Серия
«РУССКИЙ ПУТЬ»

Н. А. БЕРДЯЕВ: PRO ET CONTRA

Антология

Книга 1

Издание подготовил А. А. Ермичев

Издательство
Русского Христианского гуманитарного института
Санкт-Петербург
1994

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. Сознающая 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 непосредственую 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 отношение 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 классовой 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 искушенные 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 индивидуального».

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... обьявить 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 обусловливающее». 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 бессильного 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 *его* 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 первозданной стихией бытия, а в письме Д. В. Философову 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 непременном 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 небытии, 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 допытываться 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 человеческим 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 высокое, 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 неведомого 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 неведомым, 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 высвечивается имя Н. А. Бердяева.

Но невозможно, принимая достоинства ренессанса, не увидеть его неудачливости, неосуществленности. То, что расцветало 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 трагаческим: 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.

Н. А. Бердяев

МОЕ ФИЛОСОФСКОЕ МИРОСОЗЕРЦАНИЕ

В центре моего философского творчества находится проблема человека. Поэтому вся моя философия в высшей степени антропологична. Поставить проблему человека — это значит в то же время поставить проблему свободы, творчества, личности, духа и истории. Поэтому я занимался главным образом философией религии, философией истории, социальной философией и этикой.

Философия моя экзистенциального типа, если пользоваться современной терминологией. Но она может быть также отнесена к философии духа. В своей основной тенденции эта философия дуалистическая, хотя речь идет о дуализме особого рода и ни в коей мере не окончательном. Это есть дуализм духа и природы, свободы и детерминации, личности и общего царства Бога и царства Кесаря. В этом я чувствую себя ближе к Канту, чем к монистическому немецкому идеализму начала XIX века. Исходная точка моего мировоззрения есть примат свободы над бытием. Это придает философии динамический характер и объясняет источник зла, так же как и возможность творчества в мире чего-то нового. Свобода не может детерминироваться бытием, свобода не определяется даже Богом. Она укоренена в небытии. В том, что касается мыслителей прошлого, мне особенно близки Гераклит, Ориген и св. Григорий Нисский среди отцов церкви, Яков Беме, который имел огромное значение для моего духовного развития, и в некоторой степени Кант[1]. Что касается философов нашего времени, у меня есть точки соприкосновения с Бергсоном, Джентиле, Максом Шелером[2]. Среди представителей экзистенциальной философии наиболее близок мне Ясперс[3]. Достоевский, Л. Толстой, Ницше, в свою очередь, сыграли большую роль в выработке моего мировоззрения, так же как Маркс, Карлейль, Ибсен и Леон Блуа — в становлении моих социальных взглядов[4].

Задачи философии. Философия есть наука о духе. Однако наука о духе есть прежде всего наука о человеческом существовании. Именно в человеческом существовании раскрывается смысл бытия. Бытие открывается через субъект, а не через объект. Поэтому философия с необходимостью антропологична и антропоцентрична. Экзистенциальная философия является познанием смысла бытия через субъект. Субъект экзистенционален. В объекте, напротив, внутреннее существование закрывается. В этом смысле философия субъективна, а не объективна. Она основана на духовном опыте.

Познание. Познание нельзя противопоставлять бытию. Познание есть событие внутри бытия. Познание имманентно бытию, а не бытие имманентно познанию. Познание не есть отражение бытия в познающем субъекте. Познание носит творческий характер и представляет собой акт постижения смысла. Противопоставление познающего субъекта объекту познания ведет к уничтожению бытия как субъекта, так и объекта. Понятие объекта нужно заменить понятием объективации. Существуют разные ступени познания и соответствующие им ступени объективации. Чем более объективировано познание, чем дальше оно от человеческого существования, тем больше его общеобязательность. Эта логическая общеобязательность имеет социальную природу. Логичная общеобязательность объективированного познания связана с нижней ступенью духовной общности людей, основанной на коммуникации. Примером может служить область физико-математических наук. Для признания истины в области математических или естественных наук духовная общность людей не обязательна. Но эта общность уже должна быть более заметной, когда речь идет о социальных науках. Философское познание не может абстрагироваться от человеческого существования, для постижения одной и той же истины здесь необходима духовная общность, поэтому метафизическое познание не может быть в такой же степени общезначимым, как математическое познание. Наконец, истины религиозного порядка требуют максимума духовной общности между людьми. Изнутри религиозные истины (истины религии) кажутся самыми субъективными и самыми спорными, для религиозных же общин, которые в них веруют, эти истины универсальны и бесспорны. Проникновение в тайну существования предполагает творческую интуицию. Объективированное познание соответствует разорванности, разобщенности мира, т. е. его падшести. Но в рамках этого мира оно имеет позитивное значение.

Социология познания имеет первостепенное значение. Ей надлежит установить связь между познанием, с одной стороны, проблем общества и общности коммуникаций и общения — с другой. Объективированное познание всегда имеет дело с «общим», а не с «индивидуальным», поэтому объективированная метафизика, основанная на системе понятий, невозможна. Метафизика является не чем иным, как философией человеческого существования; она субъективна, а не объективна, она опирается на символ и миф. Истинность и реальность совсем не тождественны с объективностью.

Антропология. Основной проблемой философии является проблема человека. Бытие открывается в человеке и через человека. Человек есть микрокосм и микротеос. Он сотворен по образу и подобию Бога. Но в то же время человек есть существо природное, ограниченное. В человеке есть двойственность: человек есть точка пересечения двух миров, он отражает в себе мир высший и мир низший. Как образ и подобие Бога, человек является личностью. Личность следует отличать от индивида. Личность есть категория духовно-религиозная, индивид же есть категория натуралистически-биологическая. Личность не может быть частью чего-то: она есть единое целое, она соотносительна обществу, природе и Богу. Человек есть существо духовное, физическое и плотское. В качестве существа плотского он связан со всем круговоротом мировой жизни, как существо духовное он связан с миром духовным и с Богом. Духовная основа в человеке не зависит от природы и общества и не определяется ими. Человеку присуща свобода, хотя эта свобода не абсолютна. Принцип свободы не детерминирован ни снизу, ни сверху. Присущая человеку свобода есть свобода несотворенная, примордиальная. Речь идет об иррациональной свободе: не о свободе в истине, а о свободе принять или отринуть истину. Другой свободой является свобода, проистекающая из истины и из Бога, свобода, проникнутая благодатью. Только признание несотворенной свободы, свободы, не укорененной в бытии, может объяснить источник зла, она в то же время объясняет возможность творческого акта и новизны в мире.

Учение о творчестве. Проблема творчества занимает центральное место в моем мировоззрении. Человек был создан для того, чтобы стать в свою очередь творцом. Он признан к творческой работе в мире, он продолжает, творение мира. Смысл и цель его жизни не сводятся к спасению. Творчество всегда есть переход от небытия к бытию, т. е. творение из ничего. Творчество из ничего есть творчество из свободы. Однако в отличие от

Бога человек нуждается в материале, для того чтобы творить, и в творчество включается элемент, проистекающий из свободы человека. В своем истоке творчество есть взлет, победа над тяжестью мира. Но в результатах, продуктах творчества, обнаруживается тяга книзу. Вместо нового бытия создаются книги, статуи, картины, социальные институты, машины, культурные ценности. Трагедия творчества состоит в несоответствии творческого замысла с его осуществлением. Творчество представляет собой полную противоположность эволюции. Эволюция есть детерминизм, следствие. Творчество же есть свобода, примордиальный акт. Мир не перестал твориться, он не завершен: творение продолжается.

Философия религии. Откровение обоюдно. Оно предполагает Бога, от которого исходит откровение, и человека, его получающего. Принятие откровения активно и зависит от широты или узости сознания. Мир вещей невидимых не принуждает нас силой, он открывается свободно. Человек не свободен в своем отрицании чувственного мира, который его окружает, но свободен в своем отрицании Бога. С этим связана тайна веры. Откровение не заключает в себе никакой философии, никакой системы мысли. Однако откровение должно быть принято человеческой мыслью, которую отличает постоянная активность. Теология всегда зависит от философских категорий, Но откровение не может обязательно быть связано с какой-либо одной философией. Способность к изменениям и творческая активность (субъекта, получающего откровение, оправдывают вечный; модернизм. В свое время модернизмом считались также и труды: отцов церкви и схоластика.

Религиозное познание символично. Оно не может выразить религиозную истину в рациональных понятиях. Для ума истина антиномична. Догматы — это символы. Но этот символизм реалистический, отображающий бытие, а не идеалистический, отображающий лишь состояния человека. Метафизика не может найти свое завершение в системе понятий, она завершается в мифе, за которым скрывается реальность.

Религия есть связь между Богом и человеком. Бог рождается в человеке, и человек рождается в Боге. Бог ждет от человека творческого в свободного ответа. С этим связана тайна Богочеловечества, единства в двойственности. Философия христианская есть философия богочеловеческая, христологическая. Религиозная жизнь, первоисточником которой является откровение, испытывает влияние и действие социального окружения. Это придает религиозной истории человечества особенную слож-

ность. Поэтому необходима работа над ее постоянными очищением, переделыванием и возрождением.

Философия истории. Признание смысла истории есть дело иудаизма и христианства, а не греческой философии. Отношение христианства к истории двойственно. Христианство исторично: оно есть откровение Бога в истории. Но христианство не может вместиться в истории. Оно есть процесс истории. Философия истории связана с проблемой времени. Мы живем в падшем времени, разорванном на прошлое, настоящее и будущее. Победа над смертоносным течением времени есть основная задача духа. Вечность не есть бесконечное время, измеряемое числами, а качество, преодолевающее время. Прошлое для нас всегда есть уже преображенное прошлое. Смысл истории постигается через традицию, которая представляет собой творческую связь между прошлым и настоящим. Смысл истории должен иметь смысл для каждой человеческой личности, он должен быть соизмерим с ее индивидуальной судьбой. Прогресс же рассматривает каждого человека и каждое поколение как средство для последующих людей и поколений. Прерывистость неизбежна в истории, так же как неизбежны в ней кризисы и революции, которые свидетельствуют о неудаче всех человеческих свершений. История должна иметь конец, смысл истории связан с эсхатологией.

Философия культуры. Культура есть творческая деятельность человека. В культуре творчество человека находит свою объективацию. В теократических обществах, основанных на сакрализации, творческие силы человека не были достаточно свободны. Гуманизм есть освобождение творческой личности человека, и в этом заключается его правда. За темой культуры скрыта тема отношения человека к Богу и к миру. Или Бог выступает против человека, или человек противостоит Богу. В своем развитии гуманизм привел к секуляризации культуры, и в этой секуляризации были своя правда и изобличение лжи. Однако гуманизм завершился самообожествлением человека, отрицанием Бога. И тогда образ человека, который есть образ Бога, начал распадаться. Гуманизм перешел в антигуманизм Мы это видим у Маркса и Ницше. Кризис гуманизма представляет собой движение к началам сверхчеловеческим, или к Христу, или к Антихристу, Власть техники есть один из моментов кризиса гуманизма. Вторжение масс видоизменяет культуру сверху донизу, понижает ее качество и ведет к кризису духовности. Техническая цивилизация разрывает целостность человеческого существа и превращает его в функцию.

Только духовный ренессанс позволит человеку подчинить себе машину.

Социальная философия. Фундаментальной проблемой является проблема отношений между личностью и обществом. Общество представляет собой объективацию человеческих отношений. В обществе «я» может остаться одиноким и не встретиться с «ты». Для социологии личность есть ничтожная часть, подчиненная обществу. Для экзистенциальной философии, напротив, общество является частью личности, ее социальной стороной. В личности имеется духовное начало, глубина, которая не определяется обществом. Человек принадлежит двум сферам: царству Бога и царству Кесаря. На этом основаны права и свобода человека. Таким образом, существуют пределы власти государства и общества над человеком. Общество не есть организм. Реальность общества определяется реальностью человеческого общения. Объективированное общество, подавляющее личность, возникает из разобщения людей, из их греховного эгоцентризма. В таком обществе существует коммуникация между людьми, но нет общения. Высшим типом общества является общество, в котором объединены принцип личности и принцип общности. Такой тип общества можно было бы назвать персоналистическим социализмом. В таком обществе за каждой человеческой личностью была бы признана абсолютная ценность и высочайшее достоинство как существа, призванного к вечной жизни, тогда как социальная организация обеспечивала бы каждому возможность достижения полноты жизни. Необходимо стремиться к синтезу аристократического, качественного принципа личности и демократического, социалистического принципа справедливости и братского сотрудничества людей.

В эпоху активного вторжения масс в историю и головокружительного развития техники общество устраивается технически. Человечество покидает органический ритм жизни и подчиняется механической, технической организации. Для человека как существа цельного это процесс болезненный и мучительный. Теллургическому периоду жизни человечества приходит конец. Власть машины означает начало нового периода — космогонического, потому что она подчиняет человека новому космосу. Человек живет уже не среди тел неорганических и органических, а среди тел организованных. В такую эпоху особенно требуется укрепление духа и духовного движения для сохранения образа человека. Без духовного возрождения нельзя достичь социального переустройства.

Этика. Основой этики является персонализм. Нравственные суждения и акты всегда личностны и индивидуальны, они не могут определяться понятиями и выбором коллектива или общества. Различение между добром и злом есть последствие грехопадения. Райское существование находится выше добра и зла. Существуют три вида этики: этика закона, этика искупления и этика творчества. Этика закона наиболее распространена среди греховного человечества. Этика закона есть этика социальной обыденности, она основана на подчинении человека нормам, для нее не существует человеческой индивидуальности. У нее человек для субботы. Однако «добрые», которые соблюдают закон, оказывались часто «злыми». В этой этике господствует идея абстрактного добра. Этика закона нашла свое крайнее выражение в фарисействе. Это нормативная этика. Этика искупления исходит из живого человеческою существа, а не из абстрактной идеи добра. Этика творчества основана на творческих дарованиях человека. Творческий акт имеет нравственное значение, и нравственный акт есть творческий акт. Истинный нравственный акт уникален, он не может повториться. Нравственный акт есть не выполнение закона, нормы, а творческая новизна в мире. Всякий творческий акт имеет нравственное значение, будь то творчество познавательных или эстетических ценностей. Этика связана с эсхатологической проблемой, проблемой смерти и бессмертия, ада и неба, Ад находится в субъективном, а не в объективном, и он остает*ся* во времени, в бесконечном времени, не переходит в вечность. Онтология вечного ада невозможна. Ад создан «добрыми» для «злых», к потому *они* оказываются злыми. Царство Божие по ту сторону нашего здешнего «добра» и «зла», и мышление о нем может быть лишь апофатическим.

Основными работами для понимания моего философского мировоззрения являются: «Смысл творчества», «Смысл истории», «Философия свободного духа», «О назначении человека», «Я и мир объектов».

Б том, что касается философии культуры, можно отослать к таким работам, как «Новое средневековье», «Христианство и классовая борьба», «Правда и ложь коммунизма», «Судьба человека в современном мире».

I

ШТРИХИ ВОСПОМИНАНИЙ

В жизни он был — терпеливый, терпимый, задумчивый, мягкий и грустно-веселый какой-то; словами вколачивал догмат, а из-под слов улыбался адогматической грустью шумящей и блекнущей зелени парков, когда, золотая, она так прощально зардеет лучами склоненного солнца; когда темно-темно-вишневое облачко на холодном и бледно-зеленом закате уже начинает темнеть; и попискивают синицы; и дышит возвышенною стыдливостью страдания воздух; такою *возвышенною стыдливостью* выстраданного своего догматизма мне веял Бердяев из-за слов своих.

Андрей Белый

Нет ничего мне более чуждого, чем гордая манера себя держать. Я, наоборот, никогда не хотел иметь вид человека, возвышающегося над людьми, с которыми приходил в соприкосновение. У меня была даже потребность привести себя во внешнее соответствие со средними людьми. Поэтому я часто вел самые незначительные разговоры. Я любил стушеваться. Мне было противно давать понять о своей значительности и умственном превосходстве.

Н. Бердяев

* * *

Неоценимую услугу делу социал-демократии в Киеве оказал рабочий-токарь Конопко, который находился в числе членов одного кружка саморазвития. Этот кружок саморазвития обращал уже тогда на себя внимание подбором своих членов, из которых впоследствии вышли заметные деятели киевского социал-демократического движения, а также известные литераторы-публицисты. Правда, один из них, Н. А. Бердяев, подвизался в «Полярной звезде» Струве и в «Вопросах жизни», но в то время он очень помогал выработке марксистского мировоззрения кружка. Вот этот-то кружок, ставший к началу 1893—1894 гг. на определенную марксистскую почву, завязал через рабочего Конопко связи с рабочими некоторых предприятий г. Киева.

[*Л. Федорченко (Н. Чаров)*. Первые шаги социал-демократии в Киеве][1]

* * *

...Преступная агитация по программе социал-демократов кроме столиц энергично велась почти во всех промышленных центрах Империи. Наиболее серьезное внимание обращает на себя в этом отношении пропаганда в г. Киеве...

Негласным розыском удалось выяснить, что в Киеве в 1896 г. под именем «Киевского союза борьбы за освобождение рабочего класса» образовалась обширная социал-демократическая организация, члены коей настойчиво вели революционную пропаганду среди рабочего населения. Наблюдением за членами этой организации обнаружены были постоянные сношения их, при чрезвычайно конспиративной обстановке, с некоторыми лицами, проживающими в г. Екатеринославе.

Ввиду сего 11 марта 1898 года в названных городах был произведен ряд обысков...

К настоящему дознанию были привлечены еще некоторые лица... которые, хотя и не принадлежали к числу членов «Союза», но поддерживали с ним непосредственные сношения и оказывали существенные услуги в достижении преступных целей... Следует отметить как самостоятельных агитаторов бывших студентов: Университета Св. Владимира Николая Бердяева и Московского — Викентия Дрелинга, дворянина Анатолия Вержбицкого, штурмана каботажного плавания Николая Мукалова, врача Бориса Кранцфельда и фельдшерицу Марию Смидович; из них Бердяев составлял статьи противоправительственного характера и распространял их среди своих знакомых, а равно, как видно из его переписки, намеревался в ближайшем будущем заняться агитацией среди сельского населения Империи... Мукалов, находясь под непосредственным влиянием Бердяева и пользуясь положением штурмана, занялся преступною пропагандою среди матросов и судовых рабочих.

[Обзор важнейших дознаний по делам
о государственных преступлениях в 1898 и 1899 гг.][2]

* * *

В 1900 г. в *Вологду* хлынула большая волна ссыльных, приехали: И. А. Саммер, Тучапский и Тучапская, Ауссем, Я. Бляхер, Третьяковы, Ремизов, Н. Бердяев, Кистяковский, А. Богданов с женой Натальей Богдановой, Бабкин, Н. Богданов, Б. Савинков с женой — дочерью Гл. Успенского, Шен, Струмилин, А. Фомин, Немцов, П. Щеголев, Камаринец, Квиткин и др.

Вообще значительная часть киевского с.-д. комитета была переселена в Вологду...

Началась эпоха докладов, или, как это тогда чаще называлось, рефератов. Одним из первых выступил с рефератами А. Богданов на темы об энергетическом методе, о «познании с исторической точки зрения» и др. Выступали с докладами также Кистяковский, Бердяев, А. Суворов. Публики собиралось на эти доклады до 50—60 человек. Почти после каждого доклада бывали прения. Наиболее часто участвовали в прениях А. Богданов, А. Суворов, Н. Бердяев... Ан. Вас. (Луначарский. — *А. Е.*) успешно воевал с Н. Бердяевым и его последователями. Помню, что после одного блестящего диспута А. В., оперировавший против идеалистов идеями знаменитого философа Э. Маха, эффектно закончил свою речь шутливой фразой: «Единым Махом — семерых побивахом»... Идеалисты в лице Н. Бердяева

бывали обыкновенно биты, но нисколько этим не смущались; разбитые на земле на основании науки и логики, они уходили на небо (по словам А. Богданова), в область трансцендентного, и там, где не приложимы методы ни науки, ни логики, конечно, оставались непобедимыми.

[*И. Е. Ермолаев.* Мои воспоминания][3]

* * *

Вообще докладов читалось в то время в Вологде очень много. На первом плане блистал Николай Ал. Бердяев, только что начавший переходить от идеалистически окрашенного марксизма к сумеркам мистики, из которых нырнул прямо в ночь философски интерпретированного православия. Эту эволюцию Бердяева, конечно, замечали, но изящество его речи и широкая культурность подкупали ссыльных и крутившуюся вокруг них молодежь Мне пришлось с первых же рефератов выступить со всей резкостью именно против Бердяева. Сколько могу помнить, успех мой был очень велик и влияние Бердяева в нашей среде чрезвычайно ослабло. Сам Бердяев, несмотря на все мои приглашения приходить на мои рефераты и возражать мне, — туда не являлся.

[*А. В. Луначарский.* Из Вологодских воспоминаний][4]

* * *

Когда-то давно, среди снегов Вологды, я с грустью констатировал, как блестящий молодой марксистский писатель, первая статья которого о Фридрихе-Альберте Ланге появилась в тогда для нас казавшемся недосягаемым журнале «Neue Zeit» с большим одобрением тогда непререкаемого нашего учителя Каутского, быстро отходил от марксистских и революционных позиций в сторону туманной и даже черной мистики. Бердяев, бывший тогда в ссылке вместе со мною, получил отпуск в Житомир и, кажется, именно там встретился с Булгаковым. Вернувшись назад, он со сверкающими от удовольствия глазами говорил мне: «Вот смелый человек, он уже договорился до веры в Христа».

Когда я рассказал это жившему тогда в том же городе Александру Богданову, то Богданов изрек такое предсказание: «Вообще Бердяев безнадежен и необходимо превратится через не-

большое количество лет в черносотенного писателя». Мне в то время казалось это невозможным, но вся эволюция Бердяева была именно такова. Правда, он не обогнал свой образчик — Булгакова. Если Бердяев, начавший с марксизма, договорился до философски истолкованного православия, но тем не менее православия глубоко церковного и даже изуверского, то Булгаков сам пошел в священники и, как ходят слухи, даже подписывал какие-то погромные антисемитские прокламации.

Но Бердяев всегда казался мне человеком, живущим главным образом жизнью нервов, человеком, физически глубоко больным и очень склонным эпатировать свою аудиторию.

[*А. В. Луначарский.* Дальше идти некуда][5]

* * *

Наши собственные дела, однако, не ждали. Еще с лета, даже летом, началась наша журнальная перестройка. Общее положение было сложно: во-первых, не было средств и все наши усилия достать где-нибудь денег для продолжения журнала были напрасны. Затем, новый наш редактор Д. Философов справедливо нашел, что при данных обстоятельствах журнал должен посвящать больше внимания общественно-политическим вопросам, а для этого у нас не имелось ни сотрудников, ни помощников... Где искать людей, которые могли бы поставить и вести журнал в области общественно-политической? Таких притом, с какими наш журнал не утерял бы совершенно и окончательно первоначального своего облика и главного задания.

Кроме группы «идеалистов» (бывших марксистов) не было никого. Что они от марксизма отказались, и плотно, это знали все. Даже больше: они явно склонялись к религии.

И Философов придумал послать нового секретаря Георгия Чулкова к этой группе для переговоров: не найдут ли они для себя возможным соединиться с нами для общего ведения журнала «Новый путь»? Они его не могли же не знать, могли, значит, и ответить на это определенно.

Из группы, которую возглавляли тогда С. Булгаков и Н. Бердяев, мы последнего уже знали, но в эти месяцы «идеалисты» находились где-то на юге, куда к ним и отправился Чулков, заранее в отчаянии и сомнении — удастся ли его миссия.

Миссия удалась, и с книжек осенних политическая часть уже находилась в руках С. Булгакова и людей «иже с ним». В редакции «Нового пути», в Саперном переулке, повеяло иным возду-

хом, сказать по правде — как бы чужим, да и люди, которых привели с собой главные «идеалисты» — Штильман и др., — тоже казались нам чужими. Розанов совсем скис и в редакцию почти не приходил. А раньше — отовсюду забегал, хоть на минутку.

Д. С., мечтавший о «*религиозной* общественности», тоже перестал понимать проводимую в «Новом пути» реформу и очень охладел к журналу. Уж очень вдолге, когда «идеалисты» обратились в людей «религиозных», я где-то написала статью, что на политике С. Булгакова, горячем поклоннике теперь Вл. Соловьева, никак не видно отражения его религиозности. Д. С. сказал: «Разве ты не помнишь, я тебе говорил это в самом начале!»

Мы все, как новички, скромно отдалились тогда от журнала в его «общественной» части. Нам была предоставлена область литературы и литературной критики. Но скоро и тут начались трения...

Такие трения все умножались, и мы стали подумывать просто передать им журнал. У нас, кстати, уже назревали другие планы. И с «идеалистами» — видно было — нам пока что не по пути.

Между тем, с одним из них, с Н. Бердяевым, мы лично очень подружились. Особенно я. Случалось, наши с ним разговоры затягивались «далеко за полночь». Разговоры больше метафизические, так как от всякой мистики и религии он был еще на порядочном расстоянии. Мистическое чувство он, по его словам, испытал лишь раз, когда где-то в лесу за ним молча ходила неизвестная черная собака. А что касается религии... то он, опять по его собственным словам, все время колебался «между идеалом Мадонны и идеалом содомским».

Помню, я однажды вышла из терпения и уже в передней, поздно, кричала ему: «Да вы хотите, чтобы был Бог, или вы не хотите?»

А на следующий вечер он опять приходил и опять начинались наши дружеские споры.

[*З. Н. Гиппиус*. Дмитрий Мережковский][6]

* * *

Евгения вспоминает характерные эпизоды жизни в имении Бабаки. В противоположность своей легко возбудимой натуре, Николай Александрович всегда обнаруживал умение держать-

ся хладнокровно в критических ситуациях. Однажды ранней осенью 1905 года, когда революционные волнения охватили страну, семья собралась в гостиной перед камином. В помещение вошла встревоженная прислуга. «Барыня, пожар! Они подожгли конюшню». — «Кто?» — спросила я. «Несколько парней из деревни, они убежали», — закричала служанка. Все мы были удивлены и расстроены, потому что мои родители всегда находились в отличных отношениях с крестьянами. «Что делать? Ведь они спалят и дом тоже», — сказала моя мать. Был поздний вечер. Красное пламя освещало окна. Мы сходили с ума, зная, что никто не жил в округе в пределах двух верст и что помощи ждать не от кого. Только Николай Александрович был спокоен. «Мы должны вывести лошадей, я пойду».

Через некоторое время он возвратился и так же спокойно сказал: «Лошади в безопасности. Мы не можем остановить огонь, но дому он не угрожает. Ложитесь спать, я буду охранять имение». Он взял револьвер, спокойно зарядил его и снова вышел. Это был тревожный год как в деревне, так и в городе.

Евгения Рапп вспоминает другой случай. «Однажды я гуляла по аллее нашего парка, когда вдруг Николай Александрович прервал разговор и кинулся в сторону луга, что-то сердито крича. Я увидела парней и девчат, вставших с земли и бежавших. По возвращении Николай Александрович на мой вопрос ответил: “Они осмеливаются крутить свои любовные шашни прямо при свете дня — отвратительно”. На следующий день, когда мы обедали на террасе, в дальнем конце аллеи появилась толпа деревенских парней с дубинками в руках. “Ни, беги! — воскликнула мама. — Они тебя убьют”. Она поняла, что это было местью толпы, которую преследовал один человек. Но вместо этого Николай Александрович встал и быстро пошел навстречу приближавшейся толпе. Толпа остановилась. “Убирайтесь”, — крикнул Николай Александрович. Голос Николая Александровича, обычно спокойный, в моменты гнева обретал почти нечеловеческую силу, ему трудно было противостоять. Поднимая палки, парни быстро окружали его. Я никогда не забуду этих минут смертельной опасности. Николай Александрович быстро выхватил свой револьвер (несмотря на свою нелюбовь к насилию, он всегда носил револьвер), выстрелил в воздух, и толпа рассеялась и разбежалась».

[Воспоминания Е. Ю. Рапп][7]

* * *

Лет двадцать тому назад в Москве двое приятелей часто ходили в трактир Чуева на Рождественке потолковать о своих книжных делах.

Это были историограф Н. П. Бочаров и букинист А. А. Астапов. У Астапова в двух шагах от трактира, в Проломных воротах, была книжная лавка. Пока мальчик рылся в лавке, отыскивая нужную Н. П. Бочарову книгу, приятели сидели за чайком. Кто в «старой Москве» не знал этих двух людей?..

Трактир грязный, в подвале — яма какая-то. Со стен течет, ползают мокрицы. Но это нисколько не мешает задушевным разговорам.

Приятели сделали «Яму» своей резиденцией. Около них всегда масса знакомых. Сидят, беседуют. От книги и русской старины один шаг до Бога. Даже шага нет. Русский простой человек именно в трактире больше всего любит говорить о Божественном. За книжками в трактир потянулись «богоискатели».

Появилась библия. Стали спорить. Дальше — больше, и «Яма» сделалась Меккой для людей, любящих религиозные разговоры... «Яма» была местом, где можно было до известной степени узнать о религиозной мысли всей России.

Все секты, толки, течения имели здесь своих представителей. В «Яме» собирались по воскресеньям. Много было постоянных посетителей, всегда были и «проезжие». Одни уезжали, другие приезжали. Сталкивались, спорили и разносили по стране готовые мысли, свежие слухи. Целый ряд известных лиц в разное время посетили «Яму». Были В. Г. Чертков, П. Д. Боборыкин, Е. Н. Чириков, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, А. М. Бодянский, Ф. А. Страхов, И. П. Брихничев, П. В. Великанов и др. Сам Л. Н. Толстой хотел побывать в «Яме», но не мог этого осуществить до сих пор...

После запрещения «Ямы» я видел ямцев, кучками беседующих в разных трактирах Москвы. Библии у них нет на столе — боязно. Но в руках — маленькое Евангелие. Лица оживлены. Нужно заметить, что в последнее время, когда стал проходить столбняк реакции, в сектантском мире Москвы началось опять сильное движение. Мысль снова заработала быстрым темпом. Весной 1910 года в «Яму» «спускались» С. Н. Булгаков и Н. А. Бердяев с кучкой своих последователей. Недели две «Яма» волновалась, спорила. Прения приняли интересный характер. Но... узнала полиция и г. Булгаков с Бердяевым уже не появлялись в «Яме». Опять наступил перерыв затишья. Потом —

снова подъем. И так далее. Бороться с «Ямой» полицейскими мерами трудно.

[«Яма»][8]

* * *

Особенно видною фигурою за зеленым столом является философский спутник Булгакова Бердяев. Оба начали с марксизма, оба эволюционировали к идеальному, и вот оба горячо защищают славянофильскую идею христианской культуры — строят, каждый по-своему, на Хомякове, Достоевском и Соловьеве русскую христианскую философию. По внешности, темпераменту и стилю Бердяев — полная противоположность Булгакову. Он не только красив, но и на редкость декоративен. Минутами, когда его благородная голова перестает подергиваться (Бердяев страдает нервным тиком) и успокоенное лицо отходит в тишину и даль духовного созерцания, он невольно напоминает колористически страстные и все же духовно утонченные портреты Тициана. В горячих глазах Николая Александровича с золотою иронической искрой, в его темных, волнистых, почти что до плеч волосах, во всей природе его нарядности есть нечто романтическое. По внешности он скорее европейский аристократ, чем русский барин. Его предков легче представить себе рыцарями, гордо выезжающими из ворот средневекового замка, чем боярами, согбенно переступающими порог низких палат. У Бердяева прекрасные руки, он любит перчатки — быть может, в память того бранного значения, которое брошенная перчатка имела в феодальные времена.

Темперамент у Бердяева боевой. Все статьи его и даже книги — атаки. Он и с Богом разговаривает так, как будто атакует Его в небесной крепости.

Подобно Чаадаеву, писавшему, что он почел бы себя безумным, если бы у него в голове оказалось больше одной мысли, Бердяев — определенный однодум. Единая мысль, которою он мучился уже в довоенной Москве и которою будет мучиться и на смертном одре, это мысль о свободе*. Многократно меняя свои теоретические точки зрения и оценки, Бердяев никогда не изменял ни своей теме, ни своему пафосу: как марксист он защищал экономическое и социальное раскрепощение масс, как идеалист — свободу духовного творчества от экономических

* Книга писалась еще до войны. Бердяев умер в 1948 году.

баз и идеологических тенденций, как христианин он с каждым годом все страстнее защищает свободное сотрудничество человека с Богом и с недопустимою подчас запальчивостью борется против авторитарных посягательств духовенства на свободу профетически-философского духа в христианстве. На исходе средневековья Н. А. Бердяев, несмотря на свое христианство, мог бы кончить свою жизнь и на костре...

Выученики немецких университетов, мы вернулись в Россию с горячей мечтою послужить делу русской философии. Понимая философию как верховную науку, в последнем счете существенно единую во всех ее эпохальных и национальных разновидностях, мы, естественно, должны были с самого начала попасть в оппозицию к тому доминировавшему в Москве течению мысли, которое, недолюбливая сложные отвлеченно-методологические исследования, рассматривало философию как некое сверхнаучное, главным образом религиозное исповедничество. Правильно ощущая убыль религиозной мысли на Западе, но и явно преувеличивая религиозность русской народной души, представители этого течения не могли не рассматривать наши замыслы как попытку отравить религиозную целостность русской мысли критическим ядом западнического рационализма.

Живо помню, как вскоре после выхода в свет первого номера «Логоса», который я принял из рук Кожебаткина с таким же незабвенным трепетом, с каким в 16 лет услыхал первое признание в любви, а в 28 — первый раскат австрийской артиллерии, я спорил на эту тему с Н. А. Бердяевым в уютной квартире сестер Герцык, пригласивших нас к себе после какого-то доклада.

Сестры Герцык принадлежали к тем замечательным русским женщинам, для которых жить значило духовно гореть. Зная меня с фрейбургских времен, они, очевидно, хотели сблизить меня со своим старым другом. Мне было 26 лет, Николаю Александровичу — 36. Он был уже известным писателем, мною была опубликована только еще одна статья в «Русской мысли»: «Немецкий романтизм и русское славянофильство». Силы были неравные, но спорили мы одинаково горячо — с преклонением перед истиной, но без снисхождения друг к другу, не дебатировали, а воевали. Мастер радикальных формулировок, Бердяев в тот вечер впервые вскрыл мне исходную сущность всех расхождений между «Логосом» и «Путем».

«Для Вас, — нападал он на меня, — религия и церковь — проблемы культуры, для нас же культура во всех ее проявле-

ниях — внутрицерковная проблема. Вы хотите на философских путях прийти к Богу, я же утверждаю, что к Богу прийти нельзя, из Него можно только исходить: и лишь исходя из Бога, можно прийти к правильной, т. е. христианской, философии».

Прекрасно помня бердяевскую атаку, я не помню своей защиты. Помню только, что защищаться было трудно. Бердяев увлекал меня силой своей интуитивно-профетической мысли, но и возмущал той несправедливостью и той неточностью, с которыми он говорил о моих тогдашних кумирах и учителях — о Канте, Гегеле, Риккерте и Гуссерле.

Охваченный пафосом свободы (он только что выпустил свою «Философию свободы»), он с непонятным для меня самоуправством превращал кантианство в «полицейскую философию», риккертианство — в проявление «индусского отношения к бытию» (тема, впоследствии развитая Андреем Белым в «Петербурге»), Гегеля, которого мы считали мистиком, — в «чистого рационалиста».

С годами я сжился со стилем бердяевского философствования, но в свое время он не только захватывал меня вдохновенностью своей проповеди, но и оскорблял своей сознательной антинаучностью.

Одним из первых «добрых европейцев» покинул Бердяев задолго до войны 1914 года духовную родину нашего поколения — либерально-гуманитарную культуру XIX века; одним из первых почувствовал он, что та жизнь, которою жили наши отцы и деды, которою жили и мы, приходит к концу, что наступает новая эпоха: безбожная, духоненавистническая, но в то же время творческая и жертвенная, во всем радикальная, ни в чем не признающая постепенности, умеренности и серединноети, та эпоха, о которой Маяковский впоследствии скажет в своем акафисте черту:

Провалились все середины,
Нету больше никаких середин.

Морализирующее отношение к истории, конечно, неправильно, так как не только все великое, но даже и святое неизменно вырастало из таинственного сотрудничества добра и зла: исторически ведь и Христос неотделим от Иуды. Но все же меня всегда мучила та страстность, с которою Бердяев «профетически» торопил гибель испытанного прошлого и выкликал из тьмы неизвестно еще чем чреватое будущее. Философия Бердяева всегда была максималистична. В противоположность

во многом близкому ему по духу Соловьеву он недооценивал относительные ценности; право было для него в некотором смысле «могилою правды», законность — фарисейством, гносеология — болезнью бытия.

Для Бердяева характерно, что, рано отрекшись от теории экономического материализма, он навсегда удержал в своем философском хозяйстве понятие буржуазности. Борьба против духовной буржуазности — одна из центральных тем бердяевского творчества. Эта борьба роднит его с Ницше, к которому он искони влекся как к пророку назревающего кризиса буржуазной культуры и которому временами слишком легко прощал его ненависть к христианству.

Вспоминая довоенную Москву, в свете современных событий я не в силах подавить в себе ощущения, что философия Бердяева и искусство Белого были своеобразным «небесным прологом» столь же великой, как и страшной, русской революции...

[*Ф. А. Степун.* Бывшее и несбывшееся][9]

Е. К. Герцык

Н. А. БЕРДЯЕВ

1

Вечер. Знакомыми арбатскими переулочками — к Бердяевым. Квадратная комната с красного дерева мебелью. Зеркало в старинной овальной раме над диваном. Сумерничают две женщины, красивые и приветливые — жена Бердяева и сестра ее. Его нет дома, но привычным шагом иду в его кабинет. Присаживаюсь к большому письменному столу, творческого беспорядка никакого, все убрано в стол, только справа-слева стопки книг. Сколько их: ближе — читаемые, заложенные, дальше — припасенные вперед. Разнообразие: Каббала, Гуссерль и Коген, Симеон Новый Богослов, труды по физике, а поодаль непременно роман на ночь — что-нибудь изысканное у букиниста: «Мельмот Скиталец». Прохаживаюсь по комнате: над широким диваном, где на ночь стелется ему постель, распятие черного дерева и слоновой костимы вместе его в Риме купили. Дальше на стене акварель — благоговейной рукой изображена келья старца. Рисовала бабка Бердяева: родовитая киевлянка, еще молодой она подпала под влияние схимника Парфения.

Было у него необычное в монашестве почитание превыше Христа и Богоматери — Духа Святого. Иносказаниями учил жизни в духе. Молодая женщина приняла тайный постриг, т. е., продолжая жить в миру, неся обязанности матери, хозяйки богатого дома, втайне строго выполняла монашеский устав молитвословия и аскетизма. Муж лишился красавицы-жены, и это так озлобило его, что даже после ее смерти, в старческом слабоумии, прогуливаясь с палочкой по Крещатику, замахивался на каждого встречного монаха — сколько их встречалось в старом Киеве! Дети выросли неверами: отца Бердяева я видела стариком — он смешил запоздалым стародворянским вольтерьянством. А вот внук... Со стороны матери другая кровь — родом Шуазель, родня в Сен-Жерменском предместье, хоть и пообедневшая, но столь чванная, что еще в начале этого века разъезжала по Парижу в отчаянно громыхавших колясках, презирая резиновые шины как буржуазно-демократическое измышление.

Душнее, слепее круга не сыщешь, но вдали — позади пышных царедворцев — предки рыцари, мечом ковавшие Европу своего времени. Много мертвых и цепких петель опутали, держат Бердяева. Отсюда, может быть, эти частые пароксизмы порывания со вчерашним уютом, со вчерашним кругом людей и идей, отсюда этот привычный жест как бы высвобождения шеи из всегда тугого крахмального воротника. А уют и старина сами собою обрастают вокруг него... Так и живет он среди двух борющихся тенденций — разрушать и сохранять.

Когда я с ним познакомилась, еще не было этой памятной многим московской квартиры, из которой в двадцать втором году я провожала его в изгнание. Он был бездомным, только что порвавшим с петербургским кругом модернистов, с «Вопросам жизни», где был соредактором с Мережковским, тянувшим его в свое революционно-духовное деланье. Бездомный, переживший лихорадку отвращения и вдруг опять помолодевший, посветлевший, полный творческого бурления — как он мне был нужен такой весною девятого года...

С осени он с женою поселился в Москве в скромных меблированных комнатах — всегда острое безденежье, но убогость обстановки не заслоняла врожденной его барственности. Всегда элегантный, в ладно сидящем костюме, гордая посадка головы, пышная черная шевелюра, вокруг — тонкий дух сигары. Красивая, ленивая в движениях Лидия Юдифовна в помятых бархатах величаво встречала гостей. И за чайным столом острая, сверкающая умом беседа хозяина.

Совсем недавний христианин, в Москве Бердяев искал сближения с той, не надуманной в литературных салонах, а подлинной и народной жизнью Церкви. Помню его в долгие великопостные службы в какой-то церкви в Зарядье, где умный и суровый священник сумел привлечь необычных прихожан — фабричных рабочих. Но как отличался Бердяев от других новообращенных, готовых отречься и от разума, и от человеческой гордости!

Стоя крепко на том, что умаление в чем бы то ни было не может быть истиной, быть во славу Божию, он утверждает мощь и бытийственность мысли, борется за нее. Острый диалектик — наносит удары направо, налево, иногда один быстрый укол... Душно, лампадно с ним никогда не было. И чувство юмора не покидало его. Случалось, мы улыбаемся с ним через головы тогдашних единомышленников его, благочестивейших Новоселова и Булгакова.

В маленькую мою комнату на Солянке в разные часы дня заходит Бердяев, взволнованно спешит поделиться впечатлением. Под Москвой была Зосимова Пустынь — как в дни Гоголя и Достоевского к оптинским старцам, так теперь сюда, в Зосимову Пустынь, шла за руководством уверовавшая интеллигенция Москвы. После поездки туда с каким мучительным, двоящимся чувством пересказывал мне Бердяев свои разговоры с особо чтимым отцом Алексеем, ни на миг не закрывая глаза на рознь между ними! А как хотел он полноты слияния со святыней православия! Подавленность — но сейчас же и гордая вспышка: «Нет, старчество — порождение человеческое, не Божеское. В Евангелии нет старчества. Христос — вечно молод».

Несколько раз я была с Бердяевым и его женою в знаменитом трактире «Яма» (кажется, на Покровке), где собирались сектанты разных толков, толстовцы, велись прения; захаживал и казенный миссионер, спорил нудно, впрочем, скромно. Кругом за столиком с пузатыми чайниками слушатели больше мещанского вида, но иногда и любопытствующие интеллигенты: религия в моде. Споры об аде — где он, реален или в душе? Волнует их вопрос о душе, о ее совершенствовании, о пути к нему: все они за эволюцию. «Бессмертники». Это — мистики, для них смерти уже нет и греха нет. Сияющий старик-говорун в засаленном пиджачке: «Не могу грешить, и хотел бы, да не могу!» Никита Пустосвят в лохмотьях, как босяк, — у этого какая-то путаная мистика времени: двигая перед лицом темными пальцами, трудно роняет слова — какие сочные — о том, что смерти нет. Сколько индивидуальностей, столько вер. Та

же страсть к игре мысли у этих трактирных, малограмотных, что и у философов, заседающих в круглом зале университета, а может быть, и более подлинная. Случалось, когда посторонние разойдутся, уйдет миссионер, останутся только самые заядлые, сдвинут столики, и Бердяев острыми вопросами подталкивает, оформляет их мысль, а потом не казенным, *своим,* огневым словом говорит о церкви, о вселенскости.

В эти годы возникло религиозно-философское издательство «Путь». В программе его — монографии о разных самобытных, неакадемических мыслителях русских: Чаадаеве, Сковороде, Хомякове, и вообще изучение русской религиозной мысли. Во главе издательства те же люди, что составляли ядро рел.-фил. общества. Не легковесная петербургская «христианская секция» — это затеяно солидно, по-московски, по-ученому и на солидной финансовой базе. Маргарита Кирилловна Морозова — красивая, тактично-тихая, с потрясающе огромными бриллиантами в ушах, почему-то возлюбила религиозную философию и субсидировала издательство. В ее доме бывали и собрания рел.-фил. общества, президиум заседал на фоне врубелевского Фауста с Маргаритой, выглядывающих из острогранной листвы. Умерший муж Морозовой был первым ценителем и скупщиком Врубеля. В перерыве по бесшумным серым коврам через анфиладу комнат шли в столовую пить чай с тортами — не все, а избранные. Морозова с величавой улыбкой возьмет меня под руку и повлечет туда вслед за другими — она, вероятно, и имени моего не знала, но видела, что со мной в дружбе и Бердяев, и Булгаков, и старик Рачинский, и славнейший гость петербургский Вячеслав Иванов: тут уже, у стола с зеленой скатертью, завязывался у меня оживленный разговор с одним, с другим. Наскучив темными одеждами, я сделала себе белое платье строгого покроя, отороченное темным мехом. Друзья видели в этом символ... Не было у меня тщеславней поры, чем эта, «о Божьем» и с подлинной тоской к Богу обращенная. Но подлинность эта была только наедине, в мои горькие или озаренные часы, с Бердяевым, потому что он и сам, чересчур сложный, видел насквозь путаную сложность мою. Все же другие — Булгаков, Эрн — с наивностью умилялись моему «обращению» и отходу от греховного декадентства, и я, не совсем лукавя, такою с ними и была.

Захаживал ко мне и старик Рачинский, просвещал в православии. Изумительная фигура старой Москвы: дымя папиросой, захлебываясь, целыми страницами гремел по-славянски из Ветхого Завета, перебивал себя немецкими строфами Гете,

и, вдруг размашисто перекрестившись, перебивал Гете великолепными стихирами (знал службы назубок), и все заканчивал таинственным, на ухо, сообщением из оккультных кругов — тоже ему близких. Подлинно верующий, подлинно ученый и, что важнее, вправду умный, он все же был каким-то шекспировским шутом во славу Божию — горсткой соли в пресном московском кругу. И за соль, и за знания, и за детскую веру его любили.

2

Встречи, разговоры, сборища у тех, у других, и вдруг разом все для меня поблекло, обезвкусилось. Издавна знакомое чувство отвращения ко всему, и прежде всего к себе самой... Почти неприязнь к Бердяеву. Уезжаю в Судак, перевожу немецкого мистика, заказанного мне издательством «Путь», — перевожу, глушу себя. Не отвечаю на письма Бердяева. И вдруг он сам приезжает — и с первой же встречи опять как близок! То, что во мне едва, и вяло, и бесплодно, всколыхнулось в нем ярым бунтом: назревает раскол с «Путем», с московскими православными. Рвутся цепи благочестия, смирения, наложенные им на себя. Боль от еще не пробившейся к свету *своей* правды.

Глазами вижу эту боль бледная, с длинными ногтями рука — рука мыслителя, не человека земных дел — чаще обычного судорожно впивается в медный набалдашник трости. Говорим полусловами, встречая один другого на полдороге. И в радости ежеминутных встреч растворяется, нет — заостряется, внутреннее противоречие каждого, приближая, торопя новое, освобождающее знание. При этом несоизмеримость наших умов, талантов, воль не играет роли: его огромной творческой активности, видимо, достаточно той малой духовной напряженности, которую он встречал во мне, как мне, чтобы сдвинуться с мертвенной точки, нужна была вся сила его устремленности. Равенство было полное, и равна была взаимная благодарность. Разговаривая, мы без устали, всегда спешным, все ускоряющимся шагом ходили по долине, карабкались горными тропинками. Иногда, опережая меня, он убегал вперед, я, запыхавшись, за ним и видела со спины, как он вдруг судорожно пригибает шею, как бы изнутри потрясенный чем-то. Случалось, мы не заметим, как стемнеет, внезапно над потухшим морем вдали вспыхнет мигающим светом Мэганомский маяк: раз — вспышка, два, три, четыре — нет, и опять: раз — вспышка. И таинственней, и просторней станет на душе от это-

го мерного ритма огня. Замолчим, удивимся, что, не заметив, ушли так далеко от дома.

Не впустую было его волнение тех дней и того года вообще — в нем рождалось и, как всегда бывает, рождалось трудно самое для него центральное: идея творчества как религиозной задачи человека. Может казаться, что мысль эта не нова, — кто не славит творчества? Однако религиозного оправдания его до Бердяева никогда не бывало.

На религиозном пути утверждались праведность, любовь, но не творчество. Обычно культ игры творческих сил связан с какой-то долей скептицизма, с отрицанием высшего смысла или с бунтом против него. Для него же, для Бердяева, идея творческой свободы человека неразрывно связана со страстным побиблейски богопочитанием. Да, ныне человек в свои руки перенимает дело творчества (мир вступил в творческий период), но не как бунтарь, а как рыцарь, призванный спасти не только мир, но и дело самого Бога. Да и вообще философскую мысль Бердяева так и хочется охарактеризовать как рыцарственную: решение любой проблемы у него никогда не диктуется затаенной обидой, страхом, ненавистью, как было, скажем, у Ницше, у Достоевского и у стольких. И в жизни он нес свое достоинство мыслителя так, как и предок его, какой-нибудь Шуазель, — свою Noblesse, потрясая драгоценным кружевом брыж, считая, что острое слово глубины мысли не укор, без тяжести, без надрыва храня про себя одного муки противоречий, иногда философского отчаяния. В этом и сила и слабость его. Интимных нот у него не услышишь. Там, где другой философ-мистик обнажит пронзенность своей души, покаянно падет перед святыней, он седлает Христа и паладином мчится в бой или — выдвигает его как выигрышную фигуру, как высшее, абсолютнейшее... Не умиляет.

Трещина между Н. Бердяевым и московским издательством все шире, обмен враждебными письмами; он спешит закончить монографию о Хомякове, деньги за которую давно прожиты, строит планы отъезда на зиму за границу с женою и ее сестрой, на родину творчества, в Италию, добывает деньги, закабаляет себя в другом издательстве, где просто толстая мошна коммерции, где не станут залезать в его совесть... В письмах делится со мною, зовет присоединиться к ним... В гневном письме Бердяев восклицает: «Я не допускаю, чтобы мы разошлись, я хочу

быть с вами, хочу, чтобы вы были со мной, хочу быть вместе на веки веков». Помню, как над этим письмом у меня буквально — так говорится — брызнули слезы: душа растопилась. Казалось, без этих слов не дожила бы до вечера. Конечно, с ними в Италию! Но поехать мне удалось только в феврале. Я застала их в Риме — перед этим они долго прожили во Флоренции, объехали маленькие городки. В первый же наш вечер они повезли меня на Яникул, на эту вышку Рима, и оттуда в вечерней заре я смотрела на море красно-коричневых крыш, на дальний Палатин и вспоминала... Но — все бывает не так, как ждешь. Праздника наслаждения Италией с Бердяевым нет. Я опоздала. Два-три месяца он переживал, впитывал ее с ему одному свойственной стремительностью, потом щелкнул внутренний затвор, отбрасывая впечатления извне, рука потянулась к перу — писать, писать... А из Киева — тревожные письма о болезни матери, о запутанности денежных дел этой обнищавшей и избалованной семьи, которая привыкла к тому, что «Коля» выручит из всех бед, телеграммы, требующие его возвращения, а здесь — слезы жены, возмущенной эгоизмом стариков: нарушить так трудно давшуюся ему передышку... Мы зажили не по-туристски тревожно Просыпаюсь утром, не отдохнувшая после позднего сидения вечером, и спешу опять к нервно озабоченному Николаю Александровичу разговорить его тревогу, вдвоем пьем кофейную бурду с темными хлебцами (живем в бедном пансионе). Потом идем-не ждем медлительных сестер-идем разыскивать мозаики по старым базиликам. Заходим послушать служение братьев-доминиканцев: в черном с белым они ритмично движутся, читают в нос-в красивых лицах, в наклоне голов что-то античное, не христианское. А рядом — украдкой вижу-Бердяев закрывает лицо нервно вздрагивающей рукой. Молится? На улице все мучительно забылось, мы шли и говорили о творчестве. Он: «Весь Ренессанс — неудача, великая неудача, тем и велик он, что неудача: величайший в истории творческий порыв рухнул, не удался, потому что задача всякого творчества — мир пересоздать, а здесь остались только фрески фронтоны, барельефы — каменный хлам! А где же новый мир?» Заспорив, мы запутались среди трамваев на Пьяцца Venezia, долго не могли попасть в свой <дом>. А ближе к дому, на нашем тихом холме бросив меня, он побежал вперед, ожидая новой зловещей телеграммы И потом он не любит Рима — «вашего Рима» — мне с вызовом. Мертвенная скука мраморов Ватикана с напыщенным Аполлоном Бельведерским грузные ангелы, нависшие над алтарями барочных церквей... Душа его

во Флоренции, Флоренция была ему откровением, он то и дело вспоминает ее. И вот мы вдвоем едем в поезде на несколько дней во Флоренцию — он хочет мне ее показать так, как увидел сам. Флоренция! Не знаю, люблю ли ее. Благоуханного нет в ней для меня. Как неверно, что Флоренция для влюбленных! Но постепенно проникаюсь едким вирусом ее Неутоленность, тоска, порыв. «Но сперва надо понять, откуда, из каких корней это...» Он ведет меня в дома — крепости, купеческие замки, разделенные один от другого переулочком в два метра шириной, бойница в бойницу, а в тесных хоромах только сундуки расписные: казна, деньги — вот их дворянские грамоты. Одни — скопидомы, другие — расточители. Все стяжатели. Потом синьория — народоправство. Все трезво жестоко без мечтательности. И расцвет искусств и ремесел. Как понять, что в такой полный час истории, в такой корыстной и упоенно творческой Флоренции все высшие достижения говорят о том, что нельзя жить на земле, тянутся прочь? Таков Ботичелли. Как и вся Флоренция, он — дерзновение творчества, создания небывшего, потому — впервые, и сюжеты у него свои — не одни традиционные мадонны, и тоска одиночества потому. Молча стоим перед «Весною», этой бессолнечной, призрачной весною, за которой не будет лета, не будет жатвы. В Уфицци минуя залы и картины, Николай Александрович быстро ведет меня к одной, им отмеченной. Полайола: три странника, трех разных возрастов три скорбно-задумчивые головы. О чем скорбь? Куда их путь? А вот эта его же на высоком цоколе Prudentia: руки и ноги аристократически утончены, широко расставленные глаза с холодным, невыразимо сложным выражением. Каким? Оглядываюсь на Бердяева. Впился пальцами в портсигар, давая исход молчаливому волнению. Как же властно над ним искусство! Флоренция мне ключ к нему. Он — к Флоренции. Но я изнемогала от усталости, от впечатлений. Домой! «Еще десять минут», — упрашивает он и влечет меня прочь из Уфицци узкими улочками, где едва разминуться с медленно пробирающимся трамваем, в церковь, в Бадию; не давая мне окинуть ее взглядом, к одной, одной только Филиппиниевской фреске: «Явление Богоматери св. Бернарду». Женский хрупкий профиль. Но он торопит меня смотреть на ее руку: так глубоко прорезаны пальцы, так тонки, что кажется, сохраняя всю красоту земной формы, рука эта уж один дух, уже не плоть. И восторг в глазах Бердяева выдает мне его тайну — ненависть к плоти, надежду, что она рассыплется вся. Помню, через несколько лет, в 15—16-м году, когда он впервые познакомился с кубизмом в живо-

писи, с картинами Пикассо, с каким волнением приветствовал он то, в чем увидел символ разрушения материи, крепости ее. До хрипоты кричал среди друзей о «распластовании материи», о «космическом ветре».

Беру его под руку, чтобы умерить, затормозить его бег. «Да, да, конечно; вы Рима любить, понять не можете...» Но думала я это уже после. И не тогда, когда мы вернулись в Рим: события, вести ускорились, и через несколько дней я провожала их в Россию — его, уже преодолевшего внутреннюю борьбу, уже мужественного, жену его, Лидию, с которой в Риме впервые сблизились, заплаканную: точно предчувствуя будущее католичество, она с болью отрывалась от града св. Петра.

Додумала я это в мои одинокие блуждания по Риму. Если Флоренция вся порыв, то Рим — покой завершенности. Создался-то и он жестокой волей Империи, корыстью и грехами пап, замешан на крови и зле, но время, что ли, покрыло все золото тусклой паутиной, не видно в нем напряжения мускулов, восстания духа — невыразимая, всеохватная тишь. Земля — к земле вернулася.

3

Не перескажешь все те жизненные сочетания, в которые складывались мои с Бердяевым отношения. Вот мы живем вместе в Москве (1912—1913 гг.). Приютила нас созданная моей подругой школа... Утром и вечером сходились за чайным, обеденным столом в большом зале вместе с подругой и ее домочадцами или интимней — в бердяевской комнате, в моей. Это было после Италии. Николай Александрович начал писать свою самую значительную книгу «Смысл творчества», весь жил ею. Центральная тема ее — раскрытие творческой личности — сводила его с новыми людьми: его интересовали антропософы, но тут же он жестоко нападал на них, доказывая, что их «антропос» не человек вовсе, не живое единство, а туманное наслоение планов. Но в процессе спора он так раскрыт всему живому в чужой мысли, так склонен увлечься ею, что эти самые антропософы, философски побиваемые им, тяготели к нему. Вопросы гносеологии творчества сводят его с теоретиками искусства из «Мусагета», с Андреем Белым, с молодыми и рьяными неокантианцами — Степуном и другими. Всего труднее ему общение с философами православия: Булгаковым, Эрном, Флоренским: всегдашнее затаенное недоверие с их стороны, а с его — тоже затаенный, но кипящий в нем протест против их

духовной трусости. Заходит искусствовед Муратов. Он нам проводник на выставку икон — событие в художественной жизни тех лет, в собрании французской живописи у Щукина. Каждой новой встречей, каждым значительным разговором Бердяев делился со мной, но в многолюдстве, в мелькании городской жизни наши отношения не достигали той остроты, той пронзительности, как при встречах летом, в природе, один на один.

Я возвращаюсь осенью из-за границы после шести месяцев, проведенных сперва у Вяч. Иванова в Риме, потом по лечебным местам с больными из нашей семьи.

Списалась с Бердяевым, условились съехаться с ними по пути в Крым, в имении подруги на Украине... Я повторяла себе, внушала себе: да, потому и поехала в Мюнхен, потому вступила в Антропософское общество, что не могу больше жить так, как жила, — без ответственности, без подвига. Свобода в вере, свобода в неверии, слабость дружбы... Слова, слова — а дел нет. Я хочу же, наконец, дела, хочу служить миру. Пусть те, мюнхенские, чужды мне — тем вернее. Тут-то уж не услада... Но ему я ничего не скажу.

С террасы, где уже накрывали к завтраку, несли вареники, сметану, всякую деревенскую снедь, мы вдвоем спустились в широкую аллею, уходящую в степь. Темные липы, рыже-красные лапчатые клены. Говорили о чем-то безличном, дорожном. Но Николай Александрович, хмурясь, взглядывал на меня и перебил: «Что с тобою? — что-нибудь случилось?» И бесстрастным голосом я тотчас же рассказала ему. Не могла скрыть. Не глядя на него: «Не говори. Я все знаю, что можно сказать против Штейнера, и сама не в упоении ничуть. Но для меня в этом пути истина, вырывающая меня наконец из моего шатания духовного. Безрадостная, правда, но ведь и младенцу, отнятому от груди, сперва станет безрадостно, сухо... И однако...»

Он остановился, перегородив мне аллею, и почти закричал: «Но это же ложь, истина может быть только невестой, желанной, любимой! Ведь истина открывается творческой активностью духа, не иначе. А ты мне о младенце... И как же тогда она может быть безрадостной? Имей же мужество лучше сказать, что ты просто ничего не знаешь, все потеряла, отбрось все до конца, останься одна, но не хватайся за чужое»...

Он обрушил на меня поток прожигающих слов. С террасы нас звали. А мы, не слушая, ходили, ходили, говорили.

Вечером, усталая, смывая с себя вагонную пыль, отжимая мокрые волосы, я после многих дней в первый раз вздохнула легко: «И где это я читала, что имя Николай значит витязь, защитник? Смешной — как Персей, ринулся на выручку Андромеды, — кто это по мифу держал ее в плену? Но он совсем не переубедил меня...» Потом потянулись дни — обед, прогулки, общие разговоры, все только на час, на часы прерывало мучительный, все больное и стыдное обнаруживший во мне поединок — но сладостный, потому что в любви. Он бился за меня со мной. Вся трудность, вся свобода решения оставалась на мне, но этим разделением моей тяготы, моего смятения он дал мне лучшее, что человек может дать другому. Эти дни в Ольховом Роге связали нас по-новому.

Пламенный в споре, воинствующий, Бердяев не давил чужой свободы. Но повести за собой — только высвободить человека из опутавших его цепей. Насколько он умел быть терпимым, мириться с чужой правдой, показывает то, как он принял позднее переход жены в католичество, — и не это одно, а вступление ее в Доминиканский орден с подчинением всей жизни строжайшему монастырскому уставу. Глубоко расходясь с идеологией и практикой католичества, постоянно полемизируя с ним, Бердяев по-настоящему уважал верования жены, не отдалялся от нее и терпеливо сносил все домашние неудобства, все нарушения часов вставания, обеда и т. д. Он писал мне: «У Лили свой особый путь. Католичество ей много дало. Но у меня очень ухудшилось отношение к католичеству, более близкое знакомство с ним меня очень оттолкнуло».

4

В начале пятнадцатого года Бердяев, проводивший зиму в деревне под Харьковом, приехал в Москву прочесть лекцию; он остановился вместе с женою у сестры моей, у которой жила и я в ту первую военную зиму. Квартира в переулке у Новинского, снежные сугробы во дворе. Жили мы тихо, притаясь, оглушенные совершавшимся. С приездом Бердяевых хлынули люди, закипели споры. В один из первых дней Николай Александрович, возвращаясь с какого-то собрания, поскользнулся и сломал ногу. Когда его вносили в дом, он доспоривал с сопровождавшим его знакомым на какую-то философскую тему. Потом два месяца лежания, нога во льду, в лубках, сращение перелома затянулось. Друзья и просто знакомые навещают его. Телефонные звонки, приходы, уходы, все обостряющиеся споры

между ним и Булгаковым, Вяч. Ивановым, которых захватил шовинистический угар. Приезжие из Петербурга, с фронта. Судебный процесс: Бердяев привлечен за статью против Распутина, модный адвокат навещает его, кадеты, которых ни тогда, ни после — в эмиграции, он не терпел, восхваляют его... Новыми были хлынувшие из Варшавы беженцы-поляки, у некоторых из них создается живой контакт с Бердяевым, разговор переходит на французский язык, на очереди вопросы польского мессианизма. На нашем, давно молчавшем пианино играет Шимановский, талантливый композитор-новатор. Сколько-то польской крови было у Бердяева, какая-то из прошлого связь с верхушкой польской интеллигенции: крестной его матерью была вдова Красинского, крупного поэта, продолжателя идей Мицкевича и Словацкого. Николай Александрович глубоко переживал трагическую судьбу этого народа. Вообще в это время у него обострился интерес к вопросам национальностей. Не так, как у славянофилов или тогдашних эпигонов их, чувствующих только одну свою народность, — он же остро вникал в особенности каждой нации. В ту пору повальной германофобии он напечатал этюд о германском духе с исключительно высокой оценкой его. Но так же, как шовинизм, ненавистен ему и пацифизм, уклонение от ответственности за судьбу родины. Любовь к России как вино ударила ему в голову. И все это было связано с самыми глубокими корнями его философии. Он сам как-то писал мне: «В моих идеях по философии истории есть что-то определяющее для всего моего миросозерцания и, быть может, наиболее новое, что мне удается внести в чистое познание».

Не знаю, что именно он здесь разумеет. Меня же вдохновляло то, что его чувство человеческого «я» не теряет в яркости и силе, когда он рассматривает это «я» в свете истории. «Да, путь человека к все-человечеству — через дебри истории, через национальность, но нация — тоже лицо, и человек, как часть нации, сугубо личен. Каждая человеческая песчинка, уносимая и терзаемая вихрем истории, может, должна внутри себя вмещать и нацию, и человечество. Судьба народов и всего человечества моя судьба: я в ней и она во мне. Да и это слишком узко. Человек не муравей, и самый устроенный муравейник будет ему тесен. Социологи слишком часто забывают, что есть глубокие недра земли и необъятные звездные миры... А между тем подлинные достижения человеческой общественности связаны неразрывно с творческой властью человека над природой. Но этого не достигнуть одной техникой, для этого нужна само-

дисциплина, иная, высшая степень овладения собой, своими собственными стихиями... человек...»

Волнуясь, он повышает голос, силится приподняться, морщится от боли; с этой вытянутой ногой, в лежачем положении на диване (ненавидит все мягкое, расслабляющее) ему трудно выразить всю действенность своей мысли.

Я подсказываю: ну да, весь космос — тайный орден и преследует тайные цели. В нем степени посвящения, мастера, подмастерья. Имя мастера — человек. А ты — великий магистр ордена. Так? — «Насмешница!» — Но доволен.

5

Вышла книга Бердяева «Смысл творчества». Толстый том. Сотни пламенных, парадоксальнейших страниц. Книга не написана — выкрикнута. Местами стиль маниакальный: на иной странице повторяется пятьдесят раз какое-нибудь слово, несущее натиск его воли: человек, свобода, творчество. Он бешено бьет молотком по читателю. Не размышляет, не строит умозаключений, он декретирует.

Открываю наугад — какие сказуемые, т. е. какая структура словесного древа: мы должны... необходимо, надо, чтобы... возможно лишь то-то, а не то-то... Повеления. Это утомляет и раздражает читателя. Не меня. Посягательства на *мою* свободу я в этом не вижу. Вижу, т. е. слышу, другое. *Голос* книги многое говорит мне о судьбе ее автора...

Тьма, ничто, бездна, ужас тьмы — вот что для Бердяева в основе бытия, вот в чем корни божественного миротворчества и бездонной свободы человеческого духа. Но эта же тьма, бездна, снова настигает светлый космос и человека и грозит поглотить их — отсюда необходимость творчества во что бы то ни стало, отсюда центральное место творчества в идеях Бердяева: твори, не то погибнешь... Конечно, это всего лишь грубый намек на внутреннее зерно, хочется сказать — на потаенный мир его философии, нигде полностью им не раскрытый, хотя он постоянно ходит вокруг. В одном письме он говорит: «Я часто думаю так: Бог всемогущ в бытии и над бытием, но Он бессилен перед “ничто”, которое до бытия и вне бытия. Он мог только распяться над бездной этого “ничто” и тем внести и свет в него... В этом и тайна свободы (т. е. как человек может быть свободен от Бога). Отсюда и бесконечный источник для творчества. Без “ничто”, без небытия, творчество в истинном смысле слова было бы невозможно... Спасение же, о котором говорится в Еванге-

лии, есть то же творчество, но ущемленное сопротивлением “ничто”, втягивающим творение обратно в свою бездонную тьму. Тут у меня начинается ряд эзотерических мыслей, которые я до конца не выразил в своей статье “Спасение и творчество”».

Словесная форма этих бердяевских мыслей сложилась под влиянием мистики Якова Беме. Яков Беме — исключительное явление в истории христианской мысли. Не век ли Возрождения, к которому он принадлежал, бросил на него отблеск своего титанизма и возвеличения человеческой личности? Правда, что все это по-средневековому окрашено у него натурфилософски, отдает алхимической лабораторией: сера, огонь, соль и т. д. Близок он Бердяеву в том, что для обоих мировой процесс — борьба с тьмою небытия, что оба ранены злом и мукой жизни, обоими миссия человека вознесена необычайно.

Но и задолго до знакомства с Беме Бердяев в личном подсознательном опыте переживал этот ужас тьмы, хаоса. Помню, когда он бывал у нас в Судаке, не раз среди ночи с другого конца дома доносился крик, от которого жутко становилось. Утром, смущенный, он рассказывал мне, что среди сна испытывал нечто такое, как если бы клубок змей или гигантский паук спускался на него сверху: вот-вот задушит, втянет его в себя. Он хватался за ворот сорочки, разрывал ее на себе. Может быть, отсюда же, от этого трепета над какой-то бездной, и нервный тик, искажавший его лицо, судорожные движения рук. С этим же связаны и разные мелкие и смешные странности Бердяева — например, отвращение, почти боязнь всего мягкого, нежащего, охватывающего: мягкой постели, кресла, в котором тонешь... Но эта темная, всегда им чувствуемая как угроза стихия ночи, мировой ночи, не только ужасала, но и влекла его. Может быть, так же, как Тютчева, кстати, любимого и самого близкого ему поэта. Ведь только благодаря ей, вырываясь из нее, рождается дух, свет. Все может раскрыться лишь через *другое,* через сопротивление. Диалектиком Бердяев был не по философскому убеждению, а кровно, стихийно.

6

Барвиха, живописнейшая... На высоком берегу Москвы-реки — там проводила я с Бердяевыми последнее их лето на родине. Четыре года отрезанности в Крыму, без переписки, без вестей, и вот, наконец, первый обмен письмами, и летом 22-го года я поехала к ним. После заточения в Судаке, после знойных

и суровых годов — прикоснуться к ласковой, насквозь зеленой русской земле! Бердяевы тоже в первый раз после революции выехали на дачу и наслаждались. С прекрасной непоследовательностью Николай Александрович, ненавистник материального мира, страстно любил природу, и больше всего — вот эту, простую, русскую, лесистую, ржаную. И животных: как бы ни был он захвачен разговором, в прогулке он не мог пропустить ни одной собаки, не подозвав ее, не поговорив с нею на каком-то собачье-человеческом языке.

Помню, в давние годы, заехав к ним на их дачку под Харьковом, я застала всю семью в заботе о подбитой галке, всего чаще она сидела на плече у Николая Александровича, трепыхая крыльями и ударяя его по голове, а он боялся шевельнуться, чтобы не потревожить ее. Теперь всю любовь бездетного холостяка он изливал на Томку, старого полуоблезлого терьера.

Я застала их еще в Москве — заканчивался зимний сезон, шли научные совещания, к ним забегали прощаться, уговаривались на будущую зиму. В их квартире, все той же, толпился народ, мне незнакомый.

Бердяев жил не прежней жизнью в тесной среде писателей-одиночек. Он — основатель Вольной Академии духовной культуры, читает лекции, ведет семинары, избран в Университет, ведет и там какой-то курс. Окружен доцентами. О политике не говорят — успокоились, устроились, только иногда кто-нибудь свысока улыбнется новому декрету. Плосковатые шутки насчет миллиардов: про водопроводчика, починившего трубу, — «вошел к вам без копейки, через полчаса вышел миллиардером». И серьезность и проникновенность в разговорах о церкви. Некоторых я знала раньше как самодовольных позитивистов или скептиков: теперь шепчут о знамениях, об обновившихся иконах — одни пламенные католики, другие православные — от ненависти? Обиды? Брезгливости? Я ежилась Сама не знала почему — не радовалась такому оцерковлению.

Годы военных ужасов, преследований, голода иссушили прежнюю веру, то есть всю влагу, сладость выпарили из нее. И в этом опять ближе Бердяев с его суровостью духа. В эти первые дни в Москве я переходила от элементарного чувства радости по забытому комфорту, книгам, еде досыта к новой тоске, к желанию спрятаться, допонять что-то, чего-то небывалого дождаться. Только бы остаться наедине с Бердяевым. Знала, что ему все те, с кем он ведет организационные совещания, внутренне чужды. Мечтала: что, если б и он затих, замолк, вышел бы к чему-то совсем новому... Но, конечно, тишеть, молкнуть,

ждать — не в его обычае. Из уголка, где прикорнула на диване, различаю среди многих голосов *его* — его мысль, всегда вернейшую, самую острую, самую свободную. Улыбаясь, узнаю [часть страницы — одно слово — оторвана]... приемы: сокрушительным ударом бить в центр. Стратег. Голос повышается — уже других не слышно. Но почему-то вдруг мне кажется, что эта меткая, эта глубокая мысль — на холостом ходу. Размах мельничных крыльев без привода. И нарастают горечь и жалость.

Мы переехали в Барвиху — как в старину, из Москвы во все концы тянутся возы всякого людского добра. Устраиваемся в новом бревенчатом, пахнущем сосной доме. Приколачиваем полки — это буфет, мастерим письменные столики из опрокинутых ящиков, в первые дни — детски счастливы, будто вырвались, кого-то перехитрили... Лидия с рвением новообращенной ходит за мной с католическими книгами, вкладывает их мне в руки, когда ложусь отдохнуть. У них-то не на холостом ходу: все ввинчено одно в другое, штифтик в штифтик... Но... [часть страницы оторвана]... не по мне. Но, тронутая заботой о моей душе, — листаю книгу...

В памяти у меня от Барвихи разговоры и ненасытность в прогулках — полями, полями до дальнего Архангельского, где век Екатерины, или вдоль Москвы-реки до чудесного парка другой Подмосковной. Совсем близко — сосновый бор: там лежим на теплых иглах, читаем вслух, пересказываем друг другу быль этих лет. Возвращаясь домой, набираем целый мешок шишек для самовара. Этот вечерний самовар на тесном балкончике, потрескивающие и снопом взлетающие искры, тонкий, как дымок, туман снизу с реки — и близкие, без слов близкие люди. Сладость жизни, милой жизни, опять как будто дарованной, и тут же, тотчас же — боль гложущая... Внезапный звонок, и [одно слово неразборчиво]... до рассвета длящийся обыск, перечитывание писем, бумаг Бердяева. Он, спокойный, сидел сбоку письменного стола. Я, с бьющимся сердцем, входила, выходила. Было утро, когда его увезли. Через несколько дней Бердяев вернулся с вестью о высылке. Высылался он и многие другие. Не перспектива отъезда за границу — ему всегда была чужда и отвратительна эмигрантская среда, а само трагическое обострение его судьбы как будто развеяло давивший его гнет. Враг? Пусть враг. Лишь бы не призрачность существования...

Опять люди, прощанья, заканчиванье дел. Мы мало успевали говорить, но мне передавалась от него полнота чувства жизни, и не было места грусти от близящейся разлуки. Вечером,

накануне отъезда, Николай Александрович со своим Томкой на коленях поехал на другой конец Москвы — дамы, почитательницы его, наперебой предлагали взять собаку, и дома всесторонне обсуждался вопрос, которой из дам отдать предпочтение...

И все же из всех, кого я имела и кого потеряла, — его я потеряла больше всех... [10]

Андрей Белый

ЦЕНТРАЛЬНАЯ СТАНЦИЯ *

Приблизительно в это же время в мир мысли моей входит Н. А. Бердяев, переселившийся из Петербурга в Москву, передо мною встающий в этом именно круге, в котором привык я вращаться **; меня останавливает многострунная личность Бердяева, взявшего трепет эпохи в себя и все чаянья света, трагически потрясенная кризисом жизни, культуры, сознания, веры, расклеивающая с аподиктическим фанатизмом прегромкие ордонансы, энциклики интеллигенции русской; меня поразило в Бердяеве то, что он нас, символистов, вполне понимал (по писаньям его я не думал, что он так нам близок); блестящий мыслитель, прошедший отчетливо школу марксизма и лазивший в дебри критической мысли, владеющий Кантом, Когеном, Алоисом Рилем, Г. Риккертом, Наторпом, в них не увязший, столкнувшийся с православием отцов Церкви и старцев, с воззрением католиков, Мережковского, переживший Метерлинка, Ницше, поклонник Гюйсманса ***, обозревал он

---

* Из: «Начало века» (Берлинская редакция, т. III, гл. 1, л. 187—197; ГПБ, ф. 60, № 12).

** В этой части своих воспоминаний Белый описывает зиму 1907/8 г., когда он особенно сблизился с московским Религиозно-философским обществом. Бердяев переселился в Москву в начале 1908 г. См.: *Бердяев Н.* Самопознание. 2-е изд. Париж, 1983. С. 181—185.

*** В 1910 г. Бердяев читал лекцию о религиозной «драме» Гюйсманса (Joris-Karl Hoysmans, 1848—1907) в Религиозно-философском обществе Москвы и Петербурга. См.: Утонченная Фиваида (религиозная драма Дюрталь-Гюйсманса) // Русская мысль. 1910. № 9; перепечатано как приложение в: *Бердяев Н.* Философия свободы. М., 1911. В «Смысле творчества» Бердяев пишет: «Я не знаю явления более трагического и по-своему героического, чем писатели-католики Франции XIX века, католики совсем особые... Я говорю о Барбе д'Оревильи, Э. Гелло, Вилье де Лиль-Адане, Верлене, Гюй-

огромное поле идей, направлений, сплетенье тенденций от Маркса до Штирнера, от иезуитов до Безант; ничто ему не было чуждым; он в поле идей себе выбрал утес *догматизма,* засел на утесе орлом; в нем сказалось стяжение многих тенденций, переработанных им; он казался не столько творцом мирозрения, сколько исправнейшим регулятором ряда воззрений, им стягиваемых в один узел с сознательной целью: отсюда прокладывать рельсы к грядущему; был он скорее начальник узловой, важной станции мирового сознанья; воззренье Бердяева — станция, через которую лупят весь день поезда, подъезжающие с различных путей; разбирая идеи Бердяева, трудно порой отыскать в них Бердяева: это вот — Ницше, то — Баадер, то — Шеллинг, то — Штейнер; а это вот, ну, разумеется, Соловьев, перекрещенный с Ницше; мировоззренье Бердяева только центральная станция; мимо платформы летят поезда с разных веток: Бердяев — заведующий движением станции, оригинален в порядках, которые он устанавливает в пропускании поездов или в градации расположения элементов воззрений; акцент его мысли — несение государственных функций средь пестрого населения собственной мысли; отсюда же его догматизм — волевой, беспощадный, слепой и насилующий совершенно сознательно спорящих в нем обитателей, чтоб не случилось свалки между ними; он вынужден взять меч иль жезл, чтоб нещадно бороться с наплывом народа (иль с элементами мировоззрений, ему где-то родственными, друг другу пречуждыми) — на центральную станцию сборища, именуемую «*мировоззренье Бердяева*»; тут, выходя из убежища, где заседает над планом скрещенных дорог, на платформу, где Макс Штирнер, Гюйсманс, Мережковский, Владимир Сергеевич Соловьев, Маймонид, Ницше, Штейнер, Иоанн Богослов, Августин, Раймонд Луллий оспаривают свое право проезда в ближайшую очередь; вынужден стать государственным человеком он; и — ордонировать: «Подать поезд Владимиру Соловьеву»; и даже: хранить станционный порядок при помощи рослых жандармов, расставленных всюду; жандармы же те — произвол, установленный им в сочетании элементов воззрений; за произволом таится прозрение,

---

смансе, Леоне Блуа... Они были людьми нового духа, трепетавшего под реставрационными одеждами... В подлинном, благородном, аристократическом эстетизме была религиозная тоска. Тоска Гюйсманса не утолилась “утонченной Фиваидой” эстетизма — он переходит от эстетизма к католической мистике, кончает монастырем и жизнью своей вскрывает религиозные глубины эстетизма» (2-е изд. Париж, 1985. С. 277, 281).

интуитивное виденье «Я»; очень часто мне кажется, Н. А. Бердяев имеет виденья и откровенья в том, как ему поступать с пестрой смесью культурных своих устремлений; иначе в мгновение ока растекся <бы> весь «*бердяизм*»; опустела бы центральная станция; всюду открылись бы лишь автономные области, явно вывалившиеся из бердяевских книг: здесь бы вече собрал политический эконом, там открыл бы Дивееву пустынь Святой Серафим, там бы Штейнер, явившийся из «*Философии свободы*» Бердяева, объявил бы, пожалуй, что это совсем не «*бердяевство*», а Дорнах; виденья вшептывают Бердяеву непререкаемые откровения субординации и порядка; и он, исполняя веления, призывает жандармов; жандармы Бердяева — догматы, появившиеся не от логики вовсе, от воли Бердяева: строить вот эдак вот; воля же эта диктуется, вероятно, какимнибудь даймоническим голосом.

Часто он кажется в книгах, на лекциях, в ярких своих фельетонах слепым, фанатичным, безжалостным; в личном общении он очень мягок, широк, понимающ; имевшие случай встречаться с Победоносцевым нам рисуют Победоносцева понимающим, тонким и даже терпимым; но государственный пост его сделал глухим и слепым; государственный пост философии Н. А. Бердяева (не иметь своей собственной мировоззрительной виллы, заведовать станцией, через которую проезжают столь многие путешественники, провозящие идейную собственность) вынуждает его регулировать сложность путей сообщения совершенно практическими императивами «*Быть посему...*». Его догматы — это всегда лишь маневры и тактика: «*Быть посему, до... отмены ближайшим приказом...*» (приказами 900-х годов отменен был марксизм, отменен был кантизм, отменен был Д. С. Мережковский; приказами же десятых годов — отменилась церковность сперва, и Бердяев боролся с Булгаковым, отменялся царизм, как потом революция отменилась и отменилось лучшее его сочинение «*Смысл творчества*» *. Нарушенье приказа всегда угрожает ужасною катастрофою в государственном департаменте высших сообщений (культуры).

Да, да: философия эта есть пропуск едва ли не всех элементов культуры, уже обреченной на гибель, сквозь линию рельс, начинающихся от «Ego» Бердяева к Голосу Божию, этому

---

* Смысл творчества. Опыт оправдания человека М.: Г. А. Леман и С. И. Сахаров, 1916. Второе издание, с разночтениями и дополнениями, выпущено как 2-й том его «Собрания сочинений» (Париж, 1985).

«Ego» звучавшему; до Бердяева вот период один был; а с появлением Бердяева рушится все, проходя сквозь него в опускающийся над ним — град небесный; от этого личность Бердяева переживает огромный кризис (еще бы: весь мир пропустить сквозь себя и не лопнуть!); а Николай Александрович относительно очень легко переваривает старый мир в себе, разбухая; приобретает печать Чела Века, Адама Кадмона*, напоминающего Николая же Александровича, шествующего по Арбату в своем светлосером пальто, в мягкой шляпе кофейного цвета и в серых перчатках.

Подозреваю, что в миг, когда станет Н. А. проповедовать нам власть над миром Святейшего Папы, то <это> будет лишь значить, что интуиция, продиктовавшая новый догмат Бердяева, соединилась с ним навсегда и что Папа Святейший есть он — Николай Александрович, собирающий у себя на дому философские вечеринки, которые вовсе не вечеринки, а более того: совещания епископов; здесь — Карсавин, Франк, Лосский, Кузьмин-Караваев, Ильин, Вышеславцев, последней энцикликою Бердяева-Папы назначенные на кардинальские должности, обязуются на заседаниях бердяевской академии объявить всему миру «*восьмой, и последний,* вселенский собор».

Тот шарж мне встает неизменно, когда я прослеживаю общение с Н. А. Бердяевым в ряде годин, из которых растет его жизненный облик.

Высокий, высоколобый и прямоносый, чернявый, с красивыми раскиданными кудрями почти что до плеч, с очень черной бородкою, обрамляющей щеки; румянец на них спорил с матовой бледностью; кто он? Стариннейший ассириец иль витязь российский из южных уделов, Ассаргадон, сокрушавший престолы царей, иль какой-нибудь там Святослав, князь Черниговский или Волынский, сразившийся храбро с батыевым игом и смерть восприявший за веру в Орде? Разумеется, что атрибуты его — колесница иль латы — не эта же сшитая хорошо темно-синяя пара, идущая очень к нему, с малым пестрым платочком, выторчиваюшим из кармана, из верхнего, вовсе не

---

* Адам Кадмон (*евр.*) — «Адам первоначальный», «человек первоначальный», в мистической традиции иудаизма абсолютное духовное явление человеческой сущности до начала времен как первообраз для духовного и материального мира, а также для человека (как эмпирической реальности). См., например, статью С. Аверинцева в первом томе «Мифов народов мира» (1980), с. 43—44.

белый жилет, снова очень идущий к нему*; и красивый, и статный, с тенденцией к легкому пополнению (лишь за последние годы весьма похудел он), веселый, отважный и легкий, он как-то цветился во мне (реминисценция, вероятно, его ассирийского прошлого); пестрый платочек, синеющий галстук, пунцовые, тонкие губы, уютнейше улыбнувшиеся среди черных волос бороды и усов, и такие лазурные, чистые, честные, детские очи — все делало его непохожим на философа в первой беседе; в нем явственно простирало романское что-то; и что-то — от бонвивана, аристократа, немного ушедшего в круг легкомысленной пестрой богемы.

Я мысленно поворачиваюся к Н. А.; он — встает передо мной: летом, ранней весной и поздней осенью, быстро и прямо идущим в своем светло-сером пальто, в шляпе светло-кофейного цвета (с полями), в таких же перчатках и с палкою, пересекающим непременно Арбат по направлению к Сивцеву Вражку, и где-то его ожидает (может быть, в том доме, где жил прежде Герцен и где суждено ему было впоследствии переживать революцию) — где-то его ожидает компания модных писателей, публицистов, поэтов, и барынь, затронутых очень исканием новых путей; там проявится мягкая, легкая стать, располагающая к философу, произведенья которого часто пропитаны ядом отчетливо... нетерпеливых сентенций, порой дидактических.

В жизни он был — терпеливый, терпимый, задумчивый, мягкий и грустно-веселый какой-то; словами вколачивал догмат, а из-под слов улыбался адогматической грустью шумящей и блекнущей зелени парков, когда, золотая, она так прощально зардеет лучами склоненного солнца; когда темно-темно-вишневое облачко на холодном и бледно-зеленом закате уже начинает темнеть; и попискивают синицы; и дышит [возвышенною стыдливостью страдания воздух; такою] *возвышенною стыдливостью* выстраданного своего догматизма мне веял Бердяев из-за слов своих. Часто бывал он уютен и тих.

---

* Ср. описание в «Начале века» (М.; Л., 1933. С. 430): «Высокий, чернявый, кудрявый, почти до плечей разметавшийся гривою, высоколобый, щеками румяными так контрастировал с черной бородкой и синим, доверчивым глазом; не то сокрушающий дерзостным словом престолы царей Навуходоносор, не то — древний черниговский князь, гарцевавший не на табурете — в седле, чтобы биться с татарами.

Синяя пара, идущая очень к лицу; малый пестрый платочек, торчащий букетцем в пиджачном кармане; он — в белом жилете ходил; он входил легким шагом, с отважным закидом спины».

Нежно любящий псов и немного боящийся Гюйсманса, разыскивающий фабулы странные и подобные Честертоновым в литературе новейшей, он не был тяжел в буйном воздухе литературной богемы; не был легковесен в кругу отвлеченных философов он; всюду он появлялся с достоинством, совершенно врожденным, с тем тихим, не лезущим мужеством и готовностью пострадать за идеи, которые выдает без остатка, и рыцарство, и чувство чести.

Когда ж задевали его точку зрения, касаясь предметов познания, близких ему, начинал неестественно он волноваться и перекладывать ногу на ногу, перебирать быстро пальцами, отбарабанивать ими по краю стола или схватываться задрожавшей рукою за ручки под ним заскрипевшего жалобно кресла; не удержавшися, с головой он бросался тогда в разговорные пропасти, очень нервически двигаясь корпусом; вдруг разрывался его красный рот (он страдал нервным тиком), блистали отчаянно зубы в отверстии рта, на мгновение ставшего пастью, «*озорно и обло*» старавшейся вызевнуть что-то; шахлатая голова начинала писать запятые; глаза же вращались, так нервно подмаргивая; и, наконец оторвавшись руками от ручек скрипевшего кресла, сжимал истерически пальцы он пальцами под разорвавшимся ртом, чтобы спрятать язык, припадая кудлатой своей головой к горошиками заплясавшим пальцам, точно ловя запорхнувшую желтую моль пред собою (та моль — чужеродное мнение, долженствуемое быть раздавленным: тут же!); и после этого нервного действия вылетал водопад очень быстрых, коротких, отточенных фраз без придаточных предложений; в то время как левой рукою своей продолжал ловить «*моль*» из воздуха; правой, в которой оказывался непредвиденный небольшой карандашик, он тыкал отточенным карандашиком перед собой, ставя точку воззрения в воздухе; этою точкою зренья своей, как мечом иль копьем, протыкал он безжалостно все, что входило в порядок его строя мыслей, как хаос, с которым боролся: свои убежденья тогда он высказывал с видом таким, будто все, что ни есть в этом мире, в том мире доселе — несло заблужденья; и сам Господь Бог, в ипостаси отеческой, мог ошибаться тут именно — до возведения человека в сан Господа (перед Второй Ипостасью Н. А. пасовал, потому что Второй Ипостасью он — как бы сказать, трудно выразить в некотором что ли смысле вводился в хозяйство Вселенной). И тут проявлялося в нем что-то пламенно-южное, чувствовался крестоносец-фанатик, готовый проткнуть карандашною шпагою сарацина-противника, даже (весьма, впрочем, редко) совсем раскричаться.

Казался в минуты такие он мне полководцем, гарцующим в кресле, которое начинало протяжнейше ржать, точно конь; вспоминалося, что

Он имел одно виденье,
Непостижное уму,
И глубоко впечатленье
В сердце врезалось ему*.

А потом становился опять он уютным и мягким, тишайшим и грустным.

Воистину: в догматическом пафосе Н. А. Бердяева было порою несносное что-то; не то, чтоб не видел вокруг он себя ничего (Мережковский — не видел); он видел — все видел, но тактики ради себе представлялся невидящим; это-то вот раздражало.

Он был в душе воин; его карандашик был меч; он с охотой кидался рубить, колоть, протыкать; прямо с кресла — на площадь (как-то оказалось впоследствии: из кабинетика тихого переулка попал в Предпарламент, как прежде, весьма незадолго до этого из кабинетика выскочил он — в революцию: даже в манеже взывал он к гражданскому мужеству войск, приглашая на сторону революции их)**; напоминал тут он *князя,*

---

* Вторая строфа из стих. Пушкина «Жил на свете рыцарь бедный...» (1829; см. также песню Франца в незаконченной пьесе 1836 г. «Сцены из рыцарских времен»).

** В «Самопознании» Бердяев пишет: «В октябре 17-го года я еще был настроен страстно-эмоционально, недостаточно духовно. Я почему-то попал на короткое время в члены Совета Республики от общественных деятелей, в так называемый “предпарламент”, что очень мне не соответствовало и было глупо... Впоследствии я стал выше всего этого» (2-е изд., с. 264). Там же, в примечании к тексту, Евгения Юдифовна Рапп, свояченица Бердяева, пишет: «В дни Февральской революции активность Н. А. выразилась лишь в одном необычайном, героическом поступке. Я очень хорошо помню этот день. Из Петербурга доносились вести о начавшейся революции. По улицам Москвы шли толпы, из уст в уста передавались самые невероятные слухи. Атмосфера города была раскаленной, казалось — вот-вот произойдет взрыв. Мы, Н. А., сестра и я, решили присоединиться к революционной толпе, которая двигалась к манежу. Когда мы приблизились, манеж уже был окружен огромной толпой. На площади около манежа стояли войска, готовые стрелять. Грозная толпа все ближе и ближе подходила, сжимая тесным кольцом площадь. Наступил страшный момент. Мы ожидали, что вот-вот грянет залп. В этот момент я обернулась, чтобы что-то сказать Н. А. Его не было, он исчез. Позже мы узнали, что он пробрался сквозь толпу к войскам и произнес речь, призывая

приявшего крест для борьбы с басурманами и превратившего крест в рукоятку меча.

Дома ж часто бывал так спокойно-рассеян, грустно-приветливый и очень хлебосольный, являлся воссиживать милым каким-то сатрапом на красное кресло из тихого кабинета, где только что быстро скрипевшим пером он прокалывал Д. Мережковского в бойком своем фельетоне, — для «*Утра России*» *; после боя чернильного с нами он ужинал, тихий, усталый, предоставляя всегда интересным, словоохотливым и талантливым Л. Ю. Бердяевой и сестре ее всю монополию мира идей; и внимал нам с сигарой во рту **.

В его доме было много народу; особенно много стекалось сюда громких дам, возбужденных до крайности миром воззрений Бердяева, спорящих с ним и всегда отрезающих гостя от

солдат не стрелять в толпу, не проливать крови... Войска не стреляли.

До сих пор мне кажется чудом, что здесь же на месте он не был расстрелян командующим офицером» (с. 262).

* В библиографии работ Бердяева (Bibliographic des oeuvres de Nicolas Berdiaev. Paris, 1979) составительница (Tamara Klepinine) приводит всего три его статьи, напечатанные в газете «Утро России» (№ 182 — 184 за 1914 г.), но газетная часть библиографии выглядит неполной. (При составлении комментария сама газета осталась нам недоступна). Возможно, что Белый перепутал «Утро России» с «Биржевыми ведомостями», где Бердяев очень активно сотрудничал в течение 1915 — 1917 гг. (печатался почти раз в неделю до начала 1917 г.) и где в действительности выступал против Мережковского (см., например, «О „двух тайнах» Мережковского», 17 сентября 1915 г., №15094). О Мережковском (1865 — 1941), с которым он сотрудничал в журнале «Вопросы жизни», Бердяев часто пишет в «Самопознании», например: «С самим Мережковским у меня не было личного общения, да и вряд ли оно возможно. Он никого не слушал и не замечал людей...» или: «...от Мережковского меня отталкивала двойственность, переходящая в двусмысленность, отсутствие волевого выбора, злоупотребления литературными схемами» (2-е изд., с. 162 и 184).

** Лидия Юдифовна (урожд. Трушева; 1889—1945) — о ней см. «Самопознание» (2-е изд., с. 156—157). О ее сестре, Евгении, умершей во Франции в 1960 г., см. там же (с. 156—157). В «Самопознании» он пишет (уже об эмигрантском периоде своей жизни): «У нас в доме по обыкновению собирались и беседовали на темы духовного порядка... Обыкновенно находили, что у нас хорошо и уютно. Но уют создавал не я, а мои близкие» (с. 231). О «многолюдностной атмосфере» бердяевского дома см. также «Воспоминания» Евгении Герцык (Париж, 1973. С. 117—123, 128—130).

разговора с хозяином; скажешь словечко ему; ждешь ответа — его; но уж мчится стремительно громкая стая словесности дамской, раскрамсывая все слова, не давая возможности Н. А. Бердяеву планомерно ответить; да, да: было много идейных вакханок вокруг «*бердяизма*»; ты, скажешь, бывало, — то, это: «*бердяинки*» же поднимают ужаснейший гвалт:

— Что сказали Вы?

— Да!

— Нет!

— То — это!

— Неправда же: это есть то.

И — прикусишь язык; и Бердяев прикусит язык; и останется: встать и уйти.

Так слова разбивались словами «*бердяинок*»*;* тело живой сочной мысли, кроваво разъятое оргией мысли, рубилось на мелкие части; и далее: приготовлялись «*котлеты*» бердяевских мнений; и дамы кормились «котлетами» этими, потчуя всех посетителей ими; от этих «котлет» уходил; и бывали периоды даже, когда я подолгу не шел на квартиру Бердяева, зная беспрокость общения с ним.

Н. А. Бердяев порой говорил нестерпимые, узкие, крайние вещи; но сам был не узок, а крайне широк, восприимчив и чуток, мгновенно вбирая идеи до ощущения «*внутреннего воленья»:* «Довольно: ты — понял уже».

И тогда над мыслителем, или течением мысли, искусства политики, ставился крест: *крестоносец* Бердяев, построивши стены из догмата, сам становился на страже стены, отделившей его самого от хода им понятой мысли; себя он обуживал; пылкое воображение Бердяева воздвигало меру фантазии; эту химеру оковывал догматом он; оковав, никогда не вникал, что таилось под твердою оболочкою догмата; оборотною стороной догматизма его мне казался всегда химеризм; начинал он бояться конкретного знания предмета, проводя химеру в конкретном; и с этим конкретным боролся химерою, отполированной им под догмат: совсем химерический образ больного Гюйсманса оказывался догматически бронированным (бронированным Церковью); Штейнер, конкретный весьма, — принимал вид химеры*; тогда объявлял он крестовый поход против

---

* Бердяев «против Штейнера» — см. ст. «Типы религиозной мысли. 1. Теософия и антропософия» (Русская мысль. 1916. № 11. С. 1—19 — вторая пагинация). См. также «Самопознание» (2-е изд., с. 217—220) и «Смысл творчества» (2-е изд., с. 84—85, 348—349).

страшной химеры фантазии, дергался, вспыхивал, что выстреливал градом злосчастных сентенций, гарцуя на кресле, ведя за собою послушных «бердяинок» приступами штурмовать иногда лишь «*четвертое*» измерение зренья, и вылетал он в трубу (в мир астральный) чудовищных снов: он — кричал по ночам; мне казался всегда он утонченным субъективистом от догматического православия или обратно: вполне правоверным догматиком мира иллюзии.

Но импонировал в нем очень-очень большой и живой человек, преисполненный рыцарства, честный, порой независимый просто до чертиков.

Даже не помню, когда начались забегания мои к Н. А.; кажется, с осени 1907 года, когда проживал близ Мясницкой он; помню: потягивало все сильнее к нему; обстановка квартиры его располагала к кипению мысли; и милые, интересные разговоры с Л. Ю., ставшей мне очень близкой тогда.

Сам Бердяев за чайным столом становился все ближе и ближе; мне нравились в нем прямота, откровенность позиции мысли (не соглашался я в частностях с ним); нравилась очень улыбка «*из-под догматизма*» сентенций и грустные взоры сверкающих глаз, ассирийская голова; так симпатия к Н. А. Бердяеву в годах жизни естественно выросла в чувство любви, уважения, дружбы.

Мережковские, Риккерт, Бердяев, д'Альгеймы, неокантианцы, Шпетт, Метнер — влияния сложно скрещивались, затрудняя работу самосознания; Бердяев был близок по линии прежнего подхождения к Мережковским; идейное отдаленье от них приближало к Бердяеву; а с другой стороны: мне общение с Метнером, Шпеттом вселяло порою жестокую критику по отношению к «credo» Бердяева; Шпетт *, почитатель Шестова, в те годы всегда направлял лезвие своей шпаги на смесь метафизики с мистикой у Н. А.; и говаривал мне: «Мистика не должна рационализироваться в мысли; стихотворение — мистика; гносеологический трактат — философия. Смешивать их — допускать стиль нечеткости».

---

* Шпетт (или Шпет) Густав Густавович (1879—1940?) — философ, проф. Московского ун-та, переводчик. Вице-президент Российской Академии художественных наук (РАХН, затем — ГАХН) в 1923—1929 гг. Арестован в 1934 г. В октябре 1937 г. вторично арестован, получил «10 лет без права переписки». Его семья уверена, что настоящая дата его смерти не 1940, а 1937 г. О нем см. «Между двух революций» (Л., 1934. С. 305—311).

В доме Бердяева встречен был ласково я; если мне было многое чуждо в бердяевском «credo», то «credo» мое было вовсе не чуждо Бердяеву; в сложном скрещенье путей, выволакивающих вагоны культуры из гибнущих местностей быта и жизни, имелся и поезд, быть может, товарный, но все-таки поезд; он значился, видно, в бердяевском расписании поездов: «*Поезд новых прогнозов искусства*»; и направлялся через центральную станцию, «Ego» Бердяева, в град им увиденной жизни; на станции «*Мировоззренье Бердяева*» строгий начальник движений, Н. А. Бердяев, встречал и меня; в ту минуту, хотел или нет — все равно, я был в сфере владычества государственных отправлений его философии; и под дозором его догматической жандармерии все неприятные выходки против меня глупых критиков или несносная беготня престарелых профессорш, преглупо мне портивших кровь, запрещались строжайше; вагон моей мысли гладко подкатывал к платформе; на ней поджидал благосклонный начальник движения, Н. А. Бердяев, и всем своим весом философа (веским пером, громким словом) произносил мне:

— Добро пожаловать! *

Жест доброй встречи, и грустной улыбки, пожатъе руки — непосредственно как-то притягивали поезд мыслительных

---

* «...Андрей Белый, человек больших дарований. Временами в нем чувствовались проблески гениальности... С А. Белым у нас сложились странные отношения. У меня была к нему симпатия. Я очень ценил его романы “Серебряный голубь” и “Петербург”, написал о них две статьи, в которых даже преувеличил их качество. А. Белый постоянно бывал у нас в доме, ел, пил и даже иногда спал у нас. Он производил впечатление друга дома. Со мной постоянно соглашался, так как вообще не мог возражать в лицо. Потом внезапно на некоторое время совершенно исчезал. В это время он обыкновенно печатал какую-нибудь статью с резкими нападениями на меня, с карикатурными характеристиками меня» («Самопознание», с. 223—224). Имеются в виду статьи-рецензии Бердяева «Русский соблазн. По поводу “Серебряного голубя” А. Белого» (Русская мысль. 1910. № 11. С. 104—115) и «Астральный роман («Петербург» А. Белого)» (Биржевые ведомости. 1916. 1 июля. № 15652) — перепечатано в кн. «Кризис искусства» (1918). Бердяев имеет в виду статью Белого против него: «Каменная исповедь. По поводу статьи Бердяева “К психологии революции” [«Русская мысль», июль]» // Образование. 1908. № 8. С. 28—38). В «Ракурсе дневника» (ЦГАЛИ) Белый писал: «...тем не менее меня [Мережковские] втравливают в грызню, и я пишу [в августе 1908 г.] яростную статью против Бердяева...»

странствий мои в его сферу; и кроме того: ко мне лично Н. А. относился прекрасно; от этого стали все чаще-чаще мои забеганья к нему в эту вьюжную зиму.

Возвраты домой от Бердяева воспоминанием связаны с вихрем метелей; беганье мое по кривейшему переулку Мясницкой связалось с бежаньем в московских неделях; недели звенели; недели летели; недели оделись в метели; и чуялись в звуках легчайшие свистени философической истины; а атмосфера, казалось, была лишь хлопчатою массой валившего снега, где в белом волненье, пролуненном мутно, неясно вычерчивалась тень заборчика, выпертого между двух переулков скрещеньем неяснейших абрисов белых и желтых домов.

И тумбы сидели окаменелыми нищенками по краям тротуара, где не могли б разойтись трое встречных; сидели и кланялись мне[11].

* * *

Зимний сезон 1913/14 в Москве был необычайно возбужденный и радостный. Было ли это Подсознательным предчувствием, что идет последний светлый и беспечный год? Или у всех были точно завязаны глаза? Люди жадно веселились: театры, концерты, а главное, балы: всем хотелось танцевать...

Бердяевы — Николай Александрович, его жена Лидия Юдифовна и ее сестра Евгения Юдифовна Рапп — жили в центре города, где-то в переулках между Арбатом и Остоженкой, в старом барском особняке. У них был чудный двусветный большой зал прекрасной архитектуры. Они любили время от времени собирать изрядное количество друзей у себя в зале и в шутку называли эти вечера «балами». Но на святках 1913/14 они пригласили друзей действительно на бал, и даже костюмированный. Было чрезвычайно весело, и мы танцевали. Но тут словно бы мимоходом прошла какая-то туча, которую, однако, не все заметили.

В том году появился в Москве Бог знает откуда какой-то мистик, высокий старик-швед с пышной бородой, длинными волосами, как-то странно одетый. Он был принят у многих наших друзей. На этот раз он оказался на балу у Бердяевых. Я была слишком увлечена танцами в кружке молодежи, чтобы подходить к нему и его слушать, но знаю, о чем он говорил, со слов Лидии Юдифовны: «Вот, вы все радуетесь, встречаете Новый год. Слепые! Наступает ужасная пора. Кровавый 1914 год

открывает катаклизм, целый мир рушится...» И прочее в этом духе.

[*Лидия Иванова.* Воспоминания][12]

П***

Н. А. БЕРДЯЕВ *
(по личным воспоминаниям)

Во время великой европейской войны Бердяев не был оседлым москвичом. До этого я встречал его случайно, наружностью он мне не нравился. Тик в данном случае не играл роли. Правда, что может быть неприятнее, чем выскакивание языка изо рта, одно из его непроизвольных движений, и судорога кажется еще больше, когда это сопровождается бессмысленным взглядом и каким-то тупым отражением глаз. Но, повторяю, дело не в этих болезненных движениях; мне казалось, что Бердяев придает особое значение своей наружности. Прекрасно одетый, он носил длинную шевелюру, можно было подумать, что он внешне подчеркивает свою экстравагантность. Стиль его выступлений был в духе времени. Сложность и мистицизм, загадочные и пышные формулы, символический язык и порою словно нарочитая туманность и неопределенность мысли — все это накладывало отпечаток чего-то деланного, искусственного.

Но постепенно выяснилось, что у Бердяева замечательно привлекательны те стороны личности, которые не составляют, так сказать, фасада в облике человека.

Уметь быть справедливым к своему ясному противнику — вот искусство духа — на это был способен Бердяев.

Лопатин подсмеивался над Бердяевым как над новатором-богословом. Шпет говаривал: «Ох уж этот Белибердяй». Ильин доктринально поучал, что разные импрессионистические осмысления творчества, методологически не оправданные — попытки с негодными средствами. Флоренский считал Бердяева за проповедника модернизированного христианства, к чему относился как к фальсификации. Мельгунов иронизировал над Бердяевым как над мистиком, который без упоминания «диавола или черта строки написать не может».

---

* Опубликовано в «Московском сборнике», самиздатском журнале, издающемся под редакцией Леонида Бородина. (*Прим. ред.*).

А выходило, что Бердяев умел перевернуть все эти отношения, и Лопатин неизменно печатал в редактируемом им органе «Вопросы философии и психологии» все статьи Бердяева, Шпет читал свои доклады под председательством Бердяева, Ильин вдруг неожиданно для самого себя воскликнул: «Я первый друг Вольной Академии!» — председателем Вольной Академии духовной культуры был Бердяев, Флоренского я слышал докладчиком в салоне Бердяева, Мельгунов привлек Бердяева в организованное им издательство «Задруга» и заказывал ему статьи в сборники, намечавшиеся в начале революции.

Свободолюбие — вот черта, быть может, наиболее свойственная Бердяеву. Свободолюбие — начало, характерное для Бердяева не только как <для> мыслителя, но и как <для> человека. Искание свободы духа было для Бердяева главным жизненным делом. Бердяев отличал два вида свободы, об этом он неоднократно говорил в своих докладах, это же можно найти в его писаниях. Есть свобода разума, рациональная свобода, предпочитающая лучшее худшему, возвышающаяся непредвзятостью своего усмотрения над всем случайным и недоброкачественным. И есть свобода исконная, коренная, не находящаяся в компетенции разума, а предваряющая все, свобода до всякого рассуждения и помимо него. Эта свобода, может быть, темная, неразумная, но исконная, соответствующая природе духа, самостийной, независимой и необузданной. Прежде чем искать, надо хотеть искания разумного. Человеческому же духу ничего нельзя навязывать, он должен сам захотеть, не подчиняясь ничему и не руководствуясь ничем. Этот взгляд, что в человеке самое ценное — его «Я», ничему не подчиняющееся и неизменно ищущее, было глубоким убеждением Бердяева и определяло его отношение к людям.

К людям он был неизменно расположен с благоволением, благожелательством, лишь бы это были подлинные люди, не заглушившие своих внутренних потребностей и не превратившиеся в рабов, слепых исполнителей чужой воли.

В спорах людей интересна борьба идей. Интересна лишь борьба свободная, интересен обмен мнений, когда над ним не висит никакого дамоклова меча, будь то государственная власть или принудительный авторитет. Религиозность есть высшая форма свободы — искания коренных путей, поэтому религия не может быть принудительна, худшая форма ее та, которая опирается на необходимость и авторитетность. Поэтому всеми силами Бердяев протестовал против точки зрения, выставленной

Ив. Ильиным в книге «О противлении злу силой». Насилие никогда не может быть орудием правды.

Бердяев также считал, что религиозность Розанова не есть подлинная религиозность, что Розанов прошел мимо всего специфически христианского, что его отношение к Церкви, браку дохристианское, несовместимое с духом подлинной религии, что это религия быта. В антропософии Бердяев тоже видел религиозные искания, не освободившиеся еще от пут природного бытия и ищущие ответов в плоскости косного натурализма. Но представителей враждебной себе идеологии Бердяев не только не чуждался, но их-то и можно было встретить за гостеприимным чайным столом квартиры Бердяева — там сиживали и Розанов, и Ильин, и антропософы, и католики, Чертков и Букштин или Кузьмин-Караваев. Мало того — жена Бердяева, очень почтенная и приятная дама, была убежденной католичкой. Бердяев принимал участие в делах церковного совета ближайшей церкви Власия, жена же его уходила в свою католическую общину. Для духовного лица Бердяева это совсем не казалось натяжкой, наоборот, это было в его духе. В связи с этим окружение Бердяева было всегда очень интересным, он ценил людей по их значимости, а не по степени близости их к собственным его взглядам. Можно сказать, что при всем многообразии лиц, являвшихся постоянными посетителями Бердяева, было что-то общее у всех. Они разделяли многие симпатии и антипатии, в иных вопросах они точно вперед сговорились. Из гениев русской культуры

Бердяев и его окружение больше всего ценили Достоевского и Вл. Соловьева. Они презирали, можно сказать, нашего Толстого, даже его художественное творчество. Особенно парадоксально высказывался в эту сторону Вышеславцев и встретил сочувствие у всех. Раз меня поразило определенно отрицательное отношение к Герцену. Дело было так. Окно кабинета Николая Александровича во Власьевском переулке выходило в глубь двора. Там стоял дом. Во время европейской войны там помещался госпиталь. Затем туда вселился неизвестно кто. Домик подвергался разграблению, кажется, был частично пожар, а затем дом стал разрушаться, стоял без окон и дверей. Это был дом, в котором одно время жил Герцен, его только не следует смешивать с домом, в котором родился Герцен, на Тверском бульваре. Все стояли у окна-кабинета. Бердяев сказал, смотря на остатки здания: «Вот плод взглядов Герцена — достойный пример того, к чему вели Россию Герцен и иже с ним». Букштин и Грифцов сочувственно подхватили слова Бердяева.

С начала революции я стал бывать у Бердяева на частных собраниях, происходивших еженедельно. Обычно кто-нибудь выступал с докладами. Помню, как читал сам Бердяев свой доклад о конце Ренессанса. Он не руководил прениями, вообще стремился к тому, чтобы организационно наименьше все зависело от него. Предлагали во время прений председательствовать кому-нибудь из гостей. Так, помню, внезапно мне предложили руководить прениями по докладу Топоркова. Собирались у Николая Александровича часов в восемь вечера. Садились где кто хотел, на столе был сервирован чай с очень скромным угощением, особенно в 1918—20-х годах, да и чашек не хватало на всех присутствующих. Но в буквальном смысле пища телесная заменялась пищей духовной. Все предметы, лица, разговоры одухотворялись внутренними интересами и вопросами.

Квартира Н. А. была всегда аккуратно прибранной, но не было ни следа мещанства, ни внешней прилизанности или формальной тщательности в порядке.

Николаю Александровичу порою жилось тяжко, он куда-то ходил, менял, продавал, хлопотал о деньгах, служил одно время в Центроархиве. Перед отъездом из Москвы продавал свою квартиру. Но при встречах он никогда не говорил о повседневных заботах, а всегда о чем-нибудь, связанном с литературой или философией. Быт для него был всегда лишь предлогом для иронии или шутки.

В 1919—20-х годах Бердяев был ревностным сотрудником по организации и ведению книжной лавки писателей. Его сотоварищи говорили мне, что он был очень внимательным работником. Сначала лавка помещалась в Леонтьевском переулке, затем на Никитской, наискось от театра Революции (Сабурова). Это был настоящий клуб. В ту же пору зародилась «Вольная Академия духовной культуры». Председателем был Бердяев, секретарем В. А. Грифцов, тоже участник лавки писателей. Покупка и продажа, книжные дела смешивались с вопросами об устройстве докладов и лекций. На Никитской в лавке, если предвиделся серьезный разговор, удалялись на второй этаж того же магазина, и там среди книжных полок иногда происходили философские дебаты. Однажды, году в 1923-м, Надежда Петровна Корелина направила ко мне одного юношу, интересовавшегося философскими вопросами. Он приехал из Иваново-Вознесенска. Он мне сказал с блестящими глазами и сияющим взором: «Вчера на мою долю выпал счастливый день. Зашел в лавку писателей. И вижу у прилавка кого же — самого Бердяе-

ва. Ведь он мой любимый писатель, и вдруг — вот он здесь, налицо, и даже отпускает мне нужную книгу».

Выступления Бердяева в «Вольной Академии» сопровождались неизменным успехом. На его докладе об антропософии пришлось забаррикадировать дверь, но публика так ломилась и стучала, что Бердяев прервал речь и сказал: «Не могу так читать, надо принять какие-нибудь меры».

В 1921 году были организованы диспуты для преподавателей университета, не имеющих степеней. Был диспут и у Бердяева. Разбиралась совокупность его трудов. Бердяев произнес блестящую речь о сущности исторического процесса, но в духе Шеллинга; речь <была> переполнена метафизическими экскурсами и беспощадна по отношению к позитивной, эмпирической истории. Я помню очень внимательные и вдумчивые лица Петрушевского и Савина. Один из них сказал: «Все это не имеет ничего общего с нашей методологией, но это очень интересно».

В 1921 году Бердяев вел семинар по Достоевскому. Нужно было иметь постоянное помещение. Времена были тогда сравнительно легкие, и занятия по Достоевскому были организованы в помещении Центроспирта на Поварской. Соответствующее указание было сделано в объявлении на окне лавки писателей. Вскоре в «Известиях» или «Правде» появилась заметка о том, что, конечно, религиозное умонастроение и опьянение алкоголиков составляют нечто родственное, но нечего государственному учреждению способствовать этому родству. Бердяев искренне и весело смеялся в связи с этой заметкой.

Во времена НЭПа произошел цензурный перелом, — еще продолжал выходить философский журнал «Мысль», печатали Лосского и Карсавина, но книги Бердяева стали задерживать: так не была пропущена книга «Миросозерцание Достоевского». Бердяевым были также написаны, но не изданы в Советской России «Философия неравенства», «Смысл истории», монография, посвященная Константину Леонтьеву. После высылки Бердяева за границу в 1922 году эти книги вскоре появились в Берлине и в других городах. Много яда выливалось на страницах советской печати по поводу писаний и выступлений Бердяева, но в личных отношениях его идеологические враги были с ним корректны: так себя держал отбывавший ссылку вместе с Николаем Александровичем — в эпоху царизма — Луначарский.

При аресте Бердяева, перед высылкой, ему был задан вопрос: ваше отношение к советской власти. Он ответил: я не занима-

юсь контрреволюционной пропагандой, я не участвую ни в каких заговорах, но к принципам советской власти, к идеологии марксизма я отношусь отрицательно. Его спросили также: почему он не высказался по поводу книги «Смена вех». Он ответил: спорить по таким общим и абстрактным вопросам можно было бы лишь в атмосфере полной свободы и отсутствия ограничений. А таких условий нет.

Мы ближе познакомились с Бердяевым, когда по его инициативе я был включен в президиум Вольной Академии духовной культуры. Он из своей лавки на Никитской приходил ко мне в магазин «Задруги», где я работал. Обсуждались дни заседаний Академии. Между прочим, название Академии — вольная — в духе Бердяева: он считал, что лучшая атмосфера обсуждения духовных вопросов — вольный союз, дружественнная, но не официальная обстановка и условия. Раз я долго беседовал за магазинными полками. Нетерпеливый и всегда страстный С. П. Мельгунов вдруг выскочил на меня и сказал, что меня ищут в магазине, что нельзя так много пропадать и т. д. Бердяев ничего не сказал, но вечером вскользь отозвался: «Я бы не смог работать при таких условиях. Агрессия, от кого бы она ни исходила, неприемлема». Мне было поручено пригласить Ильина на заседание Вольной Академии. Он поставил условием, чтобы не было Вячеслава Иванова. Бердяев спокойно реагировал, когда я передал ответ: мы никаких условий принимать не можем, один не хочет одного, другой другого — такая атмосфера недопустима. Бердяев больше не обращался к Ильину, одержав верх: Ильин явился оппонентом на доклад Флоренского без всяких условий. Я помню только раз, когда Бердяев рассердился. Против Бердяева на заседании выступил Столяров в защиту антропософических идей. Он стал обильно цитировать Франка. Как на грех, Франк был хороший знакомый Бердяева, единомышленник с ним по ряду философских вопросов. Бердяев не выдержал и в ответ сказал: «Меня нечего было пугать. Я сам могу цитировать и Франка и себя — сколько хотите».

Речь у Бердяева была живая и непосредственная. У него не было особенных ораторских способностей. Тик ему мешал. Он часто в устной речи (а читал он редко по тетради) повторял <одну и> ту же мысль. Но в этой настойчивости была своя особая экспрессия и выпуклость. Чувствовался круг его любимых идей, от которых он не отступился. У Бердяева был такой критерий — «это сказано остро», «надо это выразить острее». Но писания Бердяева времени революции стали ровнее, сгущеннее и, я бы сказал, эмоционально напряженнее.

Помню, сидел за столом председателем Вольной Академии во время торжественного заседания памяти Достоевского в 1921 году. Рядом были Бердяев, Григорьев, Вышеславцев, Чулков. Все доклады, кроме Чулкова, говорившего устаревшим языком символистов, были на редкость удачны. Грифцов оценивал стиль Достоевского. Бердяев говорил о религиозности Достоевского. Говорил очень убежденно, перед ним лежало всего несколько листиков конспекта...

Деборин мог покаяться в своих взглядах, Луначарский перестать говорить о Богданове и эмпириокритицизме, Челпанов мог вдруг заявить, что он всегда держался принципов марксистской психологии. Бердяев никогда не переставал быть Бердяевым. Что он выносил в своих мыслях, то он и высказывал, невзирая на условия и лица: и при царском режиме, и при советском, и при парламентском, и при фашистском. Так же беспристрастно и открыто относился он и к людям: для него не было ни эллина, ни иудея, ни образованного, ни необразованного — но всяческая и во всех Господь.

Раз при Бердяеве очень сетовали на революцию, связывая с ней все ужасы века. Бердяев взорвался: «Ведь революция обнажила корни русской жизни. Мы через нее узнали правду о России. А узнать правду — всегда величайшее благо!»

О степени популярности Бердяева сужу также по следующему факту. Уже во время русско-германской войны, готовясь к докладу в апреле 1943 года, я хотел получить доступ к последним иностранным изданиям об Аристотеле. Так в мои руки попали пробные философские лекции, вышедшие в Англии в начале войны. Мне удалось подержать книгу буквально минуты две в руках. Я решил на ходу просмотреть, отразилась ли русская философия в этом весьма кратком пособии. На букву «С» — Вл. Соловьев не отразился. Открыл букву «Б» и смотрю — есть Бердяев, столбца $1\,{}^{1}/_{2}$—2. Читаю и изумляюсь. Такие подробности биографии, которые я и не знал о лице, лично мне знакомом, жившем в соседнем переулке. Между прочим, меня поразило, что в 10-х годах в Англии вышла целая монография, посвященная Бердяеву. Другое поразившее меня обстоятельство указало, что Бердяев был исключен от общения с русской церковью в 1913 году в связи с вопросом об имя-славии. Я знал только, что статья об имяславии Бердяева цензором преследовалась. Книгу у меня быстро отняли, и больше доступа к ней я не получил. Но через несколько дней я встретил в Москве некоего Бердяева. Это — не то племянник, не то

сын Николая Александровича. Во всяком случае, он становится все более и более похожим на Бердяева.

Рассказываю о статье и поразившем меня не отлучении, а каком-то исключении Бердяева из лона Церкви в период царизма. Бердяев тоже поражен и говорит: «А ведь это, по-видимому, так. Что-то было. Николая Александровича вызывали в синодальную контору, он негодовал и давал какие-то объяснения, но вскоре наступила революция. Должно быть, английский словарь прав».

И вот сын или племянник Бердяева не знает такого факта из жизни москвича, имя которого гремит на Западе и точные сведения о котором надо искать в иностранных энциклопедиях[13].

* * *

Огромная наша витрина на Большой Никитской имела приятный вид: мы постоянно наблюдали, чтобы книжки были хорошо разложены. Их набралось порядочно. Блоковско-меланхолические девицы, спецы или просто ушастые шапки останавливались перед выставкой, разглядывали наши сокровища, а то и нас самих.

«Книжная лавка писателей». Осоргин, Бердяев, Грифцов, Александр Яковлев, Дживелегов и я — не первые ли мы по времени нэпманы? Похоже на то: хорошие мы были купцы или плохие, другой вопрос, но в лавке нашей покупатели чувствовали себя неплохо. С Осоргиным можно было побеседовать о старинных книгах, с Бердяевым — о кризисах и имманентностях, с Грифцовым — о Бальзаке, мы с Дживелеговым («Карпыч») — по части ренессансно-итальянской. Елена Александровна, напоминая Палладу, стояла за кассой, куда шли сначала сотни, потом тысячи, потом миллионы.

Осоргин вечно что-то клеил, мастерил. Собирал (и собрал) замечательную коллекцию: за отменою книгопечатания (для нас, по крайней мере) мы писали от руки небольшие «творения», сами устраивали обложки, иногда даже с рисунками, и продавали. За свою «Италию» я получил 15 тысяч (фунт масла). Продавались у нас так изготовленные книжечки чуть <ли> не всех московских писателей. Но по одному экземпляру покупала непременно сама лавка, отсюда и коллекция Осоргина. Помещалась она у нас же, под стеклом. А потом поступила, как ценнейший документ «средневековья», в Румянцевский музей.

Итак, Осоргин хозяйничал, Бердяев спорил об имманентностях, горячился из-за пайков, был добросовестен, элегантен и

картинен. Грифцов «углубленно» вычислял наши бенефиции. Нервически поводил голубыми прохладными глазами, ни с кем ни в чем не соглашался: где-то подкожно заседал у него Бальзак, им он презрительно громил противников. Я... В зимние дни, когда холодновато в лавке, сидел на ступеньках передвижной лестницы, где было теплее. До конца дней своего купечества так и не усвоил, где что стоит (книги у нас, правда, постоянно менялись). Если покупатель был приятный, то еще он мог рассчитывать, что я двинусь. Если же появлялась, например, барышня и спрашивала:

— Есть у вас биографии вождей?

Я прикидывался вовсе непонимающим:

— Каких вождей?

— Ну, пролетариата...

— Нет, не держим.

И вообще для несимпатичных редко слезал с насеста.

— Такой книги нет.

А если есть, то обычный вопрос (вполголоса):

— Елена Александровна, где у нас это?

И Паллада, отсчитывая миллионы, молча указывала пальцем полку.

Мы, «купцы», жили между собою дружно. Зимой топили печурку, являлись в валенках. Летом Николай Александрович надевал нарядный чесучовый костюм с галстуком-бантом. Над зеркальным окном спускали маркизу, и легонькие барышни смотрели подолгу, задумчиво на нашу витрину. С улицы иногда влетала пыль.

[*Б. К. Зайцев.* Лавка][14]

* * *

Выясняется, что в Москве арестовано всего около 30 человек. Ордер же на арест в ночь с 16 на 17 августа был составлен на 100 человек. В числе арестованных находится весь «Бердяевский кружок» (Бердяев, Франк, Степун, Шпет, Ильин, Стратонов, Бреч, Айхенвальд и др.). Кизеветтер находится под домашним арестом. Осоргину удалось скрыться.

В Петербурге арестовано гораздо больше. В первую очередь хватились Питирима Сорокина, но он оказался в Москве, где хлопотал о выезде за границу.

ГПУ обещает арестованных профессоров освободить, если они в недельный срок уедут за границу.

[Аресты интеллигенции][15]

* * *

Уехать из Москвы в деревню Барвиху не так просто. На вокзал идти пешком, потому что извозчики разъехались по деревням на сельские работы; денег им не нужно, а не голодать можно только близ земли. Поезда существуют, но нет для них точного расписания. Добравшись до маленькой станции, шагай опять пешком два-три часа через поля, короткой дорогой через овраги, болотцем по кочкам, лесом по корням деревьев случайной тропой. То солнце, то лесная полутьма, то дух медвяный, то хвойный. Изба в деревне снята раньше, мы делим ее пополам с семьей моего друга философа, культурнейшего и превосходного человека, глубокого, терпимого, с судьбой которого и дальше совпадает моя судьба, лишь с той разницей, что он проживет двадцать лет в Кламаре, я — в Париже. В деревне я немедленно дичаю — в одежде, в повадках, в распределении времени: ранней зарей на речке, сплю, когда сморит усталость, пишу урывками, поймав мысль на лету, увлекшись образом. Он — как бы на подлинной даче, жизнь — правильным здоровым темпом, сам в светлом костюме, даже в галстуке легкого батиста, днем за работой, под вечер в приятных и полезных прогулках за ягодой, за еловыми шишками для растопки самовара; для шишек берет с собой легкий чемоданчик. Наслаждаясь природой, он разумно мыслит — я попросту пьян лесом, рекой, полями. Будто бы я пишу свой роман, но роман сам пишется в голове, а я больше валяюсь на траве, слушая стрекот кузнечиков, объедаясь земляникой, брусникой, костяникой, сладко тупея от лодки и рыбной ловли, и вижу во сне речную рябь и ныряющий поплавок...

В Москву не тянуло — был за все лето два раза. Однажды туда собрался мой сожитель — и в срок не вернулся. Один из дачников, приехавший из города, рассказал, что там аресты среди писателей и ученых, почему — никто не знает, и понять трудно. Значит — нужно готовиться. Ночью сюда не придут — можно спать покойно, с утра ухожу с удочками на речку. Условлено, что в случае тревоги мальчик махнет мне платком с холма... Хорошо клевала на хлеб плотичка, на червяка попался окунек. С холма махнули платком, и в то же время к перевозу подъехал по бездорожью автомобиль — явление в этих краях почти невиданное. За речкой местный «совет депутатов», куда, очевидно, за справкой отправились на пароме приехавшие, оставив машину на нашем берегу. Все просто и понятно, и чекистская форма горожанам знакома. Один из приехавших остал-

ся с шофером в машине, но у меня нет выбора — по берегу одна тропа к лесу: мимо машины. Иду тихо и спокойно, загорелый, заплатанный рыбак, смотрю на военных людей с любопытством. Дальше — в прибрежные кусты, где прощаюсь с удочками; рыбу выпустил на волю раньше — такое ее счастье. Взобравшись на береговую кручу, сразу углубляюсь в лесную опушку, мимо которой лежит единственная на Москву проездная дорога. В пяти километрах есть деревушка избы в три-четыре, где один домик снят моими знакомыми. Правда, там же, рядом, в бывшем большом барском именье, летом живут общежительно семьи народных комиссаров Троцкого, Каменева, Дзержинского, главного палача, и именье окружено высокой кирпичной оградой — дачное гнездо предержащих властей. Но это хорошо, в таком месте искать не будут. Добравшись до деревушки, сажусь под домашний арест, чтобы выждать, какие вести придут из Москвы. Все-таки трудно сидеть в избе безвыходно в чудесную осеннюю пору, а в лесу, как нарочно, появились белые грибы — целые заросли, собирай хоть бельевыми корзинами. Выползаю с оглядкой на занятный спорт. На третий день узнаю, что часть арестованных еще в тюрьме, а часть выпущена на волю с предписанием готовиться к высылке за границу. Ни причин, ни обвинений; взяты люди, от политики далекие, «религиозные философы», ректор университета, профессор-финансист, профессор-астроном, инженер, агроном, несколько писателей, литературный критик — никакой между ними видимой связи, случайный любительский отбор. Взят, конечно, и мой сожитель, но он выпущен на свободу; он — московский профессор, из русских философов виднейший.

[*М. А. Осоргин.* Времена][16]

* * *

18 августа... Ночью звонок. Чекист! Обыск. Арест... Отвозят на грузовиках в знаменитую внутреннюю тюрьму ГПУ на Лубянке.

Поздней ночью — в комендатуре тюрьмы. Новый обыск. Ряд неожиданных встреч. Вопросы глазами:

— Как, и вы?

Много знакомых профессоров. Швыряют в дверь грязный, в подозрительных пятнах сенник и доски. Устраиваем себе ложе.

Тюрьма возбуждена — в одну ночь столько новых арестантов! Едва заснут, снова дверь открывается. Новый!

Шепчутся арестанты:

— Что-то происходит в Москве...

В эту ночь отвезли в тюрьму ряд профессоров, писателей и деятелей кооперации. В Москве арестовали человек сорок. В Петрограде и провинции — примерно столько же.

Программа Зиновьева приводилась в исполнение.

Тюремный режим внутренней тюрьмы ГПУ не раз описывался: содержание голодными, грубое обращение, лишение прогулок, умаление дневного света в камере, разрешение только один раз утром и один раз вечером, в назначаемое надзирателями время, пользоваться уборными и пр.

В одной камере со мной было девять арестантов; между ними профессор-философ Московского университета Н. А. Бердяев.

Ночью наша камера оглашается воплем:

— Погибаю! Поги-ба-аю!

Вскакиваем. Что такое?!

Снова неистовый крик не своим голосом...

По коридору, гремя оружием, бежит караул. Дверь поспешно открывается. Камера заливается светом.

— Николай Александрович, да проснитесь же...

— По-оги-бааю!

— Ничего подобного! Очнитесь!

Наконец наш профессор просыпается. Оглядывается, поворачивая недоумевающе взлохмаченную голову...

— Что случилось?

— Что... Да вы же во сне крик подняли!

— Я?! Разве?

Караул смеется. Надзиратель, прибежавший с караулом, старается быть строгим. Ищет жертву, на которой сорвать бы досаду... Искупительная жертва найдена:

— Снимите жилетку! Слышите? Немедленно снять жилетку!

Николай Александрович покорно снимает свой жилет. Караул уходит...

[*В. Стратонов.* Потеря Московским университетом свободы][17]

* * *

Переполненный зал. Цвет русской эмигрантской интеллигенции. И ее вожди — епископ Евлогий и Иосиф Гессен. Группы изгнанных из России профессоров, литераторов, публицистов.

На эстраде за столом появляются основатели и руководители открываемой в Берлине на средства Американского Союза христианской молодежи Религиозно-философской академии. Первым произносит речь Н. А. Бердяев. Эта речь является «исповеданием веры» всей организовавшейся вокруг Академии группы. Н. А. Бердяев начинает с обращения, от которого уже успело отвыкнуть русское ухо: «Ваше высокопреосвященство (поклон в сторону епископа Евлогия), милостивые государыни и милостивые государи!»...

Сущность доклада Н. А. Бердяева сводится к тому, что русская революция, как и все революции, лишена творческих элементов и является страшной болезнью, бунтом воли человеческой, стремящейся к самоутверждению и своеволию против воли божественной, которой должны покорно следовать как отдельные люди, так и целые народы. Русская революция и брожение, охватившее весь цивилизованный мир, раскрывают кризис всего гуманистического мировоззрения, характеризуемого как отпадение от первичного христианства и торжество «природного человека» над «духовным». Новая история свидетельствует о диалектическом развитии гуманизма в его противоположность, ибо без Бога нет и не может быть человека как существа, отличного от зверя. Ницше и Маркс — провозвестники гибели «серединного царства человечности» как на почве индивидуальной, так и в коллективе и глашатаи торжества нового, нечеловечного, Левиафана животности. В России, где гуманизм, не успев расцвести, обанкротился, кризис его был ускорен вследствие своеобразия русской психики, устремляющейся к крайностям Апокалипсиса или нигилизма. Великая заслуга большевизма в том, что он путем экспериментальным показал безысходность гуманистического миросозерцания. Не случайно вместо выношенного веками «Третьего Рима» в России — «Третий Интернационал», вместо царства Христа — царство внешне ему подобного Антихриста. Эмиграция в своих политических группировках зовет, в сущности, к торжеству того же гуманизма, только иными, более культурными методами. Необходимо, однако, вникнуть в глубь переживаемого цивилизованным человечеством духовного кризиса и обратиться к едино спасающему христианству. На этом пути могут встретиться и понять друг друга Запад и Восток, вдохновляемые принципом духовности. С этой точки зрения, закончил Н. А. Бердяев, быть может, не лишено особого смысла самое возникновение русской Религиозно-философской академии на территории Западной Европы.

Н. А. Бердяев — один из семи авторов известного сборника «Вехи», выпущенного после революции 1905 года и возвестившего о кризисе русской интеллигенции. Ныне, после октябрьской революции, кризис в концепции Н. А. Бердяева раздвинулся как по объему, так и по содержанию до пределов всеевропейских. Бердяев — крупный русский мыслитель. Тем более жутко было, до ужаса жутко, отметить в его блестящей по форме отвлеченной мистике роковые совпадения с идеологией врангелевских батюшек и реакционных эмигрантских пастырей, возглавляемых сидевшим вчера в первом ряду епископом Евлогием. Роковое совпадение!.

[Открытие Религиозно-философской академии][18]

* * *

В эти же дни П. Б. устроил — в квартире Н. А. Бердяева — совещание между приехавшими из России лицами и его единомышленниками по Белому движению. В числе участников совещания были — кроме П. В., Бердяева и меня — еще В. В. Шульгин, И. М. Биккерман, Г. А. Ландау, И. А. Ильин, А. С. Изгоев. П. Б. открыл совещание характерными для его умонастроения словами: узнав, что прибывшие только что из Советской России друзья не понимают значения Белого движения, он счел необходимым свести их с деятелями этого движения, чтобы постараться устранить возникшее недоразумение. Я сразу же заметил ему, что считаю искусственным и нецелесообразным такое сужение нашей беседы; Белое движение, как бы к нему ни относиться, есть только средство, а не цель; встретившись после долгой разлуки, в течение которой мы имели разный опыт этих бурных лет, мы, естественно, должны были поделиться мнениями о судьбе России в смысле совершившегося в ней. Фактически разговор пошел все же по руслу оценки Белого движения. И. А. Ильин — один из немногих, прибывших из России, безусловных приверженцев Белого движения — произнес, по своему обыкновению, красивую патетическую речь; он восхвалял моральную красоту Белого движения как борьбы за право «умирать за родину» (имея в виду борьбу против пораженчества большевизма в немецко-русской войне). П. Б. сразу загорелся от этих слов; он признал себя «потрясенным ими», и этим признанием и указанием на моральную правоту защищаемого дела исчерпывалось то, что он имел нам сказать. А. С. Изгоев и я снова развили наши соображения

о более глубоких причинах обнаружившейся неудачи Белого движения. Разговор принял драматический характер с бурного вмешательства в него Н. А. Бердяева, который со страстным возбуждением и в очень резкой форме начал упрекать сторонников Белого движения в «безбожии» и «материализме» — именно в том, что они возлагают все свои надежды на внешнее, насильственное ниспровержение большевизма, не учитывая его духовных источников и не понимая, что он может быть преодолен только медленным внутренним процессом религиозного покаяния и духовного возрождения русского народа. Меня поразила реакция П. Б. на это выступление Н. А. Бердяева. Оно его, конечно, тоже не переубедило, и он даже пренебрежительно отозвался об одном московском «старце», мнение которого Бердяев привел в подтверждение своей мысли. Но вместо того чтобы поднять брошенный ему вызов и отвечать на него, как это было бы для него естественно, той же страстной полемикой, он вдруг подошел к расхаживающему в возбуждении по комнате Бердяеву, рбнял его и стал успокаивать. В этом сказалась обычная, знакомая мне широта и любовная мягкость его натуры, так трогательно-прекрасно сочетавшаяся с необычайной твердостью и фанатизмом морального направления воли. Потом Бердяев говорил мне, что по окончании собрания П. Б. и он еще чуть ли не всю ночь пробродили по улицам Берлина, в страстном споре. (С Бердяевым, который вскоре «полевел» и вернулся, хотя и с религиозным обоснованием, к своему юношескому увлечению социализмом, П. Б. потом совсем разошелся; лишь незадолго до кончины П. Б., как он мне писал, снова «дружески встретился с ним».)

[*С. Л. Франк.* Биография П. Б. Струве][19]

* * *

Идея «Христианского движения» — объединение русской молодежи вокруг Церкви. В эмиграции во главе религиозно настроенной молодежи встал В. В. Зеньковский, он и был инициатором «Движения»...

В Сербии «Христианское движение» в русской среде большого развития не получило, и Зеньковский перебрался в Париж. Во Франции еще до его переезда возникло несколько религиозных кружков молодежи. Размеры «Движения» в то время были еще весьма скромные... Расцвет его связан с приездом В. В. Зеньковского.

В особняке на бульваре Монпарнас № 10, предоставленном нам YMCA, организовался центр «Движения», и русская молодежь туда устремилась. Загорелась творческая работа, преследовавшая высокую цель — христианизацию молодежи, а через ее посредничество и русское общество...

Сколько прекрасных страниц в эмигрантской истории «Движения»! К сожалению, не смогли удержаться на той религиозной высоте, которой достигли. Замешалась политика, в здоровый организм проник яд политических разногласий. Я обвиняю Н. А. Бердяева. Он стал заострять политический вопрос, проводить четкую социалистическую линию, старался склонить умы к принятию левых политических лозунгов. «Довольно кланялись вельможам, поклонимся пролетариату...» — подобные безответственные фразы привели к тому, что молодежь, которая не забыла еще обид большевизма, у которой не изгладились из памяти ужасы насилия и преследований родных и близких, оказала энергичное противодействие, и в результате мир и единодушие среди «движенцев» исчезли. Этот разлад до сих пор еще не изжит. «Левые» (группа Пьянова и м<атери> Марии — последователей и учеников Бердяева) обвиняют «правых» в непонимании советской действительности, «нового советского человека», в нежелании примириться с советским отечеством и закапывать ров между прошлым и настоящим. «Правые» травили «левых»: вы не учите национализму, вы предаете Россию, вы готовы подать руку гонителям Церкви...

[Церковь «Христианского движения»][20]

Г. П. Федотов

ЖУРНАЛ «ПУТЬ» (ПАРИЖ) *
(Рецензия)

8, последний вышедший номер «Пути», ни в каком смысле не является юбилейным. Десятилетие свое журнал отметил в 1935 году. Нет никаких как будто бы внешних оснований для чествования. Однако «Современные записки» так редко имели случай касаться деятельности своего почтенного собрата, а его

* Орган русской религиозной мысли, изд. Религиозно-философской академии.

заслуги перед русской культурой так велики, что лучше поздно, чем никогда. Платим в этих строках наш старый и общий долг.

«Путь» читают очень многие, но пишут о нем очень мало. Религиозные темы у нас все еще считаются слишком «специальными», хотя огромное большинство эмиграции устройством новых храмов и приходов подчеркивает свою связанность с Церковью. Те популярные церковные листки, которые откликаются на «Путь», не могут обсуждать поднимаемые ими проблемы на должной высоте. Говорить о них, по существу, можно только в самом «Пути». И он остается в одиночестве, для него скорее печальном, чем блестящем.

А между тем думается, что когда настанет время подводить итоги тому, что было продумано и создано в эмиграции, что она принесла в дар России, журналу «Путь» (и тесно связанному с ним издательству) будет отведено одно из самых почетных мест. «Путь» обслуживает тот участок культурного фронта, который начисто обнажен в СССР. Если религия там не умерла, то религиозная мысль лишена всяких средств <для> своего выражения. Как часть национальной культуры она просто не существует.

Эта единственность «Пути», как русского религиозно-философского журнала, обязывает редактора к большим жертвам. Н. А. Бердяев не может вести его как орган одного, своего, направления. Он морально обязан давать на его страницах приют всем религиозным изгнанникам, как бы далека и чужда для него ни была их позиция. Отсюда неизбежная эклектичность «Пути» — та широта, которая отчасти придает ему характер «Архива» (в немецком литературном смысле: «Архив русской религиозной мысли»). Отсюда и упреки некоторых любителей литературной остроты в том, что «Путь» скучен. В прямом смысле этого слова упрек не верен. В каждом номере «Пути» найдется достаточно острых — иногда слишком острых — статей и отзывов. Но всегда имеется и пресноватый солидный «материал», который имеет свою научную ценность, который должен быть напечатан и которому негде найти места, кроме «Пути».

О широте «Пути» свидетельствует хотя бы тот факт, что он не объявляет себя ни православным, ни даже христианским журналом. В нем пишут и инославные, католики и протестанты, пишут иногда и евреи, и антропософы или внеконфессиональные мыслители (Л. Шестов). Однако подавляющее число статей принадлежит православным. Остальные авторы являют-

ся скорее гостями «Пути». Если таков бесспорный факт, то объяснение ему следует искать не в пристрастии, хотя бы и вполне законном, редактора, но в объективном состоянии русской культуры. Русская религиозная мысль, в большинстве своем внеконфессиональная в начале века, уже ко времени мировой войны влилась в церковное православное русло, хотя и сохраняла различную окраску в зависимости от своих истоков. «Путь» отражает все эти течения в достаточной широте: от Булгакова до Бердяева, постоянных участников журнала. Хотя эти два имени исторической судьбой постоянно связываются в общественном мнении, но они выражают полюсы религиозной мысли, не одной русской. В послевоенном «Пути» религиозно-философские, в разном смысле радикальные течения, связанные с прошлым интеллигенции, соединились с более консервативными и чисто богословскими работами, которые раньше находили себе место на страницах ныне не существующих академических богословских журналов. К сожалению, специальные научно-богословские работы, по весьма понятным причинам, не могут рассчитывать на гостеприимство «Пути», и этот пробел в нашей зарубежной литературе остается незаполненным.

Может казаться, что «Путь» недостаточно внимателен к консервативным направлениям русского богословия. Сам Н. А. Бердяев в юбилейном (к десятилетию) № 49 «Пути», говоря о широте своего журнала, сделал оговорку: «Исключены были представители явно обскурантских, враждебных мысли и творчеству направлений, которые имеют за собой сочувствующую часть эмигрантской массы». В действительности ограничение это едва ли имеет реальное значение. Как бы ни были распространены обскурантские настроения, они почти неспособны у нас принимать форму мысли и, следовательно, претендовать на место в культуре. Они скорее отрицают культуру, философию, богословие — и потому не имеют никакого общего языка с «Путем».

До сих пор мы говорили о «Пути» — архиве. Но есть и другой «Путь» — боевой орган редактора. Их соединение под одной обложкой — дело печальной необходимости. Оно разрушает литературный стиль журнала, но с этим приходится мириться. Как орган Н. А. Бердяева «Путь» служит не столько пропаганде его личной философии, сколько страстной борьбе за свободу мысли. Он защищает то, что в наша дни наиболее угрожаемо и беззащитно во всех странах, и даже в мнимо свободной эмиграции. Когда где-нибудь (в пределах русского ду-

ховного мира, конечно) совершается покушение, теоретическое или практическое, на свободу мысли, Н. А. Бердяев разит беспощадно, давая полную волю своему темпераменту борца. Тут забываются все самоограничения, налагаемые на себя редактором. Философ, не богослов, в такие минуты Н. А. Бердяев способен наговорить вещей, которые, в глазах иных, ставят его вне Церкви. Но и здесь он выполняет необходимую церковную работу. Таковы его памятные выступления по поводу осуждения о. Сергия Булгакова московским митрополитом. Соединял бойца и объективного редактора в одном лице, Н. А. Бердяев вынужден предоставлять страницы «Пути» для полемики против него самого, приводя в отчаяние всякого любителя классификаций, который еще не потерял надежды дать его журналу формальное определение. Но эта внутренняя полемика на страницах «Пути», показатель повышенной температуры в церковной среде эмиграции, сообщает журналу настоящую актуальность. В нем явственно бьется пульс жизни. «Путь» не только архив, но и поле битвы идей[21].

Б. К. Зайцев

БЕРДЯЕВ

Так давно все это было, а все-таки было. Петербург начала века, журнал «Вопросы жизни», огромная квартира, где обитал при редакции приятель мой Георгий Чулков — вроде редактора. Жил там и худенький Ремизов, в очках, уже тогда слегка горбившийся, волосы несколько взъерошенные — секретарь редакции. Издатель журнала — скромный меценат Жуковский. Главными тузами считались Булгаков (еще не священник) и Бердяев, только что начинавший, но сразу обративший на себя внимание.

Мы с женой, наезжая из Москвы, останавливались у Чулковых (недавно скончалась и Надежда Григорьевна Чулкова, супруга его — Царство Небесное!).

Георгий тогда кипел, действовал, проповедовал вместе с Вячеславом Ивановым свой мистический анархизм (позже пришел просто к христианству).

Вот в этих «Вопросах жизни», где и сам я сотрудничал, встретились мы впервые с Бердяевым и его женой Лидией Юдифовной. Было это в 1906 году, в памяти удержалось первое впечатление: большая комната, вроде гостиной, в кресле сидит

красивый человек с темными кудрями, горячо разглагольствует и по временам (нервный тик) широко раскрывает рот, высовывая язык. Никогда ни у кого больше не видал я такого. Очень необычно и, быть может, похоже даже на некую дантовскую казнь, но странное дело — меня не смущал нисколько этот удивительный и равномерно-вечный жест. Позже я так привык, что и не замечал вовсе. (Не знаю, как относился к этому сам Николай Александрович: может быть, считал знаком некой кары).

Бердяев был щеголеват, носил галстуки бабочкой, веселых цветов, говорил много, пылко, в нем сразу чувствовался южанин — это не наш, орловский или калужский, человек. (И в речи юг: проблэма, сэрдце, станьция). В общем, облик выдающийся. Бурный и вечно кипящий, В молодости я немало его читал, и в развитии моем внутреннем он роль сыграл — христианский философ линии Владимира Соловьева, но другого темперамента, уж очень нервен и в какой-то мере деспотичен (хотя стоял за свободу). Странным образом деспотизм сквозил в самой фразе писания его. Фразы — заявления, почти предписания. Повторяю, имел он на меня влияние как философ. Как *писатель* никогда близок не был. Слишком для меня барабан. Все повелительно и однообразно. И никакого словесного разнообразия. Таких писателей легко переводить, они выходят хорошо на иностранных языках.

В нем была и французская кровь — кажется, довольно отдаленных предков. А отец его был барин южнорусских краев, от него, думаю, Николай Александрович наследовал вспыльчивость: помню, рассказывали, что отец этот вскипел раз на какого-то монаха, погнался за ним и чуть не прибил палкой. (Монахов-то и Н. А. не любил. Но не бил. И к детям был равнодушен).

Лента развертывается. И вот Бердяевы уже в Москве. В нашей Москве и оседают. Даже оказываются близкими нашими соседями. Из тех двух комнат, что снимаем мы на Сивцевом Вражке в большой квартире сестры моей жены, виден через забор дворик дома Бердяевых, а жил некогда тут Герцен — все это недалеко от Арбата, места Москвы дворянско-литературно-художественной.

Теперь Бердяевы занимают нижний этаж дома герценовского, Николай Александрович пишет свои философии, устраивает собрания, чтения, кипятится, спорит, помахивая темными

кудрями, картинно закидывает их назад, иногда заразительно и весело хохочет (смех у него был приятный, веселый и простодушный, даже нечто детское появлялось на этом бурном лице).

Иногда заходит к нам Лидия Юдифовна — редкостный профиль и по красоте редкостные глаза. Полная противоположность мужу: он православный, может быть, с некоторыми своими «уклонами», она — ортодоксальная католичка. Облик особенный, среди интеллигенток наших редкий, ни на кого не похожий. Католический фанатизм! Мало подходит для русской женщины (хотя примеры бывали: Зинаида Волконская).

Однажды, спускаясь с нами с крыльца, вдруг остановилась, посмотрела на мою жену своими прекрасными, прозрачно-зеленоватыми глазами сфинкса и сказала: «Я за догмат непорочного зачатия на смерть пойду!»

Какие мы с женой богословы? Мы и не задевали никого, и никто этого догмата не обижал, но у нее был действительно такой вид, будто вблизи разведен уже костер для сожжения верящих в непорочное зачатие.

Николай Александрович мог приходить в ярость, мог хохотать, но этого тайного, тихого фанатизма в нем не было.

Много позже, уже в начале революции, запомнилась мне сценка в его же квартире, там же. Было довольно много народу, довольно пестрого. Затесался и большевик один, Аксенов. Что-то говорили, спорили, Д. Кузьмин-Караваев и жена моя коршунами налетали на этого Аксенова, он стал отступать к выходу, но спор продолжался и в прихожей. Ругали они его ужасно. Николай Александрович стоял в дверях и весело улыбался. Когда Аксенов ухватил свою фуражку и поскорей стал удирать, Бердяев захохотал совсем радостно.

— Ты с ума сошла, — шептал я жене, — ведь он донести может. Подводишь Николая Александровича.

Но тогда можно еще было выкидывать такие штуки. Сами большевики иной раз как бы стеснялись. (У нас был знакомый большевик Вуль, мы тоже его ругали, как хотели. Он терпел, даже как бы извинялся. Позже свои же его и расстреляли.)

И вот в полном ходу революция. Тут мы с Бердяевым гораздо чаще встречались — и в правлении Союза писателей (не коммунистического), и в Книжной лавке писателей — это была маленькая кооперация, независимая от правительства.

Мы стояли за прилавками, торговали книгами. Осоргин, проф. Дживелегов, Бердяев, я, Грифцов.

Дело шло хорошо. Мы скупали книги у одних, продавали другим. Осоргин, Грифцов занимались коммерческой частью. Мы с Бердяевым были «так себе», в сущности, мало нужные, во всяком случае, не деловые. Покорно доставали с полок книги, редко знали цену, спрашивали Палладу, красивую нашу кассиршу, она была вроде «хозяйки гостиницы», все знала и все умела. (Жива ли сейчас эта Елена Александровна или скончала дни свои в каком-нибудь концлагере, а то и просто в Москве? Если да, то мир тени ее!)

Мы жили дружно, по-товарищески. Но вот в этой самой лавке довелось мне видеть раз огненность Бердяева.

Кроме нижнего помещения, была у нас и наверху комнатка, и даже нечто вроде галерейки с книгами, напоминавшей хоры в залах старых домов.

Раз рылся я там в чем-то, искал книгу, что ли, вдруг снизу раздался громовой вопль Бердяева. Что такое? Перегнулся через решетку, вижу — Николай Александрович, багровый, кричит неистово на Дживелегова, а тот пятится, что-то бормочет смущенно... Проснулась кровь отцовская. Никаким монахом Дживелегов не был, ненавидеть его совсем не за что, но Бердяеву только недоставало костыля, чтобы получилось «action directe».

Оказалось, «Карпыч» сказал что-то игриво-обидное, но пустяки, конечно. Бердяев же взбеленился. Дживелегов поднялся ко мне на вышку несколько бледный.

— Ну и характерец...

А через четверть часа взошел и Бердяев, уже успокоившийся, смущенный.

— Простите меня, Алексей Карпович, я виноват перед Вами...

Это в его духе. Натура прямая и благородная, иногда меры не знающая.

Он перед этим написал книгу «Философия неравенства», против коммунизма и уравниловки, в защиту свободы и вольного человека (но никак не в защиту золотого тельца и угнетения человека человеком) Она печаталась частью в «Народоправстве», журнале Чулкова в Москве, в самом начале революции, когда такие вещи еще проходили. Книга — памфлет, написана с такой яростью и темпераментом, которые одушевляли, даже поднимали дарование литературное: уж очень все собственной кровью написано. Замечательная книга (позже он почему-то ее стеснялся)... Думаю, в позднейшей его европейской славе она не участвовала, для европейского среднелевого интеллигента слишком бешеная).

Революция шла, и мы куда-то шли. Разносил ветер кучу писателей российских по лицу Европы. Бердяев попал в группу высланных за границу в 22-м году, я с семьей по болезни был выпущен в Берлин, и вот снова мы встретились, под иным уже небом. Не только что встретились, а целое лето 23-го года прожили в одном доме, в Лаврове, близ Штральзунда (на Балтийском море). В одном этаже С. Л. Франк с семьей, в другом — Бердяев с Лидией Юдифовной, в нижнем — я с женой и дочерью. Так что над головами у нас гнездились звезды философии. С этими звездами жили мы вполне мирно и дружески. С Николаем Александровичем ходили иногда в курзал, я пил пиво, а Бердяев с моей женой разглядывали танцующих немцев, немок, хохотали, веселились не помню уж из-за чего. (Странная вещь: Бердяев вспоминается очень часто веселым!)

Наверху сочинялись философии, внизу я готовил чтение о русской литературе (да и наверху, наверно, готовились: всех нас пригласил в Рим читать в Institute per Europa Orientale проф. Этторе Ло Гатто — каждого по специальности).

Той осенью оказался в Риме как бы съезд русских — Вышеславцев, Муратов, Чупров (младший, сын профессора, тоже экономист), Бердяев, Франк, я — каждый выступал перед публикой римской по своей части (по-французски и итальянски).

Италия мелькнула перед нами видением, как всегда, для меня блаженным, но прочно, «навеки», поглотил нас Париж — почти всех тех участников римских бдений. История, страшные волны ее, проносились над нашими головами в Париже. Николай Александрович обосновался в Кламаре, Вышеславцев, Осоргин, я, Муратов — в самом Париже.

Тут видели мы войну, нашествие иноплеменных, поражение сперва одних, потом других, появление советских военных как победителей — все, все, как полагается...

Эмиграция же пережила некое смятение, некие увлечения, несбыточные надежды.

С Бердяевым произошло тоже странное: и немолод он был, и революцию вместе с нами пережил, и «Философию неравенства» написал, и свободу, достоинство и самостоятельность человека высочайше ценил... — и вдруг седеющий благородный лев вообразил, что вот теперь-то, после победоносной войны,

прежние волки обратятся в овечек. Что общего у Бердяева со Сталиным? А однако в Союзе советских патриотов он под портретом Сталина читал, в советской парижской газете печатался, эмигрантам брать советские паспорта советовал, вел разные переговоры с Богомоловым — кажется, считался у «них» почти своим.

В Россию, однако, не поехал. Но в доме у него в Кламаре чуть не все просоветское тогдашнего Парижа.

Да, это были не времена Лавки писателей в Москве и «одиночества и свободы». Одиночество было у тех, кто не ездил по советским посольствам, но и свобода осталась за ними.

Ты царь. Живи один. Дорогою свободной
Иди, куда влечет тебя свободный ум...

Мы с женой не бывали больше у Бердяевых. (Любопытно, что и Лидия Юдифовна никак не уступила: к коммунизму осталась непримиримой. И вот, если бы попала в тогдашнюю Россию, вполне могла бы принять венец мученический за непорочное зачатие. Слава богу, не поехала.)

Здоровье Николая Александровича сдало — последствия давнего диабета.

Наша последняя встреча была грустной. Мы с женой шли по улице Кламара — навстречу похудевший, несколько сгорбленный и совсем не картинно-бурный Бердяев. Увидев нас, как-то прояснел, нечто давнее, от хороших времен Сивцева Вражка, Прерова, появилось в улыбке. Подошел, будто как прежде.

Нет, прежнего не воротишь! Жена холодно, отдаленно подала ему руку — да, это не Москва, не взморье немецкое с пляшущими немцами.

Он понял. Сразу потух. Разговора не вышло никакого. Поздоровались на улице малознакомые люди, побрели каждый в свою сторону. Может быть, тик сильней дергал его губы. Может быть, и еще больше он сгорбился. Может быть, мы могли быть мягче с ним. (Но так кажется издалека! Тогда слишком все было остро. Он слишком был с «победителями». Тогда трудно было быть равнодушным).

В Россию он не попал. Книги его под полным запретом. Я думаю! Очень он им подходящ![22]

* * *

Обычно по воскресеньям у нас собирались друзья Николая Александровича. Бывали не только французы, англичане и американцы, но и японцы, китайцы, индусы. В воскресенье 21 марта 1948 года собрание было особенно многочисленно. Н. А. был особенно оживлен. Мы говорили о проблеме зла. Поздно вечером, когда все разошлись, Н. А. сказал мне, что очень утомился. Но, несмотря на усталость, за ужином он продолжал говорить о проблеме зла — вопрос, который мучил его всю жизнь.

На следующий день утром, когда я вошла в его кабинет, Н. А. сказал мне, что он не спал всю ночь, задыхался и очень страдал от спазм во всем теле. Утомленный, осунувшийся, он спустился вниз, в нашу маленькую столовую. За утренним кофе он сказал: «Знаете, Женя, у меня совершенно созрел план новой книги (он только что, две недели тому назад, закончил «Царство Духа и царство Кесаря»). Я хочу писать книгу о новой мистике. Все главы я уже распределил. В первой главе я буду говорить о том, что в основе мира Тело и Кровь Христа». Я хотела рассказать, как мне открывается мистический опыт, но Н. А. меня прервал: «Не будем говорить об этом. Когда я начинаю писать новую книгу, я не люблю говорить о ней, даже читать книги, в которых затрагиваются те же вопросы. Мир как бы перестает существовать для меня, я весь погружаюсь в раскрывающуюся во мне глубину». Я посмотрела на его побледневшее лицо и решила сегодня же позвать доктора, который жил в Кламаре и всегда лечил Н. А. Доктор приехал вечером. Н. А. провел весь день как обычно: писал, читал. Эти дни он мне говорил, что с каким-то особенным вниманием читает Библию. Доктор ничего серьезного не нашел. Небольшое ослабление сердца. И сказал, что приедет через несколько дней.

На следующий день, день смерти, Н. А. спустился к утреннему кофе и на мой вопрос, как он себя чувствует, ответил: «Очень хорошо. Гораздо лучше...» Все утро он писал в своем кабинете. За завтраком мы обсуждали самые разнообразные вопросы. Н. А. говорил с необыкновенным волнением. Меня это как-то тревожило. Обычно после завтрака он поднимался к себе, работал и после трех часов ложился отдохнуть. За чаем он сказал мне, что чувствует себя немного хуже, но, несмотря на это, ушел работать. Было около пяти часов. Я была внизу и услышала его слабый голос: «Женя, мне очень плохо». Я поднялась по лестнице, вошла в кабинет. Он сидел в кресле у

письменного стола. Голова была закинута назад, лицо бледнело. Он тяжело дышал. Я прикоснулась к его руке. Пульса не было. Дыхание прекратилось...

Приехавший доктор констатировал смерть от разрыва сердца.

[*Е. Ю. Рапп.* Смерть][23]

* * *

Горестная весть о внезапной кончине Николая Александровича Бердяева, последовавшей в понедельник 22 марта, мгновенно облетела весь русский Париж.

Парижское радио известило французских слушателей о смерти русского мыслителя во вторник (одновременно о кончине Н. А. Бердяева было передано по лондонскому, женевскому, амстердамскому радио). Во французских, английских, швейцарских газетах уже на другой день после смерти Н. А. появились заметки, статьи и некрологи, посвященные памяти умершего.

В пятницу, к трем часам дня, на отпевание в небольшой особняк на улицу Каменной Мельницы в Кламар (где безвыездно прожил в течение двадцати пяти лет Н. А. Бердяев) начали стекаться друзья покойного, его ученики и почитатели, представители французского литературного и ученого мира, весь цвет русского культурного Парижа.

Комната, в которой установлен гроб, быстро переполняется. Присутствующие — около двухсот-двухсот пятидесяти человек — теснятся в небольшом садике, окружающем домик Н. А., и даже на улице.

Чин отпевания совершается настоятелем Трехсвятительского Подворья архимандритом Николаем Ереминым (покойный Н. А. Бердяев был одним из основателей этого православного центра русского Парижа). Прекрасно поет хор под управлением С. А. Родионова. О. Николаю сослужат настоятель Ванвской церкви о. Сергий Шевич (с часа кончины служивший несколько панихид у гроба покойного), игумен Серафим, о. Андрей Сергеенко, о. Евграф Ковалевский. Последний произнес краткое слово об умершем.

— Покойный, — говорит о. Евграф, — будучи до мозга костей русским человеком, духовно крепко связанным с Россией, являлся в то же время мыслителем вселенским. Его земной миссией было звать мир к утверждению правды во Христе. Он всегда и без уклонов шел прямым путем к истине... После отпе-

вания улица перед домом Н. А. Бердяева переполняется народом. На катафалке, запряженном парой облеченных в траурные попоны лошадей, устанавливается гроб, утопающий в цветах (среди многочисленных венков от русских организаций и друзей покойного запоминается венок от французских почитателей с надписью «Au plus grand penseur chrétien»). Похоронная процессия медленно двигается в довольно продолжительный путь (от квартиры Н. А. Бердяева до кламарского кладбища — около получаса ходьбы).

Здесь — на живописном и хорошо знакомом русским кламарцам кладбище — гроб опускается в фамильный склеп, где уже покоится жена покойного философа — Л. Ю. Бердяева.

Погребение заканчивается в шестом часу вечера, но многие остаются еще на кладбище, у свежей могилы.

[*Б. Б.* Похороны][24]

* * *

Многие церковные люди говорили и говорят: «Бердяев жил вне церкви». Его книги для церкви неприемлемы. Гораздо менее его религиозные люди приглашались занять кафедры в духовных академиях. Бердяева там всегда избегали. Но Бердяев был глубоко религиозный человек. Он был совершенно послушен церкви во всех таинствах и обрядах.

Менее всего его можно назвать сектантом. Сектант прежде всего желает разделиться с церковью, с фанатизмом отстаивает «свое». Бердяев никогда не дорожил ни своими словами, ни мыслями. Он их бросал и часто к ним не возвращался: «Я не люблю уже раз мною произнесенного», — часто говаривал он. Отказывался иногда даже от прежних книг. Одно только его постоянно занимало и жило в сердце: найти новые убедительные доводы, чтобы доказать всему миру: у всех у нас одна дорога — религиозное возрождение.

Бердяев никому не навязывал церкви, но так видел его весь читающий его мир: стоя на высочайшей паперти православного храма, молча простирал он руки: сюда, сюда, сюда!

Однажды перед первой войной, в домашнем кругу, Бердяев рассказал свой сон. Следует заметить: Бердяев, конечно, был вовсе не суеверен. Но бывают сны — как видение, как вышнее утешение, как ободрение в тяжком пути.

«Я стоял на большой площади, где заседал церковный собор. Стал искать и себе место, но сколько ни ходил, не мог най-

ти. В каком-то отчаянии я полез на возвышенность, окружавшую площадь. Лез долго, устал до изнеможения, окровавил ноги и руки. И достигши, наконец, вершины увидел крест с распятым Христом. В крайнем изнеможении я упал к его ногам».

Этот сон повторялся потом несколько раз. Незадолго до смерти Бердяев тоже рассказал мне виденный им сон:

«Я сидел в купе экспресса, мчащегося в Россию. Уже виднелись русские поля. Вдруг я оглянулся. Тут же в купе, в двух шагах от меня, стоял Иисус Христос в белой одежде... И я проснулся».

[*П. К. Иванов.* Два сна Бердяева][25]

II

PRO ET CONTRA

Разве дело пророков, искавших последних истин, не было бесплодным, ненужным делом? Разве жизнь считалась с ними? Жизнь шла своим чередом, и голоса пророков были, есть и будут голосами вопиющих в пустыне. Ибо то, что они видят, что они знают, — не может быть доказано и доказательству не подлежит. Пророки были всегда уединенными, оторванными, отрезанными, бессильными в своей замкнутой гордости людьми. Пророки — это короли без армии. При всей своей любви к подданным — они для них ничего не могу сделать, ибо подданные чтут только королей, обладающих крупной военной силой. И — да будет так!

Лев Шестов

Христос же пришел на землю ради спасения всех. И даже больше — ради несчастных и угнетенных. Христианский Бог —это Бог всех людей на планете. Я думаю, что идея спасения — спасения всех — важнейшая из идей христианства. Именно она вполне современна и необходима в наше многотрудное время. Более того, 2000 лет назад она была высказана слишком рано. И по-настоящему не была осознана. Объединенная с новыми знаниями, с современным представлением о мире, она может оказать важное влияние на судьбы человечества сегодня, в наш сложный период переустройства человеческой жизни на планете.

Н. Моисеенко

П. Б. СТРУВЕ

Предисловие к книге Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском» *

Nur allein ein Mensch
Vermag das Unmögliche.
Er unterscheidet,
Wählet und richtet;
Er kann dem Augenblick
Dauer verleihen.

Goethe **

С чувством большого удовлетворения я прочел предлагаемую читателю книгу Н. А. Бердяева. Прежде всего она знаменует собой в нашем направлении умственную жизнь и критическое движение, противополагающиеся духовной смерти и догматическому застою. Но у автора ценна не одна только критическая мысль: у него с критической мыслью стройно сочетаются и душевный подъем, рождающий веру, и энтузиазм. В силу этого счастливого сочетания критика не осуждена на практическое бесплодие, не сверлит душу и не разрушает ее энергии, а порыв веры и энтузиазма не слепит умственного взора. В предлагаемой книге то практическое направление, появ-

* СПб.: Изд. О. Н. Поповой, 1901.

** Только для человека
Возможно невозможное.
Он различает,
Избирает и направляет;
Он может мгновение
Превратить в вечность.

Гете

ление которого в России относится к 90-м годам, составляя самый крупный шаг в умственно-общественной жизни этого десятилетия, совершенно открыто и решительно делает поворот к философскому идеализму и вступает, таким образом, в союз с духовными силами, которые до сих пор лишь по историческому недоразумению считались ему враждебными. Этот поворот обозначился довольно давно, но в книге Н. А. Бердяева он впервые получает более или менее законченное и сосредоточенное выражение[1]. Каковы бы ни были недостатки этого и других предшествовавших и последующих трудов в том же духе, их историческое значение несомненно для того, кто верит в зиждущую силу философского идеализма и ценит союз с ним.

Я знаю, что найдутся лица, которые скажут, что утверждаемый мною и подчеркиваемый союз не представляет ничего нового, что он уже осуществлен благодаря усвоению марксизмом идей Гегеля, и в частности его диалектики. Здесь перед нами недоразумение, упорно продолжающее жить в головах многих друзей и врагов нашего направления, одна из тех традиционных Gedankenlosigkeiten *, которые по наследству переходят от одних умов к другим, не имея за собою ничего, кроме давности. В гегелевской философии несомненно был огромный запас идеализма, но в том, что у Гегеля под именем диалектики взяли Маркс и Энгельс, не было ни капли идеализма — поэтому совершенно правильно название диалектического материализма для их философского миросозерцания. Если угодно, в нем можно видеть и спинозизм; несомненно, что всякий метафизический материализм должен напоминать спинозизм, у которого с материализмом общемонистическое и механическое истолкование мирового целого. Но спинозизм вовсе не есть идеализм, хотя исторически он явился одной из исходных точек для идеалистических построений Шеллинга и Гегеля.

Маркс и Энгельс были в философском отношении настоящими материалистами. Как все материалисты, они постоянно колебались между метафизикой и позитивизмом, возводя данные положительной науки в метафизические принципы, вводя эти принципы вновь в положительное исследование или, точнее, толкуя в их смысле результаты последнего. Так, эмпирическая эволюция превращалась у них на высших ступенях их отвлечений в метафизическую диалектику, чтобы затем снова войти в положительное исследование как принцип истолкования эмпирических данных. Но так как метафизические элементы как

---

* Бессмысленностей (*нем.*). — перевод составителя, дальше *А. Е.*

материализма, так и диалектики крайне скудны, то позитивное содержание, даваемое научным исследованием, всегда подавляет их у Маркса. Метафизическая рамка непропорционально узка сравнительно с заключенным в нее широким позитивным содержанием. Г. Михайловский уже давно справедливо заметил, что гегелианская диалектика есть только «тяжелая, ненужная и неуклюжая крышка» на научном творении Маркса. Еще любопытнее и ценнее суждение одного настоящего философа, едва ли не самого последовательного и глубокого из всех немецких критических позитивистов. Эрнст Лаас, указывая в 1879 году на малоизвестное в то время полемическое сочинение Энгельса против Дюринга как на удачное опровержение онтологического априоризма последнего, писал: «В настоящее время такие смены категорий в гегелевском роде, как, например, превращение в свою противоположность, переход качества в количество (или наоборот), отрицание отрицания, вряд ли применяются иначе, чем в качестве удобных и легко запоминаемых обозначений действительно или мнимо закономерных естественных или исторических процессов» [2].

Имея в виду опять-таки Энгельса и указывая, как Гегель вытравил из идеалистической метафизики резкое платоновское и кантовское противоположение чувственности как пассивного элемента и разума как элемента активного, Лаас* прибавляет: «Не случайно поэтому, что со времени появления работ Дарвина некоторым гегелианцам стало совершенно легко постепенно довести принципы их учителя до полного сходства с новой эволюционной теорией».

Для Лааса как позитивиста a outrance** самым привлекательным в Энгельсовой критике Дюринга являлось полное подчинение гегелианства, из которого «исходило духовное развитие самого критика» (т. е. Энгельса),— эмпиризму или позитивизму, иными словами, полное поглощение последним идеалистических и метафизических мотивов***. На самом деле в марксизме диалектический материализм в смысле философского учения, а не простого обозначения некоторых социологических обобщений, есть довольно убогая метафизическая надстройка над превосходным для своего времени позитивно-научным зда-

---

* *Laas Ernst*. Idealismus und Positivismus. Eine kritische Auseinandersetzung. Erster, allgremeiner und grundlegender Theil. Berlin, 1879. S. 164—165.

** до крайности (*фр.*). — *А. Е.*

*** *Laas Ernst*. Idealismus und Positivismus... S. 147.

нием. В этой философской надстройке нет совершенно никаких идеалистических элементов, и потому тем, кто захочет с положительно-научным и с практически-политическим содержанием учения Маркса сочетать философский идеализм, с этой надстройкой нечего делать, в ней нечего искать. Она вся целиком должна пойти на слом, чтобы уступить место другому «венцу». Самое же здание должно быть совокупными усилиями отчасти перестроено и обновлено, отчасти послужить лишь хорошим строительным материалом для новых сооружений.

Вольтман в своей книге «Der historische Materialismus» * делает совершенно несостоятельную попытку доказать, что Маркс является в философском отношении истинным продолжателем немецкой идеалистической философии, и в частности ее основоположника Канта [3]. Впрочем, настоящих доказательств этого изумительного тезиса, провозглашаемого в предисловии (с. V—VI), Вольтман не приводит, заменяя их компилятивным и неинтересным изложением идей Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, за которым следует такое же изложение Фейербаха и Маркса и собственные, крайне путаные рассуждения. Критический марксизм несомненно компрометируется такими некритическими трудами и заявлениями. Для Вольтмана характерно, что он в совершенно непереваренном виде извергает перед своими читателями исторического Канта со всеми его противоречиями и со всей его схоластической систематикой и затем этого Канта часто механически связывает с Марксом. Неокантианская литература Вольтману, по-видимому, совершенно незнакома. Иначе он счел бы, по крайней мере, нужным посчитаться с той критикой кантовской концепции «вещи в себе», с которой неокантианство в лице Либмана («Kant und die Epigogen»),выступило еще в 1865 году [4]. Между тем Вольтман считает «вещь в себе» верхом Кантовой мудрости. К Канту он относится даже менее критически, чем к Марксу. Намерения Вольтмана внести идеалистическую струю в марксизм заслуживают полного признания, но выполнение этих намерений — очень слабое. Сам Вольтман из реалистических тенденций Канта выводит чисто материалистическую метафизику, ничем не отличающуюся от вульгарного материализма (с. 300 и сл.), но затем всецело принимает и Кантову этическую метафизику, т. е. учение об интеллигибельном характере (с. 311 и сл.). Некритичность Вольтмана с поразительной ясностью обнаруживается в рассуждениях об учении, рассматривающем познание

* Dusseldorf, 1900. Только что вышел русский перевод.

как отражение в зеркале (Theorie des Spiegelbildes *, с. 285 и сл.). Эту теорию Маркс и Энгельс действительно разделяли и неоднократно выражали в самой наивной форме, Кант же своей критикой упразднил (ср. Виндельбанд: «Praeludien». Freiburg, 1884, с. 125 и сл.)[5]. Указываемые рассуждения Вольтмана кульминируют в поистине чудовищном тезисе: «Da Bewusstsein ist demnach tatsächlich em Spiegelbild des Gehirns des ganzen Organismus und der Aussenwelt, je nach der Stufe der Umsetzung des Materiellen ins Ideelle» (с. 294) **.

В противоположность этому синкретическому сочетанию несоединимых идей мы считаем нужным решительно заявить, что в метафизическом и вообще философском отношении нет более резкой противоположности, чем Маркс и Кант или вообще идеалистическая философия, продолжающая и развивающая традиции Платона. Тот, кто открыто становится на сторону идеализма, должен так же открыто порвать с метафизикой Маркса. С точки зрения теории познания и метафизики нет никакого различия между материализмом Маркса и так называемым вульгарным материализмом (Молешотта, Бюхнера и др.), который Энгельс и ортодоксальные марксисты не имели никакого права третировать свысока[6]. Социологическая же доктрина Маркса так же мало, по существу, связана с философским материализмом, как современные физиология и психофизика. Из этого взгляда на философское содержание марксизма вытекает, что жизнеспособны в нем только позитивно-научные элементы, которые как таковые нуждаются лишь в гносеологической проверке своих исходных точек и в специально-научной критике своих приложений, метафизическая же часть марксизма должна разделить судьбу диалектики и материализма, оказавшихся одинаково несостоятельными пред судом философской критики ***. И исторически—мировоззрение Маркса

---

* Теория отражения (*нем.*). — *А. Е.*

** «Сознание, таким образом, фактически есть отражение мозгом всего организма и внешнего мира, отражение, различное на различных ступенях превращения материального в идеальное». Это чистейший и грубейший материализм.

*** Несостоятельность материализма в настоящее время не требует никаких новых доказательств. Она стала философским общим местом. Но диалектика нередко еще пользуется почтительным признанием в силу своего исторического родства со все более и более подчиняющим себе философскую мысль идеализмом. Ввиду этого не мешает заметить, что мы считаем диалектику Гегеля окончательно опровергнутой в превосходных работах А. Тренделенбурга

выросло из оппозиции всякой идеалистической философии, в частности и гегелевскому панлогизму*. С идеалистической философией у марксизма обще лишь стремление к широкому синтетическому построению мирового целого, т. е. обща лишь голая форма целостного миросозерцания. И то эта формальная связь сознательно устанавливается лишь во второй период литературной деятельности Маркса, когда его материализм становится диалектическим, когда происходит синтез материалистической метафизики и диалектической логики.

Важный шаг в деле критической перестройки марксизма на основе идеалистической философии делает книга Бердяева. Его критика, обращенная против г. Михайловского, направляется против ограниченности всякого позитивизма вообще; а мы уже сказали, что если отбросить скудную диалектику и еще более скудный материализм, то и ортодоксальная форма марксизма представится нам в образе чистого позитивизма. Под позитивизмом я разумею не учение Конта (влияние которого, кстати сказать, было гораздо значительнее действительной ценности его трудов, хотя третировать его в качестве философского ничтожества и смешно, и несправедливо), а возведенный в философскую систему и обоснованный на теории познания *эмпиризм*, главными представителями которого в истории философской мысли являются — если не считать мифического Протагора — Юм, Милль и Лаас[9].

Соглашаясь с общим направлением мысли автора, я отнюдь не могу подписаться под всеми его воззрениями, выраженными в предлагаемой книге. Дальнейшее мое изложение будет посвящено выяснению той точки зрения, с которой я рассматриваю капитальные вопросы теории познания и этики, затрагиваемые и освещаемые Бердяевым в его книге. Своих разногласий с ним по чисто социологическим вопросам (например, по вопросу о населении, в котором я в общем продолжаю держаться своих

(Logische Untersuchungen. 3-te Auflage. Leipzig, 1879; есть русский перевод: М., 1868) и Э. Гартмана (Über die dialektische Methode. Berlin, 1869)[7].

* Мне кажется, я доказал в своих статьях «Studien und Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des wissenchatlichen Sozialismus» (Neue Zeit, XV, 2), что гегелевская диалектика не составляет исконного достояния учения Маркса и что в 40-х гг. он относился к ней отрицательно. Возражения профессора Масаржика (Masaryk)[8] к его книге «Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus» (только что вышел русский перевод этой книги) меня не убедили.

прежних взглядов) я не буду поднимать в настоящем предисловии.

С этого места я рекомендую читателям оставить мое предисловие и приняться за книгу Бердяева, чтобы вернуться к моим мыслям уже после прочтения ее.

Н. К. МИХАЙЛОВСКИЙ

Литература и жизнь

О книге г. Бердяева, с предисловием г. Струве,
и о самом себе

В истекшем году мои писания были предметом усиленного внимания критики. Разумею не те или другие отдельные мои статьи, из которых многие и прежде вызывали как очень благосклонные, так и очень неблагосклонные отзывы в печати, — в этом отношении я уж никак не могу пожаловаться на своих собратьев по перу — а всю совокупность моей многолетней литературной работы. Ныне именно она, а не та или другая статья в отдельности составляла предмет обсуждения в некоторых провинциальных газетах, и я пользуюсь случаем, чтобы выразить свою искреннюю, хотя и запоздалую благодарность как авторам этих статей, так и всем, вспомнившим меня в конце прошлого года. Но как ни был я тронут всеми этими неожиданными знаками внимания, я понимаю, что люди, вспомнившие меня в этот раз, естественно, подчеркивали лишь симпатичные им стороны моей деятельности. Было, однако, и несколько оценок, чуждых этой естественной в данном случае односторонности. Об одной из них, наиболее значительной по размеру и наиболее интересной по содержанию, я хочу побеседовать с читателями. Это — книга г. Николая Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском с предисловием Петра Струве». Работа эта затрагивает много чрезвычайно интересных и важных вопросов литературы и жизни, и «Русскому богатству» предстоит, может быть, еще не раз к ней вернуться. Как человек, лично слишком затронутый книгой г. Бердяева, я думал сначала в видах беспристрастия совсем уклониться от оценки излагаемых ею взглядов, предоставляя это другим, хотя бы их точки зрения и не вполне совпадали с моею. Но потом подумал, что

другие сами по себе, а некоторые стороны спора, поднятого гг. Бердяевым и Струве (читатель увидит, что спор, по мнению упомянутых господ, продолжающийся издавна, в сущности поднимается ими совсем заново), всего удобнее осветить именно мне.

Книга г. Бердяева оканчивается следующим «заключением»:

«Объективная критика не оставляет камня на камне от мировоззрения г. Михайловского: субъективизм и индивидуализм должны уступить место другим направлениям общественной философии, но произведения нашего социолога-публициста действуют и до сих пор возбуждающим образом на мысль. Г. Михайловский превосходный будильник мысли, хотя его собственные решения вопросов могут внести значительную путаницу в головы читателей. Подводя итоги заслугам г. Михайловского, мы должны указать на следующее. Своим объективизмом он пытается утвердить самостоятельные права за этической точкой зрения, признав необходимость психологических предпосылок всякого социологического познания, он становится выше буржуазных социологов и *предвосхищает* классовую точку зрения на общественные явления. Таким образом, г. Михайловский ставит один из самых центральных вопросов общественной философии. Своим индивидуализмом он ставит другой вопрос общественной философии, вопрос об отношении личности и общества. Он решает его неверно, но защищает по-своему дорогую и для нас человеческую личность, *предвосхищая* отчасти точку зрения критической философии, которая признает святость человека как самоцели. Г. Михайловский верно определяет незаконность вторжения биологии в общественную науку и буржуазную подкладку таких течений, как органическая теория общества и дарвинизм в социологии. Он понимает зависимость идеологии от общественной кооперации. Он *предчувствует* значение психологии для общественной науки и делает интересные попытки в области коллективной психологии. Но, конечно, прежде всего как блестящий, очень талантливый публицист, чутко отражавший лучшие стремления своего времени и ненавидевший врагов света, он займет подобающее место в истории русской литературы и общественности 70-х годов. Все это заставляет нас признать несомненное историческое значение за литературным противником того направления, которое нам дорого, и это уже можно сделать тем более спокойно, что его значение теперь только историческое. Направление, которому он служит, умерло, и новая мысль воздвигает на его развалинах свой храм».

Читатель благоволит обратить внимание на подчеркнутые мною в этой цитате слова «предвосхищает», «предчувствует». Эти и равнозначные им выражения много раз повторяются на протяжении книги г. Бердяева. Г. Михайловский «бессознательно предвосхитил правильную точку зрения» (с. 35); «мы находим у него места, которые позволяют нам сказать, что он очень близко подходит к той социальной точке зрения, на которой стоим мы сами» (38—39); «точки соприкосновения между взглядами г. Михайловского и нашими собственными бросаются в глаза» (44—45); «г. Михайловский предвосхитил ту великую истину, что для социального познания необходима специфическая психология» (59); «как и всегда, у г. Михайловского мы встречаем здесь кое-что ценное —он предчувствует истину» (106). И т. д. Мне кажется, что все это несколько противоречит начальным словам «заключения»: «Объективная критика не оставляет камня на камне от мировоззрения г. Михайловского». Мне кажется, что эта критика все-таки оставляет за мной высокую роль предтечи таких умов, как г. Бердяев, г. Струве и другие. Но и, помимо того, быть в течение не одного десятка лет «превосходным будильником мысли» своих соотечественников-современников до такой степени лестно, что, казалось бы, самое колоссальное самолюбие должно быть удовлетворено этим положением. И однако, в заключении г. Бердяева есть нечто необыкновенно горькое для меня.

Изо всех видов смерти самым ужасным всегда казалось мне быть заживо погребенным, умереть в гробу, в заколоченном гвоздями гробу, под толстым слоем земли, и я часто просил своих друзей каким-нибудь, хотя бы самым жестоким способом убедиться, что я действительно умер. А! Все мы там будем, в заколоченном гвоздями гробу, под толстым слоем земли, но почувствовать себя заживо погребенным и хотя бы самое короткое время тщетно биться и задыхаться, и ни для кого не слышно кричать, и с отчаянием и злобою кусать себе руки и рвать ногтями лицо — какой ужас! В такую страшную минуту не утешишься лестною мыслью о былой роли превосходного будильника мысли или предтечи таких умов, как г. Бердяев, г. Струве и другие... А г. Бердяев предоставляет мне нечто в этом роде. Правда, он полагает, что мои писания «действуют и до сих пор возбуждающим образом на мысль», но вместе с тем заживо заколачивает меня в гроб, покрытый позолотой и блестящим покровом «исторического значения». Хороша эта позолота, роскошен этот покров, завидна вся эта помпа исторического значения, гарантирующая человеку «вечную память»...

когда человек действительно умер; но я согласен и на гораздо более бедные похороны... когда действительно умру. Г. Бердяев говорит обо мне в разных местах своей книги как о человеке, который не способен или не может понять то-то или то-то не по недостатку умственных способностей (их он за, мной в известной мере признает), а просто потому, что он покойник, труп, равно свободный и от понимания, и от непонимания. А вместе с тем он хоронит и то направление, которому я «служил» (в прошедшем времени!), и ему уже видится, как «новая мысль воздвигает на его развалинах свой храм»...

Г. Бердяев говорит с такою силою убеждения, что я начинаю осматривать и ощупывать себя... и к величайшему своему удовольствию прихожу к заключению, что я еще жив и жив Бог, жива душа моя; а ища глазами храм, воздвигнутый «новой мыслью», замечаю именно развалины — развалины некоторого подобия Вавилонской башни, гордые строители которой разбегаются в разные стороны, потому что Господь Бог смешал их языки, так что они даже друг друга не понимают...

...Нам так часто, так сердито говорили, что мы клевещем на «учеников», упрекая их в фатализме. Оказывается, однако, что этот грех водится и за европейскими марксистами, а тем более за нашими, которые стараются копировать европейских; это и отмечает такой умный и беспристрастный поклонник — но не идолопоклонник — Маркса, как Зомбарт...[1] Обстоятельство это не ускользнуло от внимания г. Бердяева. Только он, по свойственной ему по отношению к правоверным мягкости, выразился так: «Некоторые ученики Маркса дают повод к фаталистическому истолкованию своих воззрений». На упреки в фатализме «ученики» обыкновенно отвечали либо голым отрицанием: нет, мол, мы не фаталисты, либо таким возражением: да кто же не знает, что историю делают люди? — Верно, что все это знают, знаете и вы, но эта всем известная истина не оказывает и не оказывала никакого влияния на ход вашей мысли. «Радостный прогноз» г. Бердяева весь построен на вере в естественный ход вещей, который неизбежно приведет человечество к счастью, хотя он и знает, что «в социальную законосообразность целиком входит волевая активность человечества, созидающего свою историю» (114). И вот почему (не только поэтому, разумеется) г. Бердяев недоволен моими взглядами: я «нигде не говорю о том, может ли личность рассчитывать на

победу», «скептическая нотка всюду звучит» у меня, я «не ручаюсь за то, что именно личность победит естественный ход вещей, а не наоборот»...

Да, я не ручаюсь. Подобно Зомбарту я ввожу в свой прогноз условный элемент или, как он выражается, само собой подразумевающееся ограничение: если действующая личность будет обладать энергией принимать решения и стремиться к их осуществлению. «Если же вследствие каких-нибудь причин, хотя бы, например, вследствие (столь распространенного у марксистов) фаталистического взгляда, эта энергия уменьшится, то вместе с тем выпадет и важнейшее звено причинной цепи, и развитие примет совершенно иное направление. Подобно Зомбарту я считаю теоретически возможным, что развитие капитализма приведет к гибели всей современной культуры (некоторый, правда, очень слабый намек на эту возможность есть и в предисловии к «Капиталу»)[2]. И те, выросшие на почве капитализма кроваво-красные и ядовитые цветы зверства и грабежа, которые так пышно цветут в настоящую минуту в Китае и Южной Африке и которые не компенсируются, конечно, платоническими овациями Крюгеру и бессильными словесными протестами против озверелости европейских солдат,— не таковы, я полагаю, чтобы позволительно было закрывать на них глаза[3]. И я опять вспоминаю доктора философии М. М. Филиппова, который никак не может понять конфликт между необходимостью и нравственным чувством[4]. Счастливый он человек. У него сердце бьется аккуратно, в такт истории, что бы в этой истории ни делалось... Да, я не могу предъявить безоблачно-радостный прогноз. Но значит ли это, что я внушаю людям уныние или безнадежное отчаяние? Нет, я бужу в людях сознание необходимости и обязательности «борьбы за индивидуальность»...

Г. Бердяев богат верой. Еще богаче ею был старик Бебель[5], когда говорил на Эрфуртском конгрессе 1891 года: «Я убежден, что осуществление наших последних целей так близко, что разве немногие из присутствующих не доживут до дня торжества». Честный старик давно признал свою ошибку.

А Каутский[6] заявил на Эрфуртском конгрессе 1893 г., что осуществление последних целей немецкой социал-демократии было бы теперь величайшим несчастьем, потому что к этому люди еще не готовы. Таким образом, Каутский признает, как и Зомбарт, «действующую личность» важным историческим фактором. И пора бы нашим «ученикам» перестать бессмысленно издеваться над лавровской теорией «критически мыслящей личности».

Русские субъективисты, которые так «надоели» г. Бердяеву, никогда не отрицали причинной связи явлений и значения внешних объективных сил, каковы, например, географическое положение той или другой страны, данный общественный строй и т. п. Не только не отрицали, а настаивали на этих истинах, когда нынешние «ученики» еще, может быть, и в гимназию не бегали. Но вместе с тем они настаивали и настаивают на великом значении того, что Зомбарт называет «неотъемлемым субъективным свойством действующей личности» и в чем «ученики» видят или видели une quantité négligeable*. В этом состоит первое и наиболее общее различие между субъективистами и объективистами. Отсюда вытекает и второе: субъективисты утверждают право и обязанность личности судить о явлениях истории и действительности не только в их причинной связи и с объективной точки зрения их необходимости, а и с субъективной точки зрения своих идеалов право и обязанность нравственного суда. Это право и эту обязанность гг. Бердяев и Струве ныне вполне признают. Но они недовольны «обыкновенной» этической точкой зрения, она им «надоела». Они жаждут «необыкновенного» и, разумеется, находят его. Посмотрим же, что удовлетворило их жажду, что они нашли.

Г. Бердяев приводит три оправдания, или «обоснования», своего идеала.

«Во-первых, — говорит он, — наш идеал общественный *объективно необходим:* тенденции социального развития таковы, что общественный строй, который мы считаем своим идеалом, непременно наступит или будет неизбежным результатом *имманентной законосообразности* исторического процесса. Таким образом, идеал получает объективно-логическую научную санкцию, которая позволяет бодро смотреть вперед» (63).

Это обоснование мы уже видели. Точнее сказать, мы его на деле не видели, а слышали только фактически не оправданные слова о научном прогнозе. Пойдем дальше.

«Во-вторых, социальный материализм дает субъективно-психологическое обоснование идеала: идеал общежития, совпадающий с научным предвидением, оказывается *субъективно-желательным* для определенного общественного класса, и этот класс борется за его осуществление».

На этом пункте мы должны остановиться несколько подольше. Он тесно связан с известным положением о классовой борьбе как сущности исторического процесса. Положение это

* Ничтожно малую величину (*фр.*). — *А. Е.*

не то что неверно, а требует значительных дополнений, с одной стороны, и ограничений — с другой: столь значительных, что совокупность их отводит собственно борьбе классов сравнительно очень скромное место. Во-первых, и в нашей, и в европейской литературе давно уже было указано, что рядом с борьбой классов, и часто совершенно извращая ее, существует борьба рас, племен, наций. Если, например, калифорнийские рабочие всячески гонят иммигрирующих китайцев, принадлежащих к тому же рабочему классу, или если французские рабочие недовольны конкуренции более дешевых итальянских рабочих и т. п., то это, конечно, не классовая борьба. Далее, по признанию самих марксистов, было время, когда общество не делилось на классы, и будет время, когда деление это исчезнет, и, однако, история не останавливала и не остановит своего течения, но она не была и не будет борьбой классов за их отсутствием. Один итальянский писатель остроумно замечает, что история есть несомненно борьба классов, когда 1) классы есть, когда 2) их интересы антагонистичны и когда 3) они сознают этот антагонизм. А это, прибавляет он, приводит нас в конце концов к тому юмористическому уравнению, что история есть борьба классов... когда она есть борьба классов» (*Croce Benedetto*. «Matérialisme historique et économic sociale». Tr. par A. Bonnet, 138)[7]. Наконец, и внутри классов происходит борьба между соперничающими индивидуумами, часто становясь поперек дороги классовой борьбе. В целом из всего этого сплетается такая сложная сеть, в которой совсем уж не так часто можно усмотреть чистую сознательную классовую борьбу. Интересны в этом отношении скорбные замечания Бебеля о росте социал-демократической партии в Германии: «За последние годы (Бебель говорил в 1894 г.) мы значительно увеличились количественно, но, говорю прямо, не улучшились качественно. Дело зашло так далеко, что в наших решениях принимают участие элементы, хорошенько даже не знающие, чего хочет наша партия и что значит социализм... Я не могу отрицать, что наша партия разжижается, что она вступает в оппортунистический фарватер, что классовая борьба бледнеет... Дабы привлечь новых сторонников, делаются уступки во все стороны, затирают чисто пролетарский характер партии и часто прячут требования классовой борьбы в карман» (см.: *Simkhowitsch Wl*. Die Krisis der Socialdemocratie. 43)[8].

Но не будем увлекаться в сторону и вернемся ко второму обоснованию г. Бердяева. Как бы то ни было, оно вводит в его работу субъективный элемент. И в этом отношении г. Бердяев

выражается столь определенно, что один из сотрудников «Жизни» имел, по-видимому, право сказать, что он, равно как и г. Струве, «возвращается к автору борьбы за индивидуальность»...[9] Мимоходом сказать, нынче распространилась какая-то эпидемия «возвращения»: «возвращаются» или приглашают возвратиться — кто к Канту, кто к Фихте, к Лассалю, к Ланге, это очень характерно в том смысле, что люди, очевидно, в тупой переулок забрались. В самом деле, г. Бердяев говорит, например: «Вместе с г. Михайловским мы принимаем *субъективизм*, психологическое a priori, как неизбежный факт; психологический объективизм, бесстрастный взгляд на борьбу общественных групп, мы считаем теоретической иллюзией, фиговым листом, которым слишком часто прикрывается “субъективизм” самого низменного сорта. Ни простой смертный, ни ученый не может быть нравственной tabula rasa*; так называемый общественный индифферентизм, которым теоретики любят иногда гордиться, это только ведь façons de parler**, совершенно индифферентный человек — психологический non sensus, под индифферентизмом всегда скрываются определенные чувства, симпатии и стремления» (46—47). И много еще подобных слов говорит г. Бердяев, и все эти слова суть вариации на тему, много лет тому назад мною данную; вариации иногда немножко пересоленные, иногда недосоленные, а иногда представляющие собою почти дословное повторение... А! Я, кажется, могу успокоиться, хотя г. Бердяев и утверждает, что его критика «не оставляет камня на камне в моем мировоззрении». Но это тоже своего рода façons de parler — кое-какие камешки все-таки остаются. И любопытна история вот этого камешка субъективизма. Мы ее сейчас увидим, а теперь нас ждет третье обоснование идеала г. Бердяева.

Это третье обоснование он называет «объективно-этическим». «Необходимо показать, что наш общественный идеал не только объективно необходим (категория логическая), не только субъективно желателен (категория психологическая), но что он также объективно нравствен и объективно справедлив, что его осуществление будет прогрессом в смысле улучшения, словом, что он общеобязателен, имеет безусловную ценность как должное (категория этическая)». Здесь и лежит основание той необыкновенной этической точки зрения, которую г. Бердяев желает установить. Нельзя, однако, сказать, чтобы она

---

* Чистая дощечка, чистый лист (*лат.*). — *А. Е.*

** Обороты речи (*фр.*). — *А. Е.*

была так уж необыкновенна, как это кажется г. Бердяеву. В истории мысли она заявлялась не раз, заявлялась иногда с чрезвычайным шумом и блеском, и затем шум утихал, блеск меркнул. И г. Бердяеву приходится, как и многим уже не новым, а новейшим людям, «возвращаться». Для своей необыкновенной этики он ищет основания в «законодательстве сверхиндивидуального сознания трансцендентальной апперцепции», в той области, где лежит абсолютная истина, абсолютное добро и абсолютная красота, в том, что «предшествует всякому бытию»... Я не вхожу в эту область, я не знаю, что было до всякого бытия (вероятно, потому что «из другого теста сделан»); да, признаюсь, меня туда и не тянет: по нашему ограниченному условиями бытия и, конечно, неверному представлению, там, где никакого бытия, то есть ровно ничего, нет, должно быть ужасно холодно, темно и скучно. Притом же, если бы я даже очень хотел проникнуть в эту область, я все-таки не знал бы, кого взять в руководители: г. Бердяева или г. Струве.

Г. Бердяев противопоставляет субъективизму объективизм «абсолютного–трансцендентального», которое состоит в логических и этических нормах, предшествующих всякому бытию. Но вместе с тем он отрицает бытие «абсолютного–трансцендентного». По поводу одного моего рассуждения о гетевском Фаусте он пишет: «Фауст был действительно разбит жизнью, его метафизическое мышление было мучительно и не привело к удовлетворительным результатам, но Фауст будущего не поступится великими вопросами, он не станет воздерживаться от их решения и не понизит качества своих исканий; сын лучших времен — он поймет, что неразрешимые вопросы, над которыми бился прежний Фауст, были просто неправильно поставлены, нелепы, фиктивны, что абсолютное–трансцендентное недоступно человеку только потому, что его нет, что оно было созданием человеческой слабости» (186).

И на этой же странице находим два примечания. Одно из них гласит: «Абсолютное–трансцендентальное (логические и этические нормы) мы, конечно, признаем, это совершенно соединимо с отрицанием онтологического абсолюта». В другом примечании, между прочим, читаем: «Если вытравить дуалистические элементы из кантианства, то мы приходим к имманентной монистической философии. Теория познания и этика Канта дают незыблемые абсолютные основания для нашей познавательной и нравственной деятельности, но наше познание и наша нравственность применимы только к миру явлений, за которыми скрывается лишь абсолютное ничто. Трансценден-

тальная философия уничтожает окончательно трансцендентную философию».

Таков взгляд г. Бердяева. Он решительно не удовлетворяет г-на Струве. Г. Струве «указывает на слишком узкое понимание объективизма у самого Бердяева» (VIII). «Субъективному методу или, общее, субъективизму,—говорит он далее,—необходимо, на мой взгляд, противопоставить решительный объективизм, признающий объективность, т. е. обязательность, не только за формальными элементами родового сознания, но и за его содержанием» (XV). Изложив затем свою «чисто аналитическую теорию познания», решительно отличающуюся от нормативной теории познания большинства немецких критицистов, которая построена на формальной аналогии объективного познания и объективного долженствования, г. Струве продолжает: «Тогда как г. Михайловский хочет возвести естественный субъективизм эмпирического субъекта познания в закон и таким образом субъективировать познание, нормативная гносеология насильственно объективирует нравственность, перенося на должное объективность, качество истинного или сущего. Бердяев очень удачно критикует субъективизм с точки зрения нормативной теории познания, но его собственное построение объективной нравственности по аналогии с объективным познанием подпадает всецело под нашу вышеразвитую критику» (LI). И далее: «Заложенная в самом нашем сознании самостоятельность должного указывает его источник вне опыта, его не имманентный, не эмпирический, а трансцендентный характер. Переход “от того, что люди считают добром, к тому, что есть добро” (Бердяев, 77), есть выход из области опыта и постулирование трансцендентного. Я вообще не понимаю, как может Бердяев, стоя на почве априоризма и идеализма, отмахиваться от метафизики трансцендентного. Неужели признание нравственного миропорядка, этой, как прекрасно выражается Бердяев, религиозной идеи, не есть метафизика трансцендентного?» (LIII). И еще: «Здесь есть полная аналогия между религиозным сознанием в обычном смысле слова и сознанием этическим. Ни один научно образованный человек не может верить в опытную или логическую, вообще объективную доказуемость бытия личного Бога. Но тем не менее убеждение в бытии личного Бога есть один из видов убеждения в существовании объективного и разумного миропорядка» (LIV).

Итак, подождем, пока гг. Бердяев и Струве решат промеж себя, что именно предшествует всякому бытию, только ли абсолютное–трансцендентальное или и абсолютное–трансцендент-

ное. В ожидании мы можем и в пределах бытия выяснить кое-какие недоразумения. Они есть, эти маленькие и доступные разъяснению недоразумения.

Гг. Струве и Бердяев — решительные объективисты, хотя и препираются об основаниях объективизма. А между тем выше мне довелось похвалиться, что они признают мой субъективизм. Что же это значит? Это значит, что в моем субъективизме заключаются «гносеологическая ложь и психологическая правда», как выражается г. Струве. И любопытно, что это относится не только ко мне, а и к «ортодоксальному марксизму». Г. Струве говорит: «Г. Михайловский всегда совершенно правильно отстаивал самозаконность этической совести, о которой столь часто забывают ортодоксальные марксисты, но его субъективный метод требует сознательного подчинения истинного (совести интеллектуальной) должному (совести этической), а так как этическая совесть общественного человека, как справедливо указывал еще до марксистов г. Михайловский, в общем есть продукт его общественно-классового положения, то этим через посредство этической совести устанавливается та же самая зависимость интеллектуальной совести от классовой точки зрения, на которую напирает ортодоксальный марксизм. Ошибка и г. Михайловского и ортодоксального марксизма состоит в возведении социально-психологического факта в гносеологическую норму» (XXIV).

Действительно, когда «ученики» с чрезвычайным великолепием поучали меня «классовой точке зрения», противопоставляя ее моему «субъективному методу», они, можно сказать, пальцем в небо попали. Но думаю, что, поучая меня теперь «внеклассовой, общечеловеческой точке зрения» (XXIV), г. Струве тоже пальцем... только в другое небо попадает.

Поразительны упорство, легкомыслие, тупость—я не знаю, наконец, что,— с которыми люди повторяют иногда друг за другом одно и то же обвинение, даже не упоминая о тех разъяснениях, которые были много раз предъявлены. Вот хоть бы это утверждение г. Струве, что будто мой субъективный метод требует сознательного подчинения истинного (совести интеллектуальной) должному (совести этической). Еще г. Струве милостив. Он, по крайней мере, признает, что я указал несомненный «социально-психологический факт»...

Приступая к оценке моего субъективизма, г. Бердяев делает в высокой степени лестное для меня замечание, что я «бессознательно предвосхитил правильную точку зрения»; он «видит положительную заслугу г. Михайловского в том, что он так энергично и настойчиво подчеркивал эту (субъективизм) несомненную истину». «Субъективизм г. Михайловского,— продолжает он,— если и не решает, то, во всяком случае, ставит вопрос, который совершенно игнорируется буржуазными социологами вроде Спенсера, Гумпловича[10] и т. п., вообще оказывается малодоступным для академической науки». Сделав в подтверждение ряд выписок из моих сочинений, г. Бердяев заканчивает их заключением: «Точки соприкосновения между взглядами г. Михайловского и нашими собственными бросаются в глаза». Но это еще более лестное для меня замечание относится только к *субъективизму* как указанию на несомненный социально-психический факт, с которым нельзя не считаться, а отнюдь не к субъективному методу...

Первое, чему г. Бердяев ставит отрицательный знак в субъективном методе, это — логико-грамматическая нескладность термина: «В нелепом словосочетании “субъективный метод” — с существительным, имеющим чисто логический смысл (метод), согласуется прилагательное, имеющее смысл исключительно психологический (субъективный)». Указание это кажется г. Бердяеву столь важным, что он его подчеркивает — печатает разрядкой. Позволительно, однако, сомневаться в столь большой важности этой нескладности. Термин «субъективный метод» принадлежит Конту, которого, кстати сказать, упрекали и за варварское сочетание греческого и латинского языков в слове «социология», что не помешало, однако, этому слову войти во всеобщее употребление, и к которому даже строгий г. Струве относится с известной, хотя и минимальной долей уважения («третировать Конта в качестве философского ничтожества и смешно, и несправедливо», VII). Это, положим, еще ничего не значит. «Нелепости» г. Бердяев находит даже у Конта, к которому питает глубочайшее уважение. Но вот, например, г. Бердяев полагает, что словосочетание «научный идеал» логически не лучше «субъективного метода», и, однако, разрешает себе и своим единомышленникам сохранить его, «так как оно имеет для нас своеобразное значение» (64). На этом самом основании, может быть, и мне не поставится в незамолимый грех употребление термина «субъективный метод». Да и что, собственно, нелепого в сочетании существительного, имеющего логический смысл, с прилагательным, имеющим смысл психо-

логический. Надо заметить, что термин «субъективный метод» употребляется не только Контом и русскими субъективистами (не всеми, — г. Кареев[11] его не признает). И сам г. Бердяев, подивившись этой нелепости, через несколько страниц пишет: «Существует наука, в которой субъективный метод получил право гражданства, это — психология. Все выдающиеся психологи нашего века признают недостаточность одного объективного метода для разработки психологической науки и необходимость метода субъективного, метода самонаблюдения» (84). Как видите, здесь сочетание существительного «метод» с прилагательными «субъективный» и «объективный» не шокирует г. Бердяева. Правда, в дальнейшем изложении г. Бердяев безразлично употребляет выражения «субъективный» и «психологический» для обозначения метода, обязательного для психологии, но, я думаю, сказать, что в психологии должен применяться психологический метод, — значит сказать столь же мало, как потребовать для истории исторического метода, для физиологии — физиологического, для химии — химического и т. д., то есть ровно ничего не сказать.

Но дело, конечно, не только в грамматических соображениях. Приведя несколько выписок из разных мест моих сочинений, г. Бердяев говорит. «Такое понимание субъективного метода может иметь методологическое значение». И далее: «Психологический (то есть субъективный) метод имеет место и в социологии, и поскольку г. Михайловский нам на это указывает, он совершенно прав. Социальный процесс должен быть истолкован психологически, т. е. в терминах внутреннего опыта. Ни одно историческое явление не будет для нас понятно, если мы не поймем той человеческой психики, тех человеческих мыслей и чувств, которые скрываются за всяким историческим явлением». Все это так, но, говорит г. Бердяев, все это «не имеет ничего общего с нравственною оценкою явлений... Субъективный метод в психологии, с точки зрения г. Михайловского, должен быть признан нравственно индифферентным и в этом смысле объективным» (84, 85).

Итак, субъективный метод не только имеет свой raison d'être*, но прямо-таки необходим в психологии, а в виде психологического метода необходим и в социологии, но он не должен иметь ничего общего с нравственною оценкою явлений, он должен быть нравственно индифферентным. Меня очень радует, что г. Бердяев признает обязательность субъективного или,

---

* оправдание (*фр.*). — *А. Е.*

пусть, психологического метода в социологии. Имя вещи не меняет, и, становясь в эту позицию, г. Бердяев вместе с тем, во всяком случае, становится в ряды субъективистов в том общем смысле, что наряду с внешнею силою «имманентных законов экономического развития» и т. п. признает значение и человеческой психики, значение мотивов человеческой деятельности. А субъективистом в смысле признания неизбежности «психологического a priori» он уже раньше себя объявил. Вместе с тем он признал, притом в чрезвычайно энергических выражениях, обязательность нравственного суда над явлениями действительности прошедшей, настоящей и будущей, насколько мы можем в нее проникнуть. И вот я не знаю, как сочетать все это с объективизмом. Если связь эта достигается в сфере абсолюта, предшествующего всякому бытию, то, как уже сказано, я туда не вхож. А в пределах бытия дело обстоит, мне кажется, так: то «психологическое a priori», или то «предвзятое мнение», с которым мы неизбежно, как соглашается г. Бердяев, приступаем к изучению явлений общественной жизни, содержит в себе и этические элементы; давление этих этических элементов на ход исследования опять же неизбежно, но это давление, часто происходящее помимо сознания, должно быть регулировано; и так как метод есть путь, которым мы сознательно идем к определенной цели, я называю это регулирование субъективным методом.

А. В. ЛУНАЧАРСКИЙ

Трагизм жизни и белая магия

I

В начале прошлого века в Германии жил талантливый человек по фамилии Гарденберг, писавший свои странные произведения под псевдонимом Novalis[1]. Он был *маг*.

В то время среди германской интеллигенции свирепствовал интересный психоз: плохо различали, где кончается действительность и где начинаются грезы. Германская действительность в то время была отвратительна, а жить как-нибудь надо было. Бороться с действительностью для горстки интеллигенции было невозможно; немецкий Михель спал непробудным сном. И вот германская интеллигенция, отданная на жертву бесплодным мечтам и умствованиям в четырех стенах, заболела. После наполеоновских войн, когда умерла вспыхнувшая было надежда, стало еще пошлее и будничнее вокруг, и болезнь приняла острый характер.

Мир старались сделать призраком, чтобы иметь право считать свои грезы равноправными с ним. Действительность нелепа — нравственный идеал прекрасен. Действительность реальна — нравственный идеал пока пустое слово? Так нет же! Фихте[2] не может допустить этого; героическим усилием ума он заставляет себя иначе смотреть на вещи: идеал реальнее самой действительности; действительность — сон, призрак, а идеал — скрытая сущность вселенной*.

---

* Гегель утверждал, что учение Фихте создано на основании субъективных потребностей и чувств и главным образом на основании чувства неудовлетворенности, недостатка и пустоты, страдания и тоски. Источником системы является «страстное стремление к свободе» (*Hegel.* Werke. I. Differenz des Fichteschen und Schellingschen System d. Phil.).

Став на такую точку зрения, даже Фихте, несмотря на всю страстную активность своей натуры, пришел к вере в абсолютный нравственный миропорядок, вере, совершенно дискредитировавшей в глазах германской интеллигенции опыт и реальную активность. Идеализм и романтизм быстрыми шагами шли к мистическому самоусыплению: все, чего жаждало сердце, объявлялось неосуществимым на земле (и подчас такая неосуществимость доказывалась с болезненной раздражительностью), но зато существующим в потустороннем мире. И конечно, эти два результата трудности осуществления идеалов — пессимизм по отношению к реальной жизни и мистический оптимизм — одинаково успокаивают и примиряют с будничной пошлостью и собственным бессилием.

Идеалистический романтизм был самозащитой, наростом, своего рода мозолью, которой душа отгораживалась от мира; но эта мозоль, почти необходимая в эпоху безвременья, впоследствии является препятствием. Когда весна на дворе, надо поскорее отбросить запоры, замазку, войлок, которыми мы защищались от стужи, сидя у камелька и слушая бабушкины сказки... Природа просыпается, просыпается и Михель и, по словам Энгельса, является наследником германской идеалистической философии[3]. Бабушкины сказки расходятся в головах людей, по полям и лесам и пытаются реализоваться.

Новалис был самым ярким представителем романтического идеализма, самым диковинным из оранжерейных зимних цветов. Он совершенно утерял способность отличать действительность от грез (по крайней мере, он с удовольствием и гордостью утверждал это). Бог, фантазируя, творит мир, человеческая фантазия тоже обладает творческою способностью, едва ли менее реальной. Наши желания могут реализоваться не только при помощи труда; что труд? — проза! (Немецкий интеллигент знал, что *трудиться над* осуществлением идеала — значит пробивать стену лбом). Нет, стоит лишь сильно пожелать, постулировать — и постулируемое окажется налицо.

Мир, по воззрению Новалиса, какая-то скатерть-самобранка: чего хочешь, того просишь... правда, вряд ли сыт будешь... Но голод Новалиса был не реальный, а духовный. Насытиться воображаемым бифштексом нельзя, но наслушаться воображаемых мелодий возможно. А ведь интеллигент был сыт. Тот же поэтический Новалис аккуратно получал казенный оклад, служа чиновником по управлению государственными рудниками. Часто, читая Новалиса, спрашиваешь себя: «Да полно, болезнь ли это, как, например, у Фихте, или он просто сладко морочит

и себя, и других?» Маг! Маг всегда нечто среднее между фокусником и волшебником, он зачастую и сам не знает, фокуснича-ет он или творит чудеса, собственные фокусы водят его за нос.

Когда у нас потянуло весной, интеллигенция высыпала праздничной толпою на волю и весело загомонила на весенние темы. Но вот ударили легкие морозцы, и зябкие люди побежали опять к натопленным печам.. А дома, среди будничной обстановки, стало еще скучнее. И вот появились маги. Если весеннее солнце одержит победу над зимою, маги исчезнут. Если морозы будут крепчать, маги воцарятся*.

Пока что и они накрыли стол скатертью-самобранкой. И чего-чего только не напостулировали: тут и познание до всякого познания, которое могло бы существовать, если бы даже мира не существовало, тут и душа субстанциональная, и душа бессмертная, и нравственный миропорядок, и даже бог персональный!

Пируют новые разудалые Буслаевы за своею скатертью-самобранкой и зовут весь православный люд на почестей пир, а каждого приходящего ошарашивают по голове «палицей вязовой», тяжелой метафизикой, и если он не поморщится и желты кудри у него не шелохнутся, подносят ему чару зелена вина в полтора ведра и вводят в мир упоения, далекий от скучной действительности. Там можно летать и кувыркаться в эмпиреях, а в действительности и ходить-то небезопасно: еще Щедрин предупреждал, что, того и гляди, произойдет «юридическая ошибка» и попадешь в участок.

Российские маги, на наш взгляд, не заслуживают того сожаления, с каким невольно относишься к мистикам романтического периода в Германии... Но мы оставляем в стороне задачу общей их характеристики. На этот раз мы ограничимся лишь разбором одного типичного образчика магических рассуждений, а именно: статьи Бердяева[4] о трагизме жизни**.

II

Бердяев констатирует безысходный трагизм жизни. По его определению, сущность этого трагизма и заключается именно в «эмпирической безысходности», «Трагическая красота страда-

---

* Писано в 1902 году. Весеннее солнце восходит теперь все выше. Исчезнут ли маги? Быть может, нет! Быть может, они станут теперь служить кое-кому защитой уже не от стужи, а от летней жары? (*Прим. 1904 г.*) Это вполне оправдалось теперь, когда жаркое лето с его грозами пришло. (*Прим. 1923 г.*).

** Сборник «Литературное дело».

ющих» нравится Бердяеву так же сильно, как Булгакову — «больная совесть» *.

Булгаков тоже уверял, что в эмпирическом мире нет никаких средств против болезни совести, но не мог отказать себе в удовольствии сказать несколько «вульгарно-прогрессистских» фраз и вдруг заявил, что совесть будет болеть, лишь пока льются слезы обиженных. И Бердяеву ужасно хочется в одно и то же время уверить нас в безысходном трагизме жизни и в своей вере в прогресс и способности человеческого рода к бесконечному совершенствованию. Бердяеву хочется доказать, что разум все может, и вместе с тем, что он ничего не может. Пожалуй, кто-нибудь порекомендовал бы Бердяеву так формулировать его трагическую философию: «На земле счастье невозможно, зато в мечтах его сколько угодно; познать истину реальную разум не в состоянии, но выдумать дюжину метафизических систем вполне возможно» Нет, Бердяев не может согласиться на такую формулу. Он чувствует» что такая вера в прогресс и разум скорее похожа на отчаяние. И полюбуйтесь на «бесплодные усилия любви» Бердяева ко всем красивым фразам, брюнеткам и блондинкам, к тем, что полны трагического отчаяния, и к тем, ясный взор которых сияет надеждой.

«Прогресс человечества открывает перед нами бесконечность, — пишет Бердяев, — и тут трагизм всех человеческих стремлений находит себе исход»... Позвольте! А эмпирическая безысходность как же? Погодите, читатель! «Новым делом для грядущего человечества будет создание моста между царством божьим на земле, царством свободы и справедливости и царством небесным»... Вот как далеко завели нас надежды Бердяева: вы мечтали о царстве свободы и справедливости! — будет вам оно; однако не все «трагедии» прекратятся в этом царстве — мы построим еще мост в «царство небесное»!.. Вот как мы верим во всемогущество разума! Какие перспективы! Но неужели красивый плащ пессимиста, который так к лицу Бердяеву, окончательно забыт им ради виссона и пурпура? Нет! слушайте до конца: «Тем царством небесным, — заканчивает Бердяев, — о котором всегда будет тосковать дух человеческий».

Начал за здравие, а кончил за упокой! Моста-то, значит, мы и не достроим... или такой это будет мост, по которому ни проезду, ни проходу не будет. Так что же, все-таки всемогущ разум или нет? Является реальный прогресс «исходом» или нет? Нет, по мнению Бердяева; но нельзя о нем не поговорить,

* См. «Иван Карамазов как философский тип».

нельзя не ударить в старый, звучный, испытанный колокол; но, собственно, будет ли у нас мост, не будет ли его, а расстояние между землею и небом, по которому «тоскует человечество», будет вечно одно и то же.

«Трагическая красота страдающих и вечно недовольных, — учит Бердяев, — есть единственный достойный человека путь, ведущий к *блаженству праведных*». Стало быть, придем к блаженству? Ежели придем— давайте верить в разум, в созидающий труд и отпустим с миром метафизический идеализм, который нам понадобился лишь в силу нашей ошибочной уверенности в «эмпирической безысходности»; займемся лучше исканием эмпирических выходов из разных жизненных трагедий. Нет, Бердяев этого не позволит. Это он только так насчет блаженства праведных упомянул, ради красоты слога!

Согласитесь, читатель: указывать перстом на золотые дали грядущего, исповедовать веру в разум и реальный прогресс на земле, кончающийся среди сияния блаженства, — ведь это красиво?

Но глумиться над филистерами, воображающими, что трагизм жизни есть нечто преходящее, носить печаль сверхземного горя на челе, чутко видеть и слышать ужас существования, мимо которого проходят слепые, — ведь и это недурно?

А указавши на эмпирическую безысходность, с пафосом утверждать, что спиритуализм есть единственный выход, что перспективы вечности и бесконечности открывает перед жаждущим Фаустом только идеалистическая метафизика Бердяева, — разве не хорошо? И Бердяев меняет костюм, как мольеровский Жак [5], и договаривается до таких красот, перед которыми бледнеет сама «атеистическая теодицея» Булгакова [6].

Как вам нравится, читатель, такое утверждение: «Спиритуалистическая метафизика приведет... к высшему и окончательному оптимизму, *который предполагает негодование, тоску и печаль*»? Бердяеву не хочется огорчать человечество, ему хочется пообещать «окончательный оптимизм», но из боязни унизиться при этом до пошлого антитрагизма он обещает оптимизм, способный вызвать негодование, тоску и печаль. Все дело в том, что Бердяев несерьезно относится к своему трагизму. Серьезный человек, когда душа его полна негодованием, тоской и печалью, не может говорить об оптимизме, и, когда другой говорит о нем, ему стыдно за краснобая, — но наш милый ритор вполне способен на это. «Смотрите, — говорит он, — негодование, тоска, печаль вечно будут жить на земле; но возведите очи горе и посмотрите на бумажных змеев, которых мы

пускаем: как блестят! как трещат! — это и есть мост в царство небесное!».

К вульгарным прогрессистам Бердяев бывает иногда благосклонен. «Люди, интеллигентная душа которых мучается высшими запросами, — по собственному признанию Бердяева, — страдают дряблостью», вследствие чего он советует им сойтись с компанией «грубых борцов за свободу и справедливость на земле». Это испытанное средство против дряблости, по мнению Бердяева. А между *тем* и «грубым борцам» не помешает примесь интеллигентной дряблости, а то очень уж они грубы... никаких деликатных чувств понимать не могут! Ведь кому же не известно, что «социальная борьба отличается слабым пониманием идеальных целей» и связана с «рассудочно-практическою» верой в «гедонистический» (читай: желудочный) идеал.

Ужасно не везет русским интеллигентным душам по части знакомства с «учениками» *. У покойного Михайловского, например, такие знакомые «ученики» были, что просто ужас! Одни, пассивные, непротивление капиталистическому злу проповедовали; другие, активные, в адъютанты к рыцарям первоначального накопления поступить жаждали, а мужика приговорили к сварению в фабричном котле. Вот и Бердяеву не повезло по части знакомств: все лично знакомые ему представители «социальной борьбы» — сплошь гедонисты, люди практически-рассудочные, ничего, кроме удовлетворения первых потребностей, не желающие. Предполагаю, что это заключение Бердяев вывел из прискорбного подбора личных знакомств, так как в марксистской литературе так же мало можно вычитать о гедонизме в смысле Бердяева и об отказе от стремления к вечному совершенствованию человека, вечному росту его мощи, как и об активности или пассивности в смысле Михайловского.

Правда, и учителя, и ученики этого направления предоставляли утопистам рисовать картины будущего, а риторам восклицать и бряцать, а сами строили мост в царство свободы и справедливости, не картонный, не для виду только, а гранитный, предполагая, что лишь с построением моста и вводом человечества во владение «царством» окончится скорбный пролог и начнется история человечества.

Бердяеву и прочим магам хочется дискредитировать марксизм и доказать, что социальная борьба чужда понимания идеальных целей. И вот они подходят к строителям дворца и на-

* Т. е. с революционными марксистами, будущими коммунистами.

чинают выражать сомнения в возможности довести до конца это дело*.

III

Мы также считаем трагизм присущим человеческой жизни. Но рассуждения о нем Бердяева нас совершенно не удовлетворяют.

С одной стороны, трагизм жизни, по Бердяеву, есть нечто мучительное, вполне отрицательное, из чего надо искать выход, который Бердяев и думает найти в спиритуализме; с другой стороны, красота жизни тесно связана с трагизмом, а смерть трагизма была бы смертью красоты. Европейской культуре ставится в упрек, что она противоречит трагическому духу. Спиритуализм нравится Бердяеву, потому что он оставляет трагизм в целости и неприкосновенности, разрешая его лишь мнимо, одаряя нас каким-то оптимизмом, нимало не затрагивающим нашей тоски и печали.

Досаднее или забавнее всего, смотря по темпераменту, то, что Бердяев говорит вещи, которые при более тонком и глубоком понимании трагизма имели бы смысл. Вместе с Ницше мы думаем, что трагизм жизни находит примирение в самом себе, служит сам себе оправданием, что глубоко трагическое отношение к жизни может быть бодрым и даже радостным. Но Бердяев считает трагическим в жизни совсем не то, что в ней действительно трагично. Отсюда та масса недомыслия и противоречий, которую мы сейчас укажем.

Трагизм заключается в эмпирической безысходности, учит Бердяев. Но если бы и было средство покончить с трагизмом «эмпирически», Бердяев не согласился бы, так как трагизм есть красота жизни. Всякому разумному человеку понятно, что здесь лишь два выхода: либо трагизм есть зло, тогда надо приветствовать культуру, стремящуюся убить его, либо он есть благо, без которого жить было бы дурно, тогда зачем же вообще искать исход? Если спиритуализм ослабляет трагизм жизни, то не уменьшает ли он сумму красоты жизни? А если не ослабляет, то в каком же смысле называет его «выходом» Бердяев? Тут очевидная нелепость.

---

* См. рассуждения Булгакова о реформе общественного строя в его книге «Капитализм и земледелие» (СПб., 1900).

Произошла она от самого определения трагизма, определения пустого, взятого для удобства построения дальнейших софизмов. На наш взгляд, трагизм жизни заключается в противоречии между слепою стихийностью природы и чувствующей, сознательно-телеологической сущностью человека.

Человек стремится к самосохранению, к развитию, стремится к наслаждению, он оценивает явления как добро или зло со своей человеческой точки зрения, до которой природе нет дела, он творит идеалы, осуществление которых равносильно переработке природы, а между тем он сам является лишь хрупким, ничтожным существом, брошенным среди страшных и слепых волн океана бытия. Ananke[7], слепая необходимость, действует не только вне его, но и внутри его: мерцающему свету разума, нежным, едва распустившимся цветам высших чувств приходится обороняться против зверя в человеке, против живых врагов и против игры бесчувственной и сокрушающей гигантомании материального мира. Можно ли представить себе что-либо более трагичное, чем зрелище то угасающего, то вспыхивающего огонька сознания и целесообразности, затерянного среди мрака вселенной?

Чем полнее жизнь, чем тоньше организация индивидуума и общества, тем страшнее и болезненнее раны, которые наносит нам слепой враг, ибсеновский горбун, который везде, который даже внутри нас.

Но ослабить эту трагедию, примириться, отгородиться, отказаться от борьбы и завоеваний было бы ужасно, и позорна та культура, которая приводит к праздности, малодушной жажде покоя и изнеженному комфорту! Там же, где больше всего страданий, жертв, усилий, там ликует человеческий дух. Это так просто. Война есть зло и сопряжена со страданием, но раз она необходима—да здравствуют трагические радости войны, радость отваги, напряжение всех сил, радость побед, купленных несказанно тяжелою ценою! Так понимают трагизм марксисты.

Рассмотрим теперь те трагизмы, которые выставляет Бердяев, а потом противопоставим ему наше понимание трагизма.

«Основным трагизмом жизни является трагизм смерти. В человеческой душе живет жажда жизни, жажда бессмертия... Перед трагедией смерти позитивист останавливается и чувствует свою беспомощность... Старается взвинтить и приободрить себя фразами, которые зачастую являются посягательством на самую сущность духовной природы человека- Позитивисты чувствуют себя неловко перед лицом смерти и самые чуткие предпочитают хранить молчание».

Не знаешь, с чего начать!.. Восстановим прежде всего факты. Или Бердяев не знает, не помнит, как умели умирать «позитивисты»? Неужели ему не известно, что среди активных позитивистов, прежде всего среди революционеров, страх смерти считается чувством позорным, а люди, отличающиеся этим «трагическим» чувством, клеймятся названием трусов? Разве Бердяеву не известно, как «позитивисты» жертвовали своею жизнью и своими близкими? Мы говорим, конечно, о позитивистах активных, т. е. революционных марксистах. Но страх смерти не существует для материалиста благодаря высокому развитию социального чувства. Жить серой, вялой, бессмысленной жизнью — этого они действительно боятся. Страшно и горько, когда умирает юное и талантливое существо, которое могло бы так много дать для жизни, но в самом факте смертности людей нет ничего страшного и трагичного. Кто же не знает, что в битве храбрые люди меньше всего думают о смерти, которая висит над ними, но больше всего о победе армии? Раненый Эпаминонд осведомился, выиграна ли битва, — и умер спокойно[8]. Это так понятно для марксиста, но, быть может, для «умственного аристократа» с присущею ему, по словам Бердяева, «дряблостью» это совершенно непонятно и представляется даже варварской грубостью, «furia francese», как называли дряблые итальянцы бесстрашие французов перед ранами и смертью.

Страх смерти является естественным продуктом инстинкта самосохранения в соединении с ясным сознанием будущего. Та жажда бессмертия, о которой говорит Бердяев, есть именно животный инстинкт, совершенно необходимый для жизни в огромном большинстве случаев. Впрочем, и в мире животных он иногда парализуется другими инстинктами, например материнским, стадным... Когда инстинкты сталкиваются между собою в реальной жизни, то тот или другой исход определяется большим или меньшим развитием личных или общественных инстинктов; но в сознающем и рассуждающем уме человеческом самая возможность такого конфликта отражается в виде абстрактной этической проблемы. Равным образом противоположность между инстинктом самосохранения и сознанием неизбежности смерти приводит к проблеме метафизической. Значение этих проблем для жизни совершенно ничтожно. На деле они разрешаются действительными силами данной личности, и прийти в этом отношении к какому-нибудь теоретическому соглашению невозможно. Однако присутствие или отсутствие угнетающей мысли о неизбежности смерти определяется в гораз-

до большей степени активностью, чем альтруизмом данного человека. Активной личности, для которой жить—значит творить, принимать участие в социальном творчестве, странно слушать о долге и о самоотверженном альтруизме, так же странно, как если бы кто-нибудь стал ей доказывать необходимость и пользу принятия пищи, когда она чувствует голод; странны для нее и речи о смерти: такой человек просто не думает о ней, он полон мыслями о вещах долговечных, значительных и прекрасных, в созидании которых он принимает горячее участие. Бездействующий же, по преимуществу мыслящий человек — ненормален. Еще Аристотель знал, что назначение человека — деятельность, а не какое-либо спокойное состояние. Бездеятельная жизнь мстит за себя; достаточно нравственно отъединиться от людей и их культурной работы, чтобы в голову полезли самые неприятные мысли, которые кажутся смешными и чуждыми там, где кипит на солнце людская работа.

Вселенная ужасна по своему несоответствию с нашими чаяниями: можно бороться с нею, и в борьбе она не кажется страшной; но нельзя безнаказанно долго и неподвижно смотреть в ее безумные очи: от этого люди лезут в петлю или придумывают метафизическую систему.

Второй жизненный трагизм, по Бердяеву,— трагизм любви. Тут Бердяев сам себя побивает в самом существенном пункте. Если мы не ошибаемся, самым торжественным моментом этого трагизма является, по Бердяеву, конфликт между «монистической <...> конфликт изображен в драме Метерлинка[9] «Аглавена и Селизетта», где все три лица — обе героини и Мелеандр — любят друг друга, «но все-таки не могли бы жить счастливо, потому что *не настал еще час, когда человеческие существа могут соединяться таким образом*».

Выписав курсивом эту фразу, Бердяев, к совершенному нашему изумлению, разразился громозвучным славословием. «Это бессмертное место! Настоящее этическое и эстетическое откровение, за которое когда-нибудь Метерлинку воздвигнут памятник. Это красота будущего» и т. д. Бердяев, если это — красота будущего, стало быть, в будущем есть *эмпирический выход* из трагического конфликта? Если люди станут соединяться «таким образом», т. е. не будут считать позором и стыдом отступление от моногамии и научатся легко побеждать в себе ревность, то ведь это самый настоящий эмпирический выход из конфликта? Опять Бердяеву хочется рисовать золотые дали, и опять ради этого он сокрушает свое определение трагизма. Будьте уверены, что когда-нибудь Бердяев спохватится

и как он к оптимизму подбавил тоски и печали, как сделал негодным мост в царствие небесное, которое пообещал нам, так когда-нибудь он разъяснит, что вожделенный «час», собственно, никогда не придет или как-нибудь так придет, что в результате получатся лишь негодование и тоска.

Памятника Метерлинку мы строить не будем. Что за диво? Или Бердяев совсем незнаком с литературой тех «позитивистов», о которых он столько толкует и которые, по его словам, бессильны перед трагизмом любви? Этическое откровение Метерлинка в этой литературе давно стало общим местом! Мало ли говорилось о необходимости уничтожить или ослабить чувство ревности и дать любви свободу внутреннюю и внешнюю. Наконец, это откровение было известно еще... Софоклу![10]

В трагедии Софокла «Трахинянки» изображается тот же трагический конфликт, и поэт видит только один выход, достойный человека. Деянира говорит Лихасу, убеждая его открыть ей всю правду.

Не к низкой женщине ты слово обратишь
И не к неопытной: я знаю, дух мужей
Не может наслажденье находить всегда
В одном. Безумен тот, кто дерзостно
С Эросом, словно на кулачный бой, идет.
Эроса воля и богам дает закон.
И мною правит, и душой других людей;
И мужа было бы безумно порицать
За то, что овладело это зло и им.
Для женщины ж, что провинилась вместе с ним,
Вина ее бесчестием не явится,
Ни горем для меня...

И Лихас отвечает:

Как человечно мыслит светлый разум твой*.

Интересно, что, собственно, разумеет Бердяев под «монистической» тенденцией любви? Может быть, это «монизм» Калигулы[11], который хотел, чтобы человечество имело одну голову, дабы единым взмахом покончить с ним? Или это жажда встретить женщину, в которой, как говорят плохие поэты, воплотился бы идеал, и т. д.? Истинно художественные натуры находят обыкновенно, что реальные женщины достаточно хороши, чтобы любить их; более подвижные натуры любят много раз в жизни и, наверное, не променяют всей полноты разнообразной

* Софокл. «Трахинянки». *Перевод мой.*

действительности ни на какой идеал; натуры более глубокие украшают свою подругу своею любовью: даже недостатки милого лица становятся дороги, каждая черта становится понятной, красноречивой и любимой... Есть еще одна монистическая тенденция, частью привитая нам официально-моногамной формой нашей семьи, частью вытекающая из ревности, одного из сильнейших животных инстинктов. Борьба с тем и другим возможна, она ведется «грубыми борцами за свободу и справедливость» во имя свободной любви, в которой монизм и плюрализм будут вопросами темперамента и более или менее удачного выбора.

Интересно, однако, каким путем освободит Бердяева от его трагизма спиритуализм?

Вообще же все трагедии любви растут, словно плесень или поганые грибы, в затхлых местах; они редки и легко разрешаются там, где кипят работа и борьба.

Платон и Ницше, два антипода, одинаково приветствуют ту любовь, которая заключается во взаимной нежной поддержке, в общем страстном стремлении к идеалу, т. е. к растущей полноте индивидуальной и общественной жизни.

Отметим еще раз, что Бердяеву ужасно не везет в личных знакомствах: знал он мужей, довольных своими женами, видывал и жен, довольных мужьями, но все они были «по ту сторону любви» и от них так и разило мещанством!.. Не правда ли, ведь этакая неудача! А нам как раз там, где меньше всего мещанства, приходилось видеть такие гармонические сочетания... Правда, в большинстве случаев это были «грубые борцы», и они никогда не вели таких, по мнению Бердяева, непередаваемо-(?)прекрасных и необычайных разговоров, как следующий. «*Он*. Когда ты мне говоришь, я слышу впервые голос собственной души... *Она*. Я тоже, когда ты говоришь, я слышу собственную душу, и когда я молчу — я слышу твою душу... Я не могу уже найти моей души без того, чтобы не встретить твою. Я не могу больше искать твоей души без того, чтобы не найти мою. *Он*. Мы заключили в себе один и тот же мир. Бог ошибся, когда он сделал две души из нашей души», и т. д., и т. д.

Нам же казалось, что эти сентиментальные обноски карамзинской эпохи давно перешли по наследству старым девам заштатных городов.

Переходим к трагизму сознания.

«Наше стремление к абсолютной истине глубоко трагично и эмпирически безысходно», — говорит Бердяев.

Не пугайтесь, читатель, и не верьте Бердяеву — он шутит: философы-спиритуалисты легко находят исход; Бердяев жестоко ополчается против всякого агностицизма — стало быть, никакого трагизма для него и ему подобных не существует.. Трагедия остается лишь для эмпириков и позитивистов; между тем, по словам самого Бердяева, они не только склонны сознавать трагизм своего положения, но даже «чувствуют себя хозяевами и рекомендуют воздерживаться от вопросов, могущих парализовать довольство жизнью». Стало быть, ни спиритуалисты, ни позитивисты никакой трагедии не ощущают. Остается она, лишь для каких-то гибридов. Нетрудно объяснить, в чем заключается тот трагизм, который тщетно силится объяснить нам не продумавший собственных рассуждений Бердяев.

Познание всегда сводилось к двум методам: а) сведению разнообразного к единому и сложного к простому и б) объяснению неизвестного через известное. Вне «позитивизма» господствует второй метод, метод, по существу, не критический, наследие первобытных способов мышления.

Вообще ничего абсолютно известного нет и не может быть. Человек называет известным просто более привычное. Дикарь *объяснил* бурю дыханием, а удар молнии — выстрелом из лука, хотя мы знаем, что дыхание и выстрел — явления бесконечно более сложные, чем гром. Стремление объяснить все, сведя на язык обыденных человеческих отправлений, обыденной обстановки и собственных действий, вот «та основная метафора», по терминологии Макса Мюллера[12], отделаться от которой не может ни один метафизик. Но современная наука совершенно отказывается *объяснить* что-нибудь в этом смысле: она констатирует взаимозависимость явлений, стремясь определить ее возможно точнее; она старается свести сложные явления к простым и наглядным, а главное — к таким, которые поддавались бы точному измерению; отсюда — математически-механическая тенденция науки. Движение вовсе не признается чем-то более известным, но просто легко укладывающимся в точные формулы. Монистическая тенденция и математический метод суть необходимые эвристические принципы науки.

Материал науки — человеческий опыт во всем его объеме, но ничего кроме опыта; цель ее — возможность точно ориентироваться среди явлений и влиять на них; результат — культура, т. е. победа начала целесообразного творчества над стихийностью.

Но по мере того, как человечество убеждалось в невозможности абсолютного познания, т. е. сведения неизвестного к чему-

то *абсолютно известному, оно переживало мучительную трагедию.* Излечился от этой болезни лишь тот, кто возвысился до понимания культурно-исторического происхождения коренной ошибки, лежащей в основании идеи об абсолютном знании.

Представьте себе жреца, всю жизнь гадавшего по внутренностям животного: вдруг его убеждают, что все накопленные им знания — чепуха! Понятно, он затоскует... и его трудно утешить, он все будет повторять, что невозможно предугадывать будущее. Выхода для него только два: либо подняться до уровня того анатома, которому его исследования дают возможность заглянуть в глубь веков и предугадать дальнейшие изменения организмов и для которого невозможность предсказывать урожай по свиной селезенке вовсе не кажется трагичной, либо слепо и несмотря ни на что верить в свои предрассудки.

Спиритуалист предпочитает верить «и в сон, и в чох» и гадать на бобах и кофейной гуще. Впрочем, между старинной магией и метафизикой есть разница: наука, быть может, придет когда-нибудь к предугадыванию будущего — в этом есть человеческий смысл; но вопросы о вещах в себе и умопостигаемом мире так же похоронены, как вопросы о нравах инкубуса и истинной сущности эльфов. Те и другие влачат лишь призрачное существование в наиболее консервативных черепах, недоступных воздействию науки. Выходцы с того света бродят в темных и плохо проветриваемых помещениях.

О трагизме свободы Бердяев не умеет сказать ничего другого, кроме того, что трагизм этот приводит к тому же постулату бессмертия, так как жажда беспредельной свободы неразрывно связана у Бердяева с желанием сохранить навеки свою данную эмпирическую личность. Если бы Бердяев не страдал в такой мере узким индивидуализмом, если бы с ним можно было серьезно говорить в терминах развития человечества, то мы попросили бы его определить ту границу, где движение к свободе натолкнулось бы на непреодолимые эмпирические препятствия... Мы думаем, что не только нет таких границ, но само представление о свободе абсолютной и идеальной есть лишь термин для обозначения того горизонта, который расстилается перед человечеством снова и снова, вечно манящий... Но только не надо думать, что движение к нему вследствие этого бесцельно: человек становится все свободнее и прекраснее и вместе с тем растут его идеалы. Вспомните Лессинга[13], который поиски истины далеко предпочитал готовой истине. То же относится и к идеальной свободе. Но есть еще другая — элементарная, необходимая как воздух, и вот борьба за нее поистине

трагична: отсутствие ее не дает развиться тем силам, которые необходимы для ее достижения. Это борьба скованного человека, задыхающегося в подземелье. К счастью, этот трагизм не имеет ничего общего с эмпирической безысходностью.

IV

Мы очень далеки от того, чтобы изображать жизнь менее трагичной, чем она есть на деле или чем ее рисует нам Бердяев. Нет! напротив: нам кажется, что только человек, совершенно незнакомый с истинным трагизмом жизни, может считать нужным строить еще какие-то пугала, причем эстетически напомаженные, и потом сокрушать их своим метафизическим копьем.

Спиритуалистические теории часто утешали больных людей и больное человечество. Вместе с Марксом и Ницше мы думаем, что всякая вера в потусторонний мир есть результат такой жажды утешения. Бердяев очень неискусно изобразил трагизм жизни в виде своих четырех безысходностей, но суть всей его статьи заключается в стремлении пролить бальзам на раны страждущего человечества. В самом деле, раз спиритуализм откроет нам, что мы бессмертны,— куда денутся страх смерти и трагизм свободы? Раз Бердяев придумает красивую метафизику (если только придумает, а не преподнесет нам окрошку из дюжины немцев) — кто станет страдать трагизмом познания? Наконец, раз поэты-декаденты научат нас жиденькой и слащавой любви душ — куда денется страсть со всеми ее трагическими последствиями?

Что же касается материализма, то он не утешает. Он является организующим началом в жизненной борьбе. Нет сомнения, что унизительный, пассивный трагизм уменьшается в результате этой борьбы, цель которой — исцелить страдания болезней, нужды, рабства, страха, невежества, злобы. Но самое уменьшение этого «*проклятого трагизма*» может быть куплено лишь ростом трагизма активного, трагизма напряженной борьбы, зачастую сверх сил. Пройдут века, и все еще будут требоваться героические усилия, потому что человек будет становиться все требовательнее, тоньше, изысканнее и самый трагизм жизни — все возвышеннее и прекраснее. Доказывать, что жизнь трагична, — смешно! Она сама заботится о том, чтобы мы не забыли этого. Трагизм смерти и трагизм любви тесно слиты в один трагизм страшной беспомощности нашей перед

лицом стихий. Сама по себе смерть не страшна; еще Лукреций[14] указывал на то, что материализм кончает со страхом смерти — чувством, которое было доведено спиритуализмом до мук отчаяния, но смерть преждевременная, но страдания... Слышать крики боли любимого существа, видеть, как силы его ослабевают, и стоять тут рядом, и ничего не знать ничего не быть в состоянии сделать... Кто пережил нечто подобное (а кто же гарантирован от этого?), тот знает, что такое горе в жизни. Любовь увеличивает, так сказать, поверхность страдания, усиливает ужас перед жизнью, потому что нельзя не бояться за все эти дорогие, хрупкие существа, брошенные среди страшных наших врагов, среди всех ядов, всех бед природы и противоречий общества... Бесконечным источником трагедий является то, что среди режущих, размалывающих, терзающих, гложущих сил природы брошены наш мозг и наши нервы с их способностью страдать и болеть так разнообразно, невыразимо, невыносимо.

Схватка со злом! — Это единственный ответ на трагизм страдания.

Познание есть едва ли не самая важная арена этой схватки, и оно, разумеется, охвачено тем же стремлением заменить пассивный трагизм страха и покорности активным трагизмом борьбы.

Мы иначе верим в разум, чем Бердяев, который верит лишь в его способность выдумать спиритуалистический пластырь на раны человечества; но из того, что мы изгоняем из познания понятие абсолютной истины, отнюдь не следует, что область эта лишена своего трагизма. Станем ли мы страдать из-за недоступности абсолютов, когда мы почти ничего еще не знаем из самого необходимого, когда мы имеем лишь самые сбивчивые представления о составе и функциях нашего организма, когда сфинксы толпятся вокруг нас и задают страшные загадки, не решив которые, человечество может погибнуть? А кроме того, представьте себе ученого, который убедился, что не может с наличными средствами решить ту задачу, которой посвятил свою жизнь... Или такого, который вдруг убеждается, что целые годы, десятки лет шел по ложной дороге... Или такого, который в решительный момент своих трудов чувствует, как стынет его переутомленный мозг и силы падают неудержимо и безвозвратно... А те, которые, открыв истину, не умеют или не могут заставить ее выслушать, видят, как она осуждена на гибель и забвение до тех пор, пока через много лет ее, быть может, не откроет кто-нибудь более счастливый; а те, которые

открыли истину, разбившую все, во что они верили, всю святыню их души... Неисчерпаемы источники страданий познающего, и только тот, кто меньше всего их испытал, может толковать о призрачном трагизме.

Трагизм свободы... но... помолчим об этом *.

Марксизм и вытекающая из него революционная деятельность не утешают, это — знамя, оружие, это — боевая музыка. Выбывших из строя надо лечить, но у нас нет лекарств для больных жизнебоязнью, для тех, кто изнемог от первой царапины или потерял присутствие духа при одном взгляде на поле сражения. Оставьте этих больных! У них есть свои лазареты, и, право, они недурно там себя чувствуют. Но если из лазарета выйдет тот или другой больной, задрапированный в мантию учителя, и начнет приглашать под его кровлю бойцов, если он станет предлагать нам под разными соусами свои больничные микстуры и выдавать побасенки своей мистико-метафизической сиделки за самую истинную истину — посмеемся над ним и отправим его обратно. Бердяев тоже принадлежит лазарету. Посмотрите, какую большую бутылку спиритуалистического бальзама притащил он с собою. Бердяев тоже один из жаждущих дурмана и грезы, и он не обманет нас тем, что тщетно старается приладить марксистское седло к тощему хребту своей идеалистической коровы.

«Кто умеет чувствовать все прошлое человечества как свое прошлое, тот ощущает страшный итог всей озлобленности больных из-за потерянного здоровья, стариков, думающих о своих юношеских грезах, влюбленных, у которых отняли любимое существо, мучеников, погибших за свой идеал, героев в вечер дня битвы, ничего не решившей, не стоившей ран и потери друзей; но нести всю чудовищную тяжесть этой разнообразной скорби и злобы, быть в силах нести ее и оставаться героем и приветствовать зарю и свое счастье с началом нового дня битвы, быть человеком с горизонтом тысячелетий впереди и позади тебя, быть ответственным наследником благороднейшего из старинных родов и впитать все это в свою душу, древнее и новое, разочарования, надежды, завоевания, победы человечества, вместить все это в одну душу, в одно чувство — вот счастье, какого не знал до сих пор человек, счастье бога, полного сил и любви, полного слез и смеха... И это божественное чувство называется — *человечность*» **.

---

* Писалось в 1902 г. (*Прим. 1923 г.*).

** *Nietzsche*. Werke. Bd V. S. 260. *Перевод мой.*

Человечность — чувство трагическое по преимуществу и которому суждено расти. В нем вся трагедия человечества в просветленном виде. Иного трагизма мы не желаем, со всяким иным трагизмом боремся.

«Иметь тонкие чувства и тонкий вкус, привыкнуть к изысканнейшему и лучшему в духовном мире, как к обычной пище, наслаждаться сильной, смелой, дерзкой душой, идти сквозь жизнь со спокойным взором и твердым шагом, *быть готовым к самому крайнему напряжению сил, словно к празднику,* быть полным жажды новых морей и земель, новых людей и богов, прислушиваться ко всякой *веселой* музыке... и в минуту глубочайшего наслаждения почувствовать вдруг приступ слез и всей пурпурной тоски счастливого — кто не хотел бы быть таким?! Но с этим счастьем в душе человек бывает самым способным к страданию существом на земле» *.

Вот глубоко художественное изображение героического, активного, человечного трагического чувства! Что пред этим потуги Бердяева на красоту: трагизм Бердяева состоит из страха перед жизнью и философских суеверий.

А теперь несколько слов о трагизме Метерлинка.

V

Ницше учит при рассмотрении всякой философии, религии, морали или искусства спрашивать, что служит их источником: переполненная ли силой и жизнью душа или духовная скудость и жажда покоя? Эрнст Мах также отмечает расширение «я» и его робкое, испуганное сужение как в высшей степени характерные явления. Большое значение придает этим двум состояниям, или двум типам душевной жизни, и Геффдинг[15] в своей «Этике». Они были известны еще Аристотелю. Иногда душа обнимает собою весь мир и готова на подвиги; это, по терминологии Аристотеля, макропсихия; в другое время ей, наоборот, кажется, что все вокруг чуждо, страшно, все грозит ей; это — микропсихия. Макропсихия, доведенная до чрезмерности, приводит к мании величия, микропсихия — к меланхолии.

Трагедия эллинов, испанская, французская, шекспировская, шиллеровская — все это трагедии микропсихические. Чрезвычайно часто главным источником их является hybris, чрезмерное самомнение, ведущее к вызывающей дерзости и

* *Nietzsche.* Werke. Bd V. S. 231—232. *Перевод мой.*

грубому самовластию. Гибель великого и самонадеянного составляет содержание доброй половины трагедий. Школьное утверждение Бердяева, будто у Эсхила и Софокла сущность трагедии сводится к столкновению человека с роком, а у Шекспира к столкновению страсти с нравственным законом, не выдерживает критики. «Прометей», «Орестейя», «Антигона» и многие другие трагедии древних рисуют чисто нравственные конфликты. С другой стороны, какой нравственный закон попрали Ромео и Джульетта? Их гибель явилась результатом вины отцов и горестного стечения обстоятельств. В «Макбете» рок, так сказать, самолично является на сцену. Вот прекрасное определение трагедии, данное Аристотелем в его «Поэтике»[16]: «Трагедия есть подражательное изображение серьезных происшествий, законченное и написанное идеализированным языком, представленное в лицах, а не рассказанное; *ее целью является путем,* страха *и сострадания очистить душу от этих аффектов*».

Итак, серьезное действие, способное возбудить страх и сострадание. Аристотель, определяя точнее содержание трагедии, считает самым существенным моментом в ней «перипетию», т. е. переход от счастья и могущества к несчастью и слабости или от горя и опасности к победе и благоденствию*. Греки не боялись и второго рода трагедий, как это доказывают, например, чудная «Алкеста» Эврипида и драмы, касающиеся Ифигении[17]. Не боялся их и Шекспир. Стоит припомнить «Меру за меру» или «Венецианского купца». Но героическая борьба, исполненная напряжения сил, страсти и ужаса, необходимо присуща всем микропеихическим трагедиям без исключения.

Много говорилось об «очищении души» Аристотеля (katharsis), и ему давалось много истолкований. Мы думаем, что здесь констатируется несомненный и глубоко значительный психологический факт. Человек окружен опасностями, невзгодами и страданиями других людей, так что вечно придавлен ими: тревоги и опасения словно прахом покрывают душу; но после зрелища страшных несчастий, потрясающей катастрофы на душу нисходят удивительное спокойствие и жажда жизни: впечатление такое же, какое производит природа после сильной грозы. Рядом с взволновавшею нас великою борьбою обыденная жизнь *перестает* казаться страшною, страдания людей перестают так болезненно отражаться на нас, *мы больше готовы страдать.*

---

* Прекрасным примером, совмещающим обе перипетии, является трагедия Эврипида «Неистовый Геракл».

Аристотель ясно сознавал, что страх и сострадание — враги людей, что от них надо очищаться. В этом он совершенно сходится с Ницше. Трагедия Метерлинка* никоим образом не может иметь такого значения. Она пассивна. Это трагедия микропсихическая. Восторги Бердяева перед нею имеют большое симптоматическое значение. Трагедия обыденной жизни... трагедия будничная: это и есть то отвратительное, против чего должен бороться человек; поэтизировать же ее, объявлять неустранимой, видеть в ней красоту жизни — значит совершенно не понимать сущности трагического. По существу говоря, это — не трагедия, а элегия в драматической форме.

Мы отнюдь не отрицаем за Метерлинком огромного таланта. Декадентская поэзия второй половины XIX века дала высокие и прекрасные образцы пессимистического искусства, мы готовы наслаждаться и этими кладбищенскими цветами. Но принимать гг. декадентов за учителей жизни и толкователей столь близкого и родного нам трагического чувства — нет! это мы с благодарностью отклоняем.

Приведу несколько выписок из Метерлинка и пояснений к нему г. Бердяева.

«В н у т р и д о м а»: «Они нисколько не опасаются за себя: двери заперты, окна заделаны железными прутьями; стены старого дома они укрепили, а в дубовые двери вделаны засовы. Они не упустили из виду ничего, что можно предусмотреть». Слова эти, как добавляет Бердяев, полны глубокого символического значения: «*Вся материальная культура символизируется этими стенами, запертыми дверями, заделанными окнами*».

Заметьте это, читатель.

«В т и р у ш а»: «Все чувствуют какое-то странное беспокойство, присутствие чего-то постороннего и страшного. Малейший шум воспринимается особенным образом». Пьеса с изображением такого душевного состояния, по мнению Бердяева, *близка душе каждого человека.*

«С л е п ы е»: «Все, что происходит вокруг них, всякий шум, малейший шорох вызывает в слепых страшную тревогу, даже ужас. Плеск волн, шум ветра, полет птиц, падение листьев — все это воспринимается как что-то непонятное, странное и страшное».

И это, читатель, — изображение человечества! Бедный поэт, если только он искренен, бедные люди — его почитатели! Если

---

* Первого периода. Об эволюции этого писателя смотри статью в недавно переизданной моей «Этике». (*Прим. 1928 г.*).

они найдут себе утешение в спиритуалистической игрушке, не отнимайте ее у них. Они не умеют пользоваться материальной культурой; из мечей они делают засовы на двери и окна; они кутаются и дрожат: жизнь представляется им чем-то вроде сквозного ветра. Бедные люди!

Мы не можем подробно разбираться даже в упоминаемых Бердяевым драмах Метерлинка, но нас весьма интересует «философия истории», заключенная, по Бердяеву, в «Слепых». Эта философия страшно пессимистично-реакционна и в то же время лжива и нелепа. Припомните Возрождение или XVIII век: так ли чувствовало себя человечество, освободившись от своего поводыря, т. е. церкви? Что поводырь этот завел человечество в дебри леса —это верно, но час его смерти совпал с часом, когда слепые прозрели и сорвали с себя повязки, надетые на их глаза его же рукою. Для чего понадобилась Бердяеву эта пьеса, которой и он не может ни в каком случае сочувствовать? *

Видите ли, в конце пьесы среди ужасов леса и отчаяния несчастных слепых начинает плакать ребенок. Положим, и слепые дети тоже плачут. Но покинутые люди хватаются за эту соломинку: быть может, ребенок видит! Бердяев присоединяется к этому предположению и добавляет: «Спасения можно искать только в искусстве и красоте, которые, быть может, символизируются в ребенке». Но все же в этом сказывается несимпатичное Бердяеву пессимистическое отношение к разуму. Смелее, смелее, Бердяев! Мы знаем, что вы хотите сказать: слепое человечество бродит среди глухого леса, но уже растет зрячий ребенок, этот ребенок — спиритуалистическая метафизика, это «чудо-дитя» — сам Бердяев: он узрел, что мы слепы, что мы обретаемся в лесу «эмпирических безысходностей», и вот расхныкался на тему о трагизме жизни, но он подрастет, построит какие-нибудь метафизические турусы на колесах и повезет нас стезями спиритуализма к «блаженству праведных во царствие небесное».

Материалистов же покинет за грехи их во тьме кромешной, где будет плач и скрежет зубовный.

---

* Т. е. не мог в то время. Сейчас Бердяев превратился в мракобеса вроде Булгакова.

А. А. БОГДАНОВ

Новое средневековье

О «Проблемах идеализма»

> Чем меньше знает человек, тем больше презрения к обыкновенному, к окружающему. Разверните истории всех наук: они непременно начинаются не наблюдениями, а магией, уродливыми искаженными фактами, выраженными иероглифически, а оканчиваются тем, что обличают сущностью этих тайн, этих мудреных истин — истины самые простые, до того обыкновенные, что о них вначале никто и думать не хотел. В наше время еще не совсем искоренился предрассудок, заставляющий ожидать в истинах науки чего-то необыкновенного, *недоступного толпе,* не прилагаемого к жалкой юдоли нашей жизни. До Бэкона так думали все...
>
> *А. Искандер*[1]

В истории человечества средние века представляют эпоху наибольшего развития и процветания *авторитарных форм* жизни. Авторитет господствовал во всех областях социального существования людей: система феодально-аристократических отношений охватывала всю «светскую» жизнь общества, система католицизма — всю жизнь «духовную». Обе системы наложили свой глубокий отпечаток на все мышление людей, теоретическое и практическое: всякое право принимало форму *привилегии,* всякая истина должна была укладываться в рамки *откровения.* Величайший консерватизм существующих отношений придавал им в глазах людей характер чего-то абсолютного, неизменного: не было даже представления о возможности иных форм жизни.

Но как бы ни было иногда медленно движение потока жизни, он все-таки движется. Шаг за шагом, в долгой и тяжелой борьбе менялось его течение, эпоха застоя уступала место эпохе стремительного развития, век авторитета сменялся веком всеохватывающей критики. Однако и до сих пор этот процесс далеко еще не завершился. Поток эволюции несет с собою массу обломков прошлого, стесняющих и замедляющих прогрессивное движение. Рядом с развитием и критикой жизнь практическая и идейная сохраняет громадное количество элементов застоя и авторитета.

Этих пережитков прошлого так много, и гнет их так тяжело ложится на все жизненное и прогрессивное, что нам нет ни возможности, ни необходимости давать здесь их общее описание. Нас занимают в настоящий момент специально те случаи, когда пережитки эти пытаются контрабандой проскользнуть в будущее под флагом наиболее жизненных тенденций, в костюме самых передовых течений современности. Такие случаи становятся все чаще и приобретают все больше значения, по мере того как принципиальная победа новых начал становится все очевиднее, неизбежная гибель старых форм все несомненнее. Однако и подобного типа явления слишком многочисленны и разнообразны, и слишком смелою была бы попытка охватить их сколько-нибудь полно в обобщенном описании; мы имеем в виду остановиться на одном частном, весьма современном, а по нашему мнению, и весьма *типичном* факте.

Чтобы не было недоразумений, мы заранее сделаем важную оговорку. Стремясь разоблачить «объективную ложь» реакционных идей и настроений, выступающих под маской прогрессивности, мы вовсе не думаем подвергать подозрению «субъективную правдивость» их носителей (пользуемся удачным выражением г. Струве, которое он применил в полемике с г. Михайловским)[2]. В идейной жизни обманщиками чаще всего бывают обманутые, потому что дух прошлого так же хитер, как и дух будущего, и люди легко становятся игрушками его стихийной воли. Здесь особенно важно не раздражаться, а — понимать.

Перед нами новые статьи двух писателей, обладающих несомненной, несколько своеобразной известностью — г. Н. Бердяева и г. С. Булгакова[3]. Статья первого носит пышное заглавие «Этическая проблема в свете философского идеализма» *, статья второго — внушительное заглавие «Основные проблемы

* Сборник «Проблемы идеализма», с. 91—136.

теории прогресса» *. Дело идет о постановке и решении двух серьезнейших и в то же время наиболее жизненных философских вопросов—вопроса о цели человеческой жизни и о ее реальном значении в общем ходе мирового процесса. В исследование таких вопросов сколько-нибудь добросовестный мыслитель вкладывает всю свою душу; и потому формы этого исследования всего точнее выражают нам формы мышления данного лица, а содержание выводов — его основные практические мышления. С этой точки зрения статьи гг. Бердяева и Булгакова представляют большой интерес не только как характеристика их собственной психологии, но и как типическое для известной части общества явление. Выяснение и критику тех форм мышления и тех практических стремлений, которые выступают в этих статьях, мы и ставим в настоящий момент своей задачей.

Вопрос о цели человеческого существования решается для г. Бердяева моралью абсолютного долга. Это та мораль, которая ведет свое начало от «критики практического разума», голос совести, говорящий в душе человека, тот внутренний голос, который, не мотивируя, повелевает ему «ты должен» или «ты не должен делать этого», — она признает за единственный и всеобщий источник морали, ее верховную санкцию; этому голосу она приписывает сверхопытное происхождение, принципиально отвергая всякую *научную* постановку вопроса о его генезисе. Принимая и проповедуя такую мораль, г. Бердяев считает возможным без строгого анализа отвергнуть всю ту критику, которую она пережила.

Резюмируем основные результаты этой критики. С одной стороны, она показала и выяснила, что идея чистого «долга» безнадежно пуста, что это — голая форма, в которую может вкладываться самое различное содержание, что сама по себе она не указывает *определенного направления* для нравственной жизни. Долг означает то, что должно делать; дальше такой тавтологии эта доктрина логически неспособна идти. Ничего не прибавляют и такие производные формулировки, как положение, что «человек есть самоцель» и «самоценность» и т. п.: формулировки эти имеют в виду человека исключительно как существо нравственное, т. е. опять-таки как представителя «долга» **. В пустую форму каждому остается вложить свое

* Тот же сборник, с. 1—47.

** Не более содержательна и та формулировка (в «Критике практического разума»), которая говорит: поступай так, чтобы максима твоей

собственное содержание, как и сделал Кант. Но у различных людей оно окажется различным, потому что внутренний голос говорит им не одно и то же; и как нельзя более естественными и законными явятся такие факты, что, например, один во имя долга пошлет другого на казнь за его убеждения, а этот другой, также во имя долга, спокойно умрет за них. Инквизиторы считали своим «долгом» жечь еретиков и при этом рассматривали душу еретика как «самоцель» или «самоценность», ради спасения которой следует пожертвовать его телом. На жизненный вопрос этики — вопрос «что делать?» — идея «долга» не дает *определенного* ответа. Только путем схоластической игры неясными понятиями возможно «вывести» из нее тот или иной ответ.

Но критика не ограничилась этим. Исследование социально-психической жизни с эволюционной точки зрения привело к новому важному выводу: оказалось, что всякая «нормативная» общественно-психологическая форма — обычная, правовая, нравственная — стремится закрепить и упрочить те или иные, сложившиеся или складывающиеся, но *вполне определенные* отношения между людьми, так что с точки зрения этих определенных отношений она неизбежно *консервативна.* Такова и нравственная идея «долга»; раз она получает определенное содержание: «должно быть вот что»,— то по достижении этого «должного» всякое дальнейшее движение задерживается; каждый новый шаг есть уже «не должное», и идея долга остается ему враждебна до тех пор, пока нравственное сознание людей само не эволюционирует, не изменит своего содержания. Таким образом, критика разоблачила консервативный характер морали долга, ее противоречие со стремлением к непрерывному развитию. В результате — против нее началась энергичная борьба со стороны наиболее прогрессивных мыслителей во имя наиболее активных форм идеализма.

В каком же отношении находится мораль абсолютного долга, проповедуемая г. Бердяевым, к указанным нами основным идеям критики «абсолютного долга»? Каким образом устраняет он формальную пустоту «категорического императива» и его принципиальный консерватизм?

Достигается это довольно простым способом: в пустую форму вкладывается определенное содержание, притом такое, ко-

---

воли постоянно могла быть и принципом всеобщего законодательства. Здесь говорится только об идеальной всеобщности абсолютного долга, что относится, очевидно, к его *форме,* а не содержанию.

торое по возможности исключало бы всякий консерватизм или, по крайней мере, внешним образом ему бы противоречило. Получаются такие формулы:

«Должное не есть сущее... это мы принимаем как исходный пункт своих этических настроений» (с. 97, passim).

«Чистая идея должного есть идея революционная, она — символ восстания против действительности во имя идеала, против существующей морали во имя высшей, против зла во имя добра» (с. 94).

«Абсолютное долженствование нельзя приурочить ни к какой укрепившейся форме эмпирического бытия; «должное», о котором говорит спиритуалист, достойный этого имени, есть призыв к вечной борьбе с существующим во имя все высших и высших форм жизни, и эта идея не позволяет никогда ни на чем успокоиться» (с. 119).

Все это очень хорошо, но...

«...слово “долг” не имеет у нас неприятного исторического привкуса» (с. 129).

«В истории слишком часто данную действительность с ее моральными вкусами и требованиями считают за должное, а бунт против нее за нарушение долга» (с. 93—94).

«Только полным затемнением мысли можно объяснить, что самую радикальную идею абсолютного долженствования, понимаемого спиритуалистически, могли связать с закреплением самых возмутительных, самых реакционных форм сущего» (с. 119).

Итак, мало того, что Кант, этот Колумб «абсолютного долга», вкладывал в него далеко не такое содержание, как г. Бердяев, — это еще можно было оправдать тем, что Кант понимал эту идею не «спиритуалистически», — но и «спиритуалистическое» ее понимание часто связывается с «закреплением самых реакционных форм сущего» и вообще встречается обыкновенно до сих пор в сопровождении «неприятного исторического привкуса».

Из этого можно, по-видимому, с несомненностью вывести такую дилемму: либо категорический императив нередко путает и отдает самые неподходящие приказания, либо он действительно пустая форма, в которую желающий может вкладывать какое угодно содержание.

Но ведь г. Бердяев указывает на третий выход: «затемненная мысль» перепутывает полученные приказания и превращает их в нечто диаметрально им противоположное. Выход недурной, но... он должен быть обоснован. Надо показать, во-первых,

что мысль может так затмеваться и затмевать нравственные стремления, во-вторых, что всякое иное понимание «абсолютного долга», чем понимание г. Бердяева, есть действительное «затмение». Доказать это надо аргументами фактического и логического характера, потому что «затмение мысли» есть факт из познавательной области. Какие же доказательства предъявляет г. Бердяев?

«Требовать для этических положений научно-логической доказуемости значит не понимать сущности этической проблемы, эти положения имеют специфически этическую доказуемость; они черпают свою ценность не из познавательной деятельности сознания, а из чисто нравственной деятельности» (с. 97).

Ввиду всего этого какой-нибудь сторонник реакционного, хотя и «спиритуалистического» понимания морали долга может смело с пафосом заявить: «Только крайним затмением мысли можно объяснить, что самую консервативную идею абсолютного долженствования, понимаемого спиритуалистически, могли связать с протестом против самых священных, самых незыблемых основ сущего»; а на просьбу доказать это ответит, что нелепо требовать для этических положений научно-логической доказуемости, что доказуемость их вытекает из чисто нравственной деятельности, каковая и привела его, реакционера, к означенному убеждению. Чем опровергнет его г. Бердяев? Даже миллионы цветисто-патетических фраз не изменят того факта, что оба противника будут в равном положении и имеют равное право в пустую форму вложить каждый свое содержание, будет ли оно с привкусом или без оного. Если же признать именно г. Бердяева компетентным своей «специфически-нравственной» деятельностью решать для всех вопрос о том, чем «должен» быть абсолютный долг, то ясно, что «долг» этот не будет уже абсолютным: в лице г. Бердяева над ним будет возвышаться еще одна высшая инстанция и вдобавок несколько «эмпирического» характера.

Во всяком случае, процесс наполнения пустой формы произвольным содержанием не может протекать строго логическим образом. Это нетрудно заметить и на построениях г. Бердяева, там где он пытается конкретнее определить содержание своего «абсолютного долга». Исходя из той мысли, что долг есть выражение нравственной автономии человеческого «я», г. Бердяев делает такой вывод:

«Требование абсолютного нравственного закона есть требование абсолютной свободы для человеческого “я”» (с. 133).

Но это превращение «абсолютного закона» в «абсолютную свободу» «я» отнюдь не следует понимать в смысле ужасающего скачка от лояльного Канта к анархисту Штирнеру[4]. Нет, дело здесь сводится к невинной игре терминами. Под «личностью», или «я», г. Бердяев подразумевает только «нормальное я», «нравственно-разумную природу», «нормативное сознание», то есть как раз то, что соответствует требованиям абсолютного долга; понятно, что свобода «я» оказывается у него тождественна со «свободою абсолютного долга», если можно так выразиться, тождественна с абсолютным господством категорического императива. Получается такой результат, что «личность» способна хотеть только «абсолютно должное», путем такого употребления терминов превращение «долга» в «свободу» становится простой тавтологией.

Но от этого ничуть не легче «эмпирической личности», конкретному человеческому индивидууму, для которого слишком часто «долг» является жестоким врагом его заветных и, в сущности, лучших стремлений, суровым господином, без пощады гнущим и ломающим его жизнь. Правда, г. Бердяев отрицает самое существование эмпирической личности. «К сожалению, понятие эмпирической личности не только неопределенно, но даже немыслимо... Быть личностью... значит выделить свое нормальное, идеальное “я” из хаоса случайного эмпирического сцепления фактов, а сам по себе этот эмпирический хаос не есть еще “личность”, и к нему неприменима категория свободы» (с. 133, passim). «К сожалению», эту аргументацию трудно считать чем-либо иным, как милой философской шуткой. То сложное организованное единство фактов сознания, которое называется психической личностью, отнюдь не простой «хаос», а определенная система, хотя и обладающая лишь относительной, а не безусловной цельностью. Эта реальная психическая система совмещает в себе очень различные тенденции и стремления, которые борются между собою, и безусловное подавление одних другими есть безусловное стеснение «свободы» первых. Для человека, переживающего мучительную борьбу «чувства» и «долга», рассуждение г. Бердяева представится самою злою насмешкой. Такой человек слишком хорошо сознает, что подавить чувство не значит дать ему свободу, и после победы «нормального я», т. е. долга, нередко не только не чувствует себя «свободным», но пускает пулю в голову, чтобы не переносить больше рабства. И г. Бердяеву ничем не разубедить такого человека в том, что его «чувство» есть *его* чувство и в то же время его «долг» есть *его* долг, — ничем не убедить в том, что свобода

чувства и подчинение долгу — одно и то же. Г. Бердяев предложит ему, конечно, относить что-нибудь из двух не к своему «я», а к «эмпирическому хаосу», но... мы не хотели бы быть свидетелем того ответа, который получил бы на это г. Бердяев.

Развивая далее конкретное содержание своей морали, г. Бердяев ставит вопрос: «Каково же отношение внутренней свободы к свободе внешней, свободы нравственной к свободе общественной?» (с. 133). Отвечает он так: «Можно ли примирить внутреннее самоопределение личности, ее нравственную свободу и признание за ней абсолютной ценности с внешним гнетом, с эксплуатацией ее другими людьми и целыми группами, с поруганием ее человеческого достоинства общественными учреждениями? Могут ли те люди и группы, которые наконец осознали в себе достоинство человека и неотъемлемые “естественные” права своей личности, терпеть произвол и насилие? На эти вопросы не может быть двух ответов, тут всякое колебание было бы позорно» (с. 134).

Очень красиво и симпатично, но, увы, далеко не убедительно или, вернее, убедительно лишь постольку, поскольку не имеет никакого отношения к морали абсолютного долга. То абсолютное «я», которое в ней фигурирует, совершенно «свободно» может заниматься «внутренним самоопределением» и «признанием за собою абсолютной ценности» при каком угодно «внешнем гнете». Это *конкретные* человеческие личности, состоящие не из одного «абсолютного долга», но из бесчисленных и разнообразных переживаний, одаренные жаждой жизни, силы и счастья, это они действительно не могут переносить поругания и эксплуатации, потому что именно на них обрушивается и то и другое. Пусть г. Бердяев, если угодно, обвиняет нас в «поругании» абсолютного «я», но все же мы не можем удержаться от вопроса, где видел он капиталиста, способного «эксплуатировать» эту чистую абстракцию? Разве она получает заработную плату и создает прибавочную ценность? Нет, уж если кто умеет эксплуатировать абсолютное «я», так это сам г. Бердяев, извлекающий из него целую систему морали до либеральной программы включительно.

Логический скачок от идеального «я» к реальной «эмпирической» личности—таков способ, которым г. Бердяев обосновывает необходимость «внешней свободы» на «свободе внутренней». Это не лучше, чем на субстанциальности души обосновать необходимость для людей воздуха и света. Сомнительная услуга делу «внешней свободы».

Мы видим, что пустота формулы «абсолютного долга» самым определенным образом отразилась на построениях г. Бердяева, придав им характер величайшей произвольности и нелогичности. Посмотрим, как отразилась другая черта этой формулы — ее принципиальный консерватизм.

«Идея *нравственного развития* немыслима без идеи верховной *цели,* которая должна осуществляться этим развитием» (с. 112).

«Сами этические нормы так же мало могут эволюционировать, как и логические законы; нравственность неизменна, изменяется только степень приближения к ней» (с. 104).

Перед нами ясно выступает стремление мыслить во что бы то ни стало в *консервативных* формах, сводить реальное движение жизни к чему-нибудь неподвижному, неизменному. Почему развитие жизни надо непременно представлять в наивно-телеологической форме как путешествие к какой-то конечной станции, называемой «верховной целью»? То беспредельное возрастание полноты и гармонии жизни, которое является реальным содержанием прогресса, логически исключает всякую мысль о «конечной цели», о неподвижном идеале. Правда, для слабонервных натур картина бесконечного процесса, без всякого неизменного субстрата, без всякой успокоительно-устойчивой опоры, в которой усталое воображение могло бы всегда найти верный, не подлежащий нарушению отдых, — для слабонервных натур такая картина невыносима, и они готовы пожертвовать и логикой, и опытом, чтобы только избавиться от мучительного головокружения. Но слабонервность всегда и была злейшим врагом строгой истины*.

«Нравственность неизменна, изменяется только степень приближения к ней» — попробуем произвести логический ана-

---

* В эпоху господства статики даже сильные умы <не> могут мириться с идеей бесконечного прогресса, потому что она противоречит их консервативным формам мышления. Вот почему греки считали конечную величину «совершеннее» бесконечной, а Гегель называл незамкнутую бесконечность «дурною». Но когда в эпоху эволюционного мышления г. Булгаков называет «дурною бесконечностью» прогресс науки и находит, что это, собственно, даже не прогресс, что наука «не ближе к своей задаче», чем была несколько веков назад («Основ. проблемы», с. 2), то чем это объяснить, как не слабонервностью? Разве только еще атавизмом... Во всяком случае, это — решительное осуждение чего-нибудь из двух: либо научной деятельности всего человечества, либо философских упражнений самого г. Булгакова.

лиз этой мысли. Прогресс представляется в ней как уменьшение того расстояния, которое отделяет действительность от «нравственности», от абсолютной нравственной нормы. Но эта норма, как поясняет затем г. Бердяев, есть «маяк, который светит нам из бесконечности». Итак, расстояние бесконечно, а потому и прогресс может быть бесконечен — мы не рискуем приблизиться вполне, так что самая норма «всегда есть только призыв вперед, все вперед» (с. 104). Как ни симпатична, по-видимому, эта идея, но... «научно-логическое» мышление не может не напомнить о своем «естественном праве».

«Бесконечное расстояние» — это символ, отрицающий всякие расстояния: что бесконечно далеко, к тому нельзя приблизиться путем конечного движения; прогресс к бесконечно удаленной цели просто невозможен, потому что он вовсе не есть прогресс. Ближе ли теперь человечество к концу вечности, чем было 100 000 лет назад? Ближе ли солнечная система в своем поступательном движении к границе беспредельного пространства? Нелепые вопросы, потому что бесконечное — не станция для путешественников, а, напротив, отрицание всякой станции. «Приближение к бесконечно далекому» есть просто плоское противоречие, и этого факта не изменить никакой риторикой. Все это мы имели честь подробно разъяснить г. Бердяеву года полтора тому назад, по поводу его тогдашнего призыва «приближаться к абсолютной истине, добру и красоте» *. Но нам не удалось ни убедить г. Бердяева, ни встретить возражения с его стороны. Теперь же мы горячо верим в свой полный успех в этом деле, ибо можем опереться на философский авторитет известного экономиста г. Булгакова, чья критико-мистическая статья украшает собою первые страницы «Проблем идеализма». Г. Булгаков, подобно нам и логике, полагает, что к бесконечно далекому приближаться невозможно, а посему, ставя науке абсолютные, бесконечно удаленные цели, отрицает, как мы упоминали, прогресс науки. Мы лично, не находясь в интимных отношениях с бесконечностью и абсолютом и признавая для научного познания только относительные цели, не ручаемся за верность этого последнего вывода, но вполне полагаемся на г. Булгакова в том, что он докажет г. Бердяеву совершенную невозможность *его* «этического прогресса».

Так или иначе, но раз идея неизменных норм и абсолютных целей овладевает сознанием, в нем нет и места последовательному эволюционному мышлению. Однако и совершенно отде-

---

* См. статью «Что такое идеализм», § VII [5].

латься от эволюционизма в наше время стало невозможно; поэтому возникает стремление урезать и скомпрометировать эту несимпатичную точку зрения. Урезать ее надо в самом существенном, а именно: изъять из ее ведения самый важный вопрос теории этического развития — вопрос о происхождении этики. Делается это путем многократно повторенного, безусловно догматического утверждения, что этого вопроса эволюционизм не должен касаться.

«Эволюционная теория часто удачно объясняет историческое развитие нравов, нравственных понятий и вкусов, но сама нравственность от нее ускользает, нравственный закон находится вне ее узкого познавательного кругозора» (с. 103).

«Эволюционизм... не имеет никакого права выводить нравственность из ненравственности, из ее отсутствия, он должен предполагать нравственность как нечто данное до всякой эволюции и в ней лишь развертывающееся, но не создающееся» (с. 103, passim).

«Нравственный закон... дан для мира сего», но не «от мира сего» (с. 104, passim).

«Нравственный закон... данный *до* всякого опыта...» (с. 117, passim).

Но где же все-таки доказательства? Мы имеем основания подозревать, что г. Бердяев считает доказательством своего многократного утверждения следующую формулировку:

«Все аргументы позитивистов-эволюционистов против независимой от опыта абсолютной идеи должного обыкновенно бьют мимо цели, так как делают нравственный закон, присущий субъекту, объектом научного познания, т. е. помещают его в мире опыта, где все относительно. Мы прежде всего противополагаем абсолютный нравственный закон как должное всему эмпирическому миру как сущему... Позитивизм (эмпиризм) пользуется научно-познавательной функцией и тогда, когда это неуместно...» (с. 96—97, passim).

Итак, что же здесь сказано? Что «должное» лежит вне опыта, принадлежа к такому «субъекту», который не может быть объектом, что поэтому «неуместно» по отношению к должному пользоваться «научно-познавательной функцией»... Но очевидно, что это только еще одно повторение того же голого догмата: должное вне опыта, научно познавать его нельзя. Может быть, сила аргумента заключается в словах «мы прежде всего противополагаем» и т. д.? На это действительно возразить нечего: вряд ли кто-нибудь позволит себе отрицать за г. Бердяевым «неотъемлемое естественное право» — противополагать что угод-

но чему угодно и когда угодно. Но мы никак не можем усмотреть, каким путем из этого вытекает право г. Бердяева делать выговор «научно-познавательной функции» за ее «неуместное» поведение?

«Именно эволюционизму присущ специальный и тяжкий грех — поклонение Богу необходимости вместо Бога свободы» — таково серьезное обвинение, предъявляемое эволюционизму г. Бердяевым. К счастью для обвиняемого, мы имеем полную возможность отклонить угрожающую ему кару, строго установив его alibi. Дело в том, что эволюционизм как «научно-познавательная функция» по самой своей сущности неспособен заниматься «поклонением», а всегда только исследует и выясняет... И все же мы не решаемся защищать его безусловно; с прискорбием мы должны признать за ним другой, действительно «тяжкий и специальный грех», тот, который составляет настоящую основу обвинений со стороны г. Бердяева. Этот грех — упорное неповиновение г. Бердяеву.

Самая печальная, на наш взгляд, особенность положения преступников в современном обществе заключается в том, что им не стесняются при случае приписывать мимоходом всевозможные пороки и беззакония, не давая себе труда сверяться с фактами и обосновывать обвинения. Вот, например, про эволюционную точку зрения г. Бердяев рассказывает нам, будто она в области этики «прибегает к чисто внешним критериям, расценивает священные права личности с точки зрения общественной полезности и приспособленности и *видит нравственный идеал в дисциплинированном стадном животном*» (с. 108, курсив наш). И это не какая-нибудь случайная обмолвка: г. Бердяев, к сожалению, систематически распространяет подобные непроверенные слухи об означенном научно-философском направлении. Так, года два тому назад в статье «Борьба за идеализм» г. Бердяев сообщал, что эволюционизм «зовет вас назад, к исследованию моллюсков, когда вы хотели бы идти вперед* и служить идее добра», а самую эту идею развенчивает, изображая ее «лишь полезною иллюзией в борьбе за существование», что и думает неопровержимо доказать «уровнем нравственных идеалов рыб»,— и вообще всякими способами «старается охладить ваш идеалистический призыв к справедливости» (Мир Божий. 1901. 6. С. 15). Мы позволим себе уверить г. Бердяева, что, будучи знакомы с обвиняемым эволюци-

* Это, по-видимому, то самое «вперед», которое иначе называется «назад к Гегелю и Фихте» и к «традициям бессмертного Платона».

онизмом лично, а отнюдь не только по слухам, никогда не слышали от него таких «изменных речей», какие передает из неизвестных нам источников г. Бердяев.

Как мы указали, жестокая антипатия г. Бердяева к эволюционизму объясняется принципиальным консерватизмом самой формы «абсолютной морали». Но консерватизм этот проявляется также более прямым и непосредственным образом, когда дело идет о конкретном содержании «абсолютно должного» в жизни человечества. Рисуя свои идеалы, г. Бердяев, между прочим, выясняет следующее:

«Равенство, которое покоится на нравственной равноценности людей, в социальном отношении не может и не должно идти дальше равенства прав и устранения классов как условия фактического осуществления равноправности, а в психологическом не может и не должно идти дальше сходства тех основных духовных черт, которые и делают каждого человеком» (с. 128).

Итак, вот уже и границы, дальше которых «не может и не должен» идти прогресс человечества, прогресс, который, однако, «может» и «должен» быть бесконечным. Мы не беремся судить о том, какие новые социальные потребности могут возникнуть в обществе, в котором не будет классов, а потому не станем специально оспаривать ту часть утверждения г. Бердяева, которая касается социального равенства; но что касается «психологического равенства» г. Бердяева, то оно, говоря откровенно, кажется нам не весьма высоким идеалом. «Сходство тех основных духовных черт, которые и делают каждого человеком», слишком уж недалеко от того, что имеется в настоящем, и со стороны г. Бердяева было бы не более как простою справедливостью, если бы он разрешил человечеству пойти несколько дальше. Нам лично представляется, например, совершенно необходимою такая степень психического сходства между людьми, при которой они могли бы *вполне понимать* друг друга, при которой каждое душевное движение одного вполне ясно и правильно, а не извращенно отражалось бы в психике других людей при его общении с ними. А для этого нужно очень много кроме «сходства основных духовных черт», без которых человек не был бы человеком. Для этого прежде всего надо, чтобы личный опыт представлял действительный микрокосм опыта коллективного, чтобы все существенные приобретения колоссальной исторической работы человечества имелись бы в психике каждого, хотя бы в очень уменьшенном, но верном и гармоническом изображении.

Но г. Бердяев в своих ограничениях прогресса идет еще дальше: «Я думаю,— говорит он, — что духовная аристократия возможна и в демократическом обществе, хотя в нем она не будет иметь ничего общего с социально-политическим угнетением. Именно такой аристократии, возвышающейся над всякою общественно-классовою и групповою нравственностью, должны принадлежать первые толчки к дальнейшему прогрессу, без нее наступило бы царство застоя и стадности» (с. 128).

Итак, духовные аристократы и духовные плебеи, активные герои и пассивная толпа — вновь эти социальные категории феодального мышления. Дело идет отнюдь не о простом фактическом неравенстве сил и способностей — такое неравенство еще не дает активной основы для подобных категорий; нет, различие между «толкающими» единицами и «застойной, стадной» массой есть отнюдь не количественное различие сил и способностей, а принципиальное, качественное различие, и дело идет, очевидно, о настоящих привилегиях и о настоящем подчинении.

Представим себе товарищеский кружок людей, сознательно стремящихся к одной общей цели, которая глубоко проникает собою всю их жизнь чувства и воли, налагает свой отпечаток на все их мысли и представления. Кто жил в такой группе, жил в ней реальной, а не призрачной жизнью — потому что бывают и призрачные объединения, — для того эти отношения навсегда останутся лучшим, самым дорогим из всего, что дал ему жизненный опыт, — конкретным образом практических идеалов нашего времени и в то же время зародышевой формой их осуществления. И что же? В таких группах встречаются обыкновенно люди, весьма неравные по силе ума и воли, по психическому развитию и запасу опыта, это неравенство ясно для всех как факт; но не возникает и речи об «аристократах» и плебеях. Внимание каждого сосредоточено отнюдь не на возвеличении своей особы и выяснении степени ее «аристократизма»; никто не заботится о том, он ли «толкает» или его «толкают», лишь бы идти вперед; каждый чувствует что в стремлении к заветной цели только коллективность есть сила и несравненно лучше сознавать себя интегральным элементом могучего прогрессирующего целого, чем с высоты величия смотреть на товарищей как на «застойную» и «стадную» толпу, которую надо «толкать».

А какая жестокая несправедливость по отношению к людям обыкновенных сил и способностей это необоснованное убеждение г. Бердяева, что они даже при лучших условиях сами по

себе «застойны» и им необходимы «аристократы», от которых они получали бы «толчки к развитию»! Если бы г. Бердяев был знаком с историей технического прогресса, ему было бы известно, какой громадной суммой маленьких, в отдельности почти незаметных, но вполне реальных «толчков» обязан этот прогресс людям сравнительно среднего уровня ума и воли, часто даже и невысокого развития, нередко — рядовым представителям специализированной армии промышленного труда. Г. Бердяев знал бы тогда, как «аристократы» — изобретатели, возвеличенные историей, в действительности опирались на эти «толчки», которые они дополняли и суммировали.

Так совершается технический прогресс — а г. Бердяев знает, что из области техники исходило до сих пор движение всей социальной жизни. В обществе, где «идеология» не будет привилегией немногих, таково же должно оказаться значение масс и в идеологической сфере; да и теперь, по нашему убеждению, при достаточном анализе можно было бы обнаружить, что оно отчасти уже является таким в действительности.

Товарищеская демократия лежит вне поля зрения г. Бердяева; он не может мыслить ее иначе как в виде «стада». Это — характерная черта феодального мышления, для которого «аристократизм» немногих, с одной стороны, и «стадность» массы — с другой, являются необходимыми категориями социальной жизни. Но как совмещается это у г. Бердяева с «нравственной равноценностью» всех личностей?

Идеал «духовного аристократа» всегда носится перед умственным взором г. Бердяева, и нет сомнения, что почтенный автор стремится воплотить его в жизнь. При этом сами собой выступают на сцену и «умственно-аристократические» манеры, которые, впрочем, не во всем, по-видимому, сходны с манерами просто аристократическими.

Исходя, как можно думать, из представления об «умственно-сеньориальных правах и привилегиях», г. Бердяев уже в своей книге «Индивидуализм и субъективизм» обнаружил сильную склонность без выяснения мотивов, но решительно и строго судить тех мыслителей, которые почему-либо казались ему недостаточно аристократическими. Типичен в этом отношении его лаконический приговор по делу г. Лесевича[6]; об этом заслуженном работнике русской философской литературы г. Бердяев мимоходом замечает, что г. Лесевич «стоит далеко не на высоте своего философского признания» и только («Индивидуализм и субъективизм», с. 12).

В статье «Борьба за идеализм» г. Бердяев идет уже дальше: к большой суровости приговоров по существу присоединяется своеобразная их форма, которую мы затрудняемся характеризовать каким-либо академическим выражением: марксисты отличаются «узким материализмом» стремлений, для них все сводится к «пятикопеечным улучшениям», у Маркса и Энгельса «духовный кругозор ограничен», утилитаризм — «свинская философия» и т. д. — Но очевидно, что такого рода прогресс не может быть бесконечным, и потому в «Этической проблеме» почтенный автор остается приблизительно на уровне «Борьбы за идеализм». Приведем одно типичное место. Обещая выяснить со временем отношение своей точки зрения к точке зрения г. Струве, г. Бердяев мимоходом прибавляет. «Что касается большей части других моих критиков, то они мало вдохновляют к ответу, так как слишком очевидны их неспособность к философской постановке вопросов и отсутствие у них философского образования. Наша задача в том, чтобы заменить фельетонное рассмотрение важнейших социальных проблем философским их рассмотрением» (с. 95, прим.). На наш взгляд, почтенный автор обнаруживает здесь склонность к тому смешению «должного» с «сущим», в котором обвиняет своих противников: ведь сеньориальные привилегии «духовных аристократов» принадлежат пока еще только к области «должного», а не к сфере «сущего» *.

Возвратимся, однако, к теоретическим взглядам г. Бердяева. Практическим тенденциям «духовного аристократизма» соответствует у него определенная теория социального развития, главное достоинство которой заключается, по нашему мнению, в чрезвычайной простоте и несложности. Вот как формулирует ее почтенный автор в своей статье «Борьба за идеализм».

«...Идеология не создается автоматически экономическим развитием, она создается духовной работой людей, и идеологическое развитие есть лишь раскрытие духовных ценностей, имеющих вечное, независимое от какой бы то ни было эволюции значение. Но идеология действительно *обусловливается*

---

* Кстати, отметим, что г. Бердяев, выражая свое принципиальное согласие с метафизикой Гегеля, ссылается не на Гегеля, а на историю новой философии Куно Фишера. Позволяем себе сильно сомневаться, соответствует ли достоинству «духовного аристократа», призванного судить о степени «философского образования» своих критиков, быть «гегелианцем по Куно Фишеру». Что мог бы сказать по этому поводу «фельетонист» Бельтов, один из несомненных знатоков настоящего Гегеля? [7]

состоянием производительных сил, экономическое развитие действительно создает почву для идеологического развития, словом, только при наличности *материальных средств* достигаются *идеальные цели* жизни. Таким образом, мы признаем духовную самостоятельность всякой идеологии и социальную ее обусловленность производительными силами, ее зависимость от экономического развития» (с. 20).

Итак, экономическое развитие доставляет «материальные средства», а при их наличности идеология развивается уже «самостоятельно» — к этому сводится историческая философия г. Бердяева. С ее помощью замечательно легко и просто разрешаются всевозможные вопросы о формах и типах идеологического развития. Возникает, например, вопрос, почему у феодалов идеология феодальная, а у буржуазии — буржуазная, почему первая «раскрывает вечные духовные ценности» в форме теории авторитета, вторая — в форме теории индивидуализма? Ответ, очевидно, получится такой: и тому и другому классу экономическое развитие дало достаточно «материальных средств», а при их наличности идеология обоих сложилась уже вполне «самостоятельно», ее «духовное содержание» совершенно не зависело от общественных отношений этих классов; раз в наличности и здесь и там имеются достаточные «материальные средства», то нет никаких принципиальных препятствий и к тому, чтобы содержание это развилось в обратном смысле — у феодалов в форме индивидуалистической доктрины, у буржуазии — в форме авторитарной, и незачем спрашивать, почему «духовная работа» этих классов пошла в таком, а не в ином направлении. Аналогичным образом можно разрешить вопрос о том, почему вульгарные экономисты исказили науку в защиту буржуазных отношений: раскрывали, как могли, «вечные ценности», но раскрыли не особенно удачно; а экономика тут не при чем, ибо «всякая идеология духовно самостоятельна», раз «материальные средства» имеются в наличности. Впрочем, может быть, этих средств было недостаточно? Может быть, состояние «производительных сил» в эпоху вульгарных экономистов было ниже, чем в эпоху экономистов классиков?

Нет надобности выяснять, насколько выгодна историософия г. Бердяева для всех реакционных доктрин и апологии существующего. В этом отношении с ней замечательно гармонируют, да и по основному смыслу вполне ей соответствуют метафизические воззрения г. Бердяева на сущность и значение зла в жизни.

«Кант держался еще того взгляда, что...» и т. д. — «Я стою на точке зрения метафизического отрицания зла, не вижу в нем ничего положительного, считаю его лишь эмпирической видимостью, недостаточной реализацией добра, и человеческая природа для меня не греховна и не испорчена, зло ее эмпирически-отрицательно, оно в “ненормальности”, т. е. в недостаточном соответствии с идеальной нормой» (с. 130).

Итак, «зло есть недостаточная реализация добра», т. е., например, подлость—недостаточная реализация идеала благородства, ложь— недостаточная реализация идеала правдивости, предательство — идеала верности и т. д. Что же касается до реакционности, то она — только недостаточная реализация идеи прогресса, не более... Зла нет, а есть только добро на разных ступенях реализации; костры, пытки, розги палачей, серебреники Искариота—все это только видимость, в них нет ничего положительного... Какая успокоительная доктрина! Как жаль, что ею не умеют проникнуться те, кто на себе испытывает «недостаточную реализацию»... Зато активные представители этой «недостаточной реализации», наверное, обеими руками подпишутся под теорией г. Бердяева; они скажут: мы реализуем добро, только недостаточно; но все же это лучше, чем не реализовать вовсе; что же касается до некрасивой «видимости» наших деяний, то ведь это — «эмпирический хаос», не больше...

Вероятно, г. Бердяев скажет, что мы его неправильно поняли, смешав «метафизическое» отрицание зла с отрицанием «эмпирическим». Но мы не думаем, чтобы ссылка на «пиквикийское» значение слова изменяла суть дела: если «эмпирическая видимость» есть форма, в которой реализуется «метафизическое» содержание, как разделить то и другое настолько, чтобы, отрицая метафизически, признавать эмпирически? Для этого, во всяком случае, необходима металогика: а г. Бердяев еще не успел открыть нам ее законы *.

Практически-реакционные доктрины в объяснении сущности мирового и социального процесса, применение феодальных категорий к демократическому обществу, консервативно-про-

---

* С тех пор как г. Бердяев в своей классически скромной антитезе («Кант еще полагал... — я думаю»...) установил навсегда *благость* человеческой природы, прошло около года, и вот г. Бердяев не менее решительно заявляет: «Человеческая природа сама по себе двойственна — зло скрыто в ее духовной глубине»... (Мир Божий. 1903. 10: «Критика исторического материализма»). Так в метафизическом опьянении, «мысля» направо и налево, идет современный идеалист к абсолютной истине.

грессивная мораль абсолютного долга, произвольно припутанные к ней практически-прогрессивные формы, масса логических противоречий и догматических утверждений — таково «критическое» настроение или, лучше сказать, таково критическое состояние г. Бердяева. Перейдем к его почтенному сподвижнику г. Булгакову.

Прежде чем приступать к анализу и критике теории прогресса, почтенный экономист пытается доказать полную законность и необходимость тех точек зрения — метафизической и мистической, из которых он намерен исходить в своем изложении. По мнению г. Булгакова, это неопровержимо доказывается тем, что в действительности никто не может обойтись без этих точек зрения и сознательно или бессознательно всякий в конце концов к ним приходит. Приведем основную формулировку г. Булгакова относительно всеобщности метафизического мышления.

«Все эти школы (антиметафизические. — *А. Б.*) в сущности отрицают не метафизику, а лишь известные выводы и известные методы метафизического мышления. Но они не могут тем самым упразднить метафизических вопросов, как упразднены с развитием науки вопросы о леших и домовых, или вопрос о жизненном эликсире, или об алхимическом изготовлении золота», и т. д.

«Напротив, все эти школы, даже отрицающие метафизику, имеют свои собственные ответы на ее вопросы. В самом деле, если я ставлю вопрос о бытии Божием, или о сущности вещей (Ding an sich), или о свободе воли и затем отрицательно отвечаю на эти вопросы, то я вовсе не уничтожаю метафизику, напротив, я тем самым признаю ее, признавая законность и необходимость постановки этих вопросов, не вмещающихся в рамки положительного знания» (с. 3—4).

Г. Булгакову, вероятно, небезызвестно, что существует учение, называемое спиритизмом, учение, адепты которого считают его, по меньшей мере, наукой, а то и выше науки. Применяя логику г. Булгакова, адепты эти могли бы сказать приблизительно следующее: «Современные ученые и философы, когда им приходится ставить вопросы о духах и медиумах, обыкновенно отвечают на эти вопросы отрицательно. Но этим они нисколько не уничтожают спиритизм, напротив, тем самым признают его, признавая законность и необходимость постановки этих вопросов, не умещающихся в рамки положительного знания». Предполагая, что г. Булгаков еще не достиг такой точки зрения, мы, однако, сомневаемся, чтобы он мог что-нибудь воз-

разить против подобного аргумента, кроме разве указания на то, что это плагиат из его статьи. Вообще считать историческую наличность в головах людей тех или иных вопросов достаточным доказательством их общеобязательности, их надысторической всеобщности кажется нам в высокой степени неосновательным.

Но тут есть еще другая ошибка. Г. Булгакову следовало бы знать, что со времени Канта уже не принято считать всякий данный философский вопрос за действительный вопрос, на который требуется отвечать. Есть вопросы, являющиеся таковыми только по грамматической форме, а не по логическому и фактическому содержанию, вопросы противоречивые, бессодержательные или иллюзорные. Г. Булгакову следовало бы также знать, что новейшие антиметафизические школы именно так и смотрят на метафизические вопросы — считают их частью иллюзорными, подобно демонологическим вопросам, частью пустыми, противоречивыми. Так, анализируя вопрос о «сущности вещей», Мах приводит его к такой формулировке: это вопрос о том остатке, который получается, когда от реального факта отнять один за другим все элементы, из которых он слагается, так чтобы ничего не осталось. Вывод Маха таков: «сущность вещей» — это слово без понятия[8]. Неужели такой ответ есть «признание законности и необходимости» вопроса о субстанции?

Как можно видеть из приведенной выше цитаты, даже в психике самого г. Булгакова метафизические вопросы загадочным образом ассоциированы с вопросами о леших и домовых. Мы склонны думать, что этот факт имеет свои серьезные основания.

Собираясь приступить к метафизически-мистическому исследованию современной теории прогресса, г. Булгаков считает необходимым обрисовать «механическое миропонимание», которое лежит в ее основе:

«В мире царит, по этому воззрению, механическая причинность. Начавшись неведомо когда и где, а может быть, существуя извечно, мир наш развивается по закону причинности, охватывающему как мертвую, так и живую материю, как физическую, так и психическую жизнь. В этом мертвом, лишенном всякой творческой мысли и разумного смысла движении нет живого начала, а есть лишь известное состояние материи; нет истины и заблуждения — и та и другая суть равно необходимые следствия равно необходимых причин; нет добра и зла, а есть только соответственные им состояния материи» (с. 7).

Таково это поистине чудовищное мировоззрение. Для него «нет истины и заблуждения», и, однако, назло всякой логике то и другое для него существует и даже необходимо как «следствие необходимых причин». Для него «нет добра и зла», а есть только «соответственные им», т. е. этим несуществующим фактам, «состояния материи». Немудрено, что после этого, на с. 8, г. Булгаков приходит в ужас: «Перед леденящим ужасом этого воззрения бледнеют даже самые пессимистические системы»... Чего уж ужаснее!

Но напрасно г. Булгаков так испугался. Его ночные страхи — порождение его собственной фантазии. «Механическое миропонимание» даже в той старой и довольно примитивной его форме, в которой почтенный экономист излагает его читателю (он ссылается на Гольбаха)[9], никогда не отрицало существования добра и зла, истины и заблуждения, а только отрицало за ними абсолютный характер, видя в них не самостоятельные элементы, а комбинации и соотношения. Точно так же оно не отдавало мира в жертву «абсолютной случайности», как говорит на с. 8 г. Булгаков, ибо и «случайность» вообще оно считало лишь сложною и невыясненною причинной комбинацией, а случайность «абсолютную» безусловно отвергало.

Ознакомив таким образом читателя с сущностью «механического миропонимания», г. Булгаков находит, что достаточно подготовил почву и может приступить к изложению входящей в состав этого миропонимания теории прогресса.

«Но любопытно, что и механическая философия оказывается не в состоянии выдержать до конца последовательное развитие своих принципов, а кончает тем, что тоже старается вместить в свои рамки телеологию, признать конечное торжество разума над неразумною причинностью, подобно тому как это делается и в философских системах, исходящих из совершенно противоположного принципа. Это бегство от своих собственных философских начал выражается в молчаливом или открытом признании того факта, что на известной стадии мирового развития эта же самая причинность создает человеческий разум, который затем и начинает устроять мир, сообразуясь со своими собственными разумными целями. Эта победа разума над неразумным началом совершается не сразу, а постепенно, причем коллективный разум объединенных в общество людей побеждает все больше и больше мертвую природу, научаясь ею пользоваться для своих целей; таким образом мертвый механизм постепенно уступает место разумной целесообразности, своей полной противоположности. Вы узнали уже, что я гово-

рю о *теории прогресса,* составляющей необходимую часть всех учений современного механического миропонимания.

Если условиться вслед за Лейбницем[10] называть раскрытие высшего разума, высшей целесообразности в мире *теодицеей,* то можно сказать, что теория прогресса является для механического миропонимания теодицеей, без которой не может, очевидно, человек обойтись. Рядом с понятием эволюции, бесцельного и бессмысленного развития, создается понятие прогресса, эволюции телеологической, в которой причинность и постепенное раскрытие цели этой эволюции совпадают до полного отождествления, совсем как в упомянутых метафизических системах. Итак, оба учения — о механической эволюции и о прогрессе — как бы они ни разнились по своим выводам, соединены между собою необходимою внутреннею, если не логическою, то психологическою связью» (с. 8—9).

Такова эта теория, «составляющая необходимую часть всех современных учений механического миропонимания». Дальнейшее изложение г. Булгакова посвящено выяснению различных ее недостатков. Выяснение это, к сожалению, неполно: г. Булгаков не указал самого большого, на наш взгляд, недостатка, который заключается в том, что изложенная им «теория прогресса» *вовсе не существует* в «современном механическом миропонимании», необходимую часть которого, по словам г. Булгакова, она составляет.

Дарвинизм и марксизм, эти «современные учения механического миропонимания», *никогда не создавали и не признавали такой* «эволюции телеологической, в которой причинность и постепенное раскрытие цели этой эволюции совпадают до полного отождествления, совсем как» в воздушных построениях метафизики. Научные теории прогресса исследуют вопрос о том, в силу каких причин и какими путями совершается прогресс и в каком направлении он может идти; но они никогда не позволяли себе утверждать, что причинная цепь явлений и линия прогресса «совпадают до полного отождествления», никогда не смешивали «эволюции телеологической» с реальным историческим процессом, «совсем как» это делают метафизики. Намечая возможные формы прогресса и его необходимые условия, научная теория прогресса никогда не предрешает вопроса о том, совершится ли неизбежно этот прогресс и должны ли оказаться непременно налицо эти условия; это — вопросы факта, вопросы конкретных исторических отношений. Г. Булгаков, очевидно, смешивает Дарвина с Нэгели[11], а Маркса — с наивными оптимистами вроде, например, г. Бердяева. Дарви-

низм говорит: если будут налицо достаточные условия, то естественный подбор выработает приспособление; если же нет, то он устранит неприспособленную форму. Марксизм говорит: если успеют сложиться достаточные общественные силы, то общество преобразуется таким-то способом; если же нет, то оно деградирует. Где же тут «полное отождествление причинности с раскрытием цели этой эволюции»?

И дарвинист, и марксист могут предполагать на основании тех или иных данных или даже просто верить в силу потребности чувства, что прогресс, как они его понимают, в действительности совершится; но они никогда не смешают своего предположения с объективною закономерностью фактов, а своей веры—с научною теорией. И если г. Булгаков с торжеством находит в научной теории прогресса плохую метафизику, то это потому, что он сам ее туда вложил.

Мы отнюдь не утверждаем, что г. Булгаков сознательно искажает критикуемые воззрения. Нет, дело здесь, очевидно, в том, что он не может выйти из рамок метафизически-мистических форм мышления и окрашивает ими даже научные теории, причем естественно, что эти последние радикально изменяют свой вид и оказываются «совсем как» метафизические. Характерно, с этой точки зрения, следующее место:

«Уступим, таким образом, теории прогресса всю наукообразность, на какую она претендует. Все же способна ли удовлетворить эта теория тех, кто ищет в ней твердого убежища, основу и веры, и надежды, и любви?» (с. 15). Мы могли бы привести г. Булгакову миллионы цитат из древних и новых поэтов в доказательство того, что любовь есть дело чувства (а не научной теории); но вряд ли нам удастся убедить его, потому что он не может не смешивать науку с религией, а религию понимает в самом католическом, даже сверхкатолическом духе, как видно, например, из следующего места его статьи:

«Для человека истинно религиозного вся его жизнь, от крупного до мелкого, определяется его религией, и нет, таким образом, ничего, что являлось бы в религиозном отношении индифферентным» (с. 5).

Если бы дело шло о писателе, в меньшей степени настроенном католически, чем г. Булгаков, то мы постарались бы ему пояснить, что научная теория дает действительно основу для *практической деятельности* именно в том смысле, что указывает наиболее целесообразные средства для достижения раз поставленных людьми целей, дает, пожалуй, «основу» и для надежды, если может констатировать осуществимость этих це-

лей; но к вере (в религиозном смысле) и к любви (во всех смыслах) прямого отношения не имеет это не ее область.

Вся психическая жизнь человека во всяком ее проявлении сводится к трем основным моментам: прежде всего к непосредственному восприятию и чувству, затем — к познанию и наконец — к действию. Человек *воспринимает* те или другие, вредные или полезные влияния и испытывает при этом *чувство* — страдание или удовольствие. Чувство влечет его к *действию;* но в сознательной жизни между тем и другим выступает посредствующий момент *познания,* момент, когда вырабатывается на основе прежнего опыта наиболее целесообразная форма действия при данных условиях. Человек непосредственно ощущает потребность и, выяснив путем познавательной деятельности способ ее удовлетворения, удовлетворяет ее посредством акта воли, переходящего в мускульные движения.

Процесс развития психики ведет к тому, что эти три момента все более разграничиваются, все менее смешиваются в сознании, причем сила и жизненное значение каждого из них возрастают. Когда к непосредственному ощущению примешивается элемент размышления и познания, ощущение это становится смутным, неясным и менее интенсивным; когда этот чуждый элемент устраняется, непосредственное ощущение достигает наибольшей возможной интенсивности и ясности и всего быстрее и вернее ведет к последующим моментам. Когда в акт познания примешивается элемент непосредственного чувства или практического стремления, познание теряет ясность и становится ненадежным, оно тогда «нелогично». Когда в акт воли замешивается познание, когда человек, действуя, в тот же момент размышляет, как действовать и то ли он делает, что целесообразно, тогда действие становится неуверенным, нерешительным и гораздо менее достигает цели или вовсе не достигает. Для человека только тогда возможна наибольшая полнота и гармония жизни, когда в момент чувства он всецело отдается чувству, в момент познания — познанию, в момент действия — действию. Тогда энергия сильного чувства перейдет полностью в энергию чистого познания и затем—в энергию неуклонного действия. Эти моменты могут сменяться на протяжении ничтожной доли секунды — но каждый из них должен быть цельным, иначе перед нами не могучая, стройно развертывающаяся жизнь, а жалкое, половинчатое существование.

Но полное разграничение трех моментов есть лишь *идеал,* и в большинстве случаев человек до сих пор выступает именно как существо половинчатое, дисгармоничное: он чувствует с

оглядкой, он считает многое за истину, потому что это ему нравится, потому что ему хочется, чтобы это было истиной, он действует, сомневаясь. В жизни преобладают гибридные, промежуточные формы. Такой характер имеют целые обширные области мировоззрения различных социальных групп и отдельных личностей. *Вся мистика и вся метафизика имеют, именно такое значение:* это недифференцированные формы, в которых познание еще не вполне освободилось от воли и эмоции и носит на себе их окраску. Здесь человек признает что-нибудь за истину не потому, что это вытекает из его опыта и доказывается опытом, а потому что человеку хочется, чтобы это было так, потому что ему приятно считать это за истину.

Громадное жизненное значение критики заключается главным образом в том, что она освобождает познание от гнета чуждых ему элементов и тем облегчает не только его развитие, но также развитие чувства и воли, которые страдают от примеси к ним элементов познания*.

В действительной, научной, теории прогресса, вопреки изложению г. Булгакова, нет места элементам чувства—веры, любви. Поэтому очевидно, что анализ и критика, выполняемые г. Булгаковым над тем, что он называет «теорией прогресса», не могут интересовать нас: это семейное дело между ним самим и его собственною мистикометафизикой. Мы приведем только одно типичное место, характеризующее всю ту путаницу, которая получается у почтенного автора, когда он оперирует с чуждыми ему научно-философскими понятиями:

«Отрадная уверенность, что все доброе и разумное в конце концов восторжествует и непобедимо, не имеет никакой почвы

---

* Все учение Канта о практическом разуме, лежащее в основе морали абсолютного долга, есть плод незаконного смешения познания и воли. Уже Шопенгауэр указывал, что «практический разум» — противоречивое понятие, нечто, подобное деревянному железу. Действительно, всякое познание по форме является *теоретическим.* Его, конечно, можно назвать «практическим» по жизненному значению, потому что оно указывает *средства* для целесообразной деятельности: но у Канта практический разум — конечная инстанция, определяющая самые цели деятельности. Между тем выбор целей в конечном счете всегда определяется *чувством.*

Шопенгауэр указывал и на то, что такое смешение разума и воли соответствует пережитым ступеням развития человечества. Он констатировал открытый авторитарно-теологический характер абсолютного долга; по его словам, повелительная форма кантовской морали коренится в десятословии Моисея, т. е., сказали бы мы, в основах жизни патриархального мира.

в механическом миропонимании: ведь здесь все есть абсолютная случайность; отчего же та самая случайность, которая нынче превознесла разум, завтра его не потопит и, которая нынче делает целесообразными знание и истину, завтра не сделает столь же целесообразными невежество и заблуждение? Или история не знает крушения и гибели целых цивилизаций? Или она свидетельствует о правильном и непрерывном прогрессе?..» (с. 16).

Но суть дела именно в том и заключается, что абстрактно-научные теории, в том числе и теория прогресса, вовсе не занимаются внушением людям «отрадной уверенности», как *это* им приписывает г. Булгаков. Отрадную уверенность в победе люди активные черпают из сознания собственных сил и эстетического восприятия картины развертывающейся жизненной борьбы; люди же, чуждые связи с наиболее живою жизнью и не чувствующие в себе самих твердой опоры, ищут такой «отрадной уверенности» в «знахарстве и шарлатанстве» услужливой оптимистической метафизики. Ни «крушение и гибель цивилизаций», ни отсутствие «правильного и непрерывного прогресса» ничуть не противоречат научной теории прогресса, которая говорит о направлении и условиях прогресса, но не о том, является ли он в каждом данном случае неизбежным.

Зато этой теории совершенно противоречит мысль г. Булгакова, что «абсолютная случайность» (под которой он подразумевает, как мы видели, историческую необходимость) может вместо истины и знания сделать «столь же целесообразными» невежество и заблуждение. Дело в том, что, с точки зрения современных теорий прогресса, основная характеристика истины и знания заключается именно в их *социальной целесообразности* (г. Булгакову следовало бы знать, например, Зиммеля). Поэтому невежество и заблуждение никогда не могут стать «столь же целесообразными», а всегда должны оказываться социально нецелесообразными, и их фактическое господство означает деградацию общества, которая, по существу, не заключает в себе «целесообразности».

Итак, все противоречия, в которых запутывается г. Булгаков, вытекают из систематического смешения научно-философских форм мышления, которые почтенному автору знакомы, но чужды, и форм мистически-метафизических, которые ему привычны и близки. Насколько безраздельно владеют им эти последние, читатель мог видеть уже из предыдущей статьи г. Булгакова*, где почтенный автор выражает надежду на

* «Параллели», сборник «Литературное дело».

превращение знания в теософию, общественной жизни в теургию, а общественного строя в теократию. Приведем еще несколько примеров из статьи о теории прогресса.

«...Нерелигиозных людей нет, а есть лишь люди благочестивые и нечестивые, праведники и грешники» (с. 4).

«...Все изощрения позитивистов представить мораль как факт естественного развития (и тем подорвать ее святость, приравняв ее ко всем другим естественным потребностям, как то: голод, половое размножение и т. д.), касаются только отдельных форм, особенных выражений нравственности, но»... и проч. (с. 30).

Не будем останавливаться на логике, выступающей в последнем изречении (исследовать развитие — значит подрывать святость), но тон... Ведь это тон инквизитора, читающего в сердцах еретиков. Что должен чувствовать «нечестивый грешник», «позитивист», читая грозные инкриминации г. Булгакова? До сих пор г. Булгаков ограничивался в своих репрессиях тем, что с наслаждением цитировал из Достоевского описания адских мучений *, но... Долго ли это будет удовлетворять нравственное негодование почтенного метафизика против позитивистов? Что будет дальше?

Ответить на этот вопрос — значит сделать предсказание; но вопрос о предсказаниях так подробно разработан г. Булгаковым в его последних произведениях, начиная с книги «Капитализм и земледелие», что мы не можем не считаться с его взглядами в этой области.

Г. Булгаков делит предсказания на три разряда. Когда лица несимпатичного г. Булгакову лагеря «точно определяют наступление будущих событий» с указанием «пункта пространства и времени», то это — «знахарство и шарлатанство» ** (интересно знать, какие предсказания Маркса имел в виду г. Булгаков, относя к нему эти любезные выражения?). Если лица того же лагеря пытаются наметить вероятные результаты выступающих в данное время тенденций, то это — «общее место, игра ума, лишенная серьезного значения» («Теория прогресса», с. 12). Если же, наконец, сам г. Булгаков делает то же самое, то это — «своего рода импрессионизм, не столько научный, сколько художественный синтез, имеющий субъективную убедительность, но с полною наглядностью убедительно недоказуемый»

---

* «Литературное дело», «Параллели», с. 128.

** «Капитализм и земледелие», последняя страница.

(с. 14)*. Мы не смеем выражать притязания на «художественный синтез», подобный синтезу почтенного экономиста, и не сомневаемся, что в лучшем случае наши предвидения будут отнесены г. Булгаковым ко второму разряду. Но мы полагаем, что констатировать фактически проявляющиеся тенденции — значит констатировать факты, а делать на основании этих фактов выводы о будущем, поскольку нам нет основания ожидать немедленного прекращения найденных тенденций, — значит делать вероятные выводы о будущем. Кроме того, для читателя, который склонен классифицировать предсказания именно с точки зрения их исполнения или неисполнения, мы напомним, что не раз уже исполнялись предсказания русских «учеников» как относительно развития того или иного общественного класса, так и относительно выступления на сцену тех или иных идейных течений и даже — что в данный момент имеет для нас специальное значение — относительно эволюции того или иного идеолога (как это было хотя бы по отношению к наиболее серьезному и крупному писателю ex-марксистского течения).

Но раз уж дело дошло до предсказаний, нам нет основания ограничиваться одним г. Булгаковым — не меньший интерес представляет вероятная эволюция его почтенного сподвижника г. Бердяева.

Прежде всего, чтобы у читателя не могло оставаться сомнения относительно нашего права «предвидеть», мы укажем на явно переходный характер теперешнего настроения или, вернее, теперешних настроений того и другого автора.

В самом деле, что находим мы в нынешнем психическом состоянии г. Бердяева, в его «эмпирическом я», выражаясь его слогом?

Проповедь веры в метафизику и сознательная квалификация построений метафизики как «воздушных замков» **; признание научного эволюционизма и невероятные рассказы об эволюционистах, похожие на наивные повествования наших предков о людях с собачьими головами ***; признание «социальной зависимости» идеологии от экономики и в то же время «духовной ее независимости» ****; вера в безграничный про-

---

* Если читатель найдет нужным проверить наше сжатое изложение взглядов г. Булгакова на предсказания, то пусть сравнит заключение упомянутой его диссертации со с. 11—15 разбираемой статьи.

** «Борьба за идеализм»: «Мир Божий», 1901, с. 6.

*** Там же и в «Проблемах идеализма», с. 103, 108, 112.

**** «Борьба за идеализм», см. цит. выше.

гресс и стремление указать для него пределы, дальше которых он «не может и не должен идти» *; принципиальное признание демократии и представление о вечной необходимости «духовной аристократии» **, и т. д., и т. д. Ясно, что дело не может долго оставаться в таком виде. Между феодально-статическими элементами психики г. Бердяева, с одной стороны, и ее демократически-эволюционными элементами — с другой, должно произойти взаимодействие, при котором они взаимно сгладят друг друга. Что же тогда получится? Нечто среднее, а что именно — на это дают ясное указание следующие места из последней статьи г. Бердяева:

«То новое идеалистическое направление, к которому я себя с гордостью причисляю, выводит необходимость освободительной борьбы за “естественное право” из духовного голода интеллигентной души» (с. 135).

«Либерализм по своей идеальной сущности ставит цели: развитие личности, осуществление естественного права, свободы и равенства; коллективизм же открывает только новые способы для более последовательного проведения этих вечных принципов. Тенденция к социально-экономическому коллективизму обозначилась как пригодное и даже необходимое средство, но этический и вообще духовный коллективизм с этим не связан и сам по себе есть страшное зло» (с. 118, прим.).

Здесь исходная точка всей путаницы, характеризующей воззрения г. Бердяева, и здесь же указание на тот конечный пункт, в котором должна совершиться их гармонизация. Перед нами идейный представитель класса «интеллигентного» и в то же время испытывающего только «духовный голод», материально же, очевидно, удовлетворенного. Этот класс есть, как известно, буржуазная интеллигенция. Этому классу в современном обществе свойственны определенные исторические тенденции, обозначаемые термином «либерализм». Что именно сюда стремится алчущая душа г. Бердяева, это становится еще яснее из второй цитаты, в которой либерализму присваивается исключительная и потомственная привилегия на «идеальную сущность» и дается решительный отказ в таковой сущности другим идейным течениям. В то же время само собой разумеется, что многочисленные феодальные элементы психологии г. Бердяева, отмеченные нами выше, не могут пропасть бес-

---

* «Проблемы идеализма», см. выше.

** «Проблемы идеализма», с. 127—129, см. цит. выше.

следно, и определяют собою известную окраску, свойственную именно правому крылу либерального течения.

Но, скажет читатель, а куда же денутся те элементы психологии г. Бердяева, на которые указывает его замечание о «пригодном и даже необходимом средстве»? На наш взгляд, в этом замечании есть недоразумение: г. Бердяев не всегда, как мы видели, вполне ясно себя понимающий, говорит здесь по привычке к абстрактным формам выражения о принципах, вместо того чтобы говорить о представителях этих принципов, произойдет самое незначительное изменение в формулировке: одни группы, по своей идеалистической сущности, «ставят цели», а другие являются «пригодным и даже необходимым средством для осуществления этих целей». Тогда концы сойдутся с концами и воцарится гармония... *

Иначе обстоит дело с г. Булгаковым. У него мы констатировали преобладание других элементов средневековой психологии, не светски-феодальных, а католических. При этом основные формы мышления у него гораздо определеннее, благодаря чему, несмотря на множество противоречий, получается впечатление некоторой относительной цельности; и оно еще более усиливается вследствие известной выдержанности тона и стиля его последних статей — тона, в общем напоминающего приблизительно акафист. Сюда надо прибавить ярко выраженные националистические тенденции, на которых мы не могли остановиться ближе, так как им уделено мало места в разобранной нами статье, но которые как нельзя яснее выступают в предыдущих статьях почтенного автора **.

У г. Булгакова есть также немало ярко-прогрессивных фраз, но... какою тонкою нитью связаны они с его основными принципиально-реакционными мистико-метафизическими воззрениями. Вся прогрессивная по тенденциям часть его статьи обосновывается следующим образом.

«Если мы признаем, что история есть лишь раскрытие абсолюта, то тем самым мы уже признаем, что в истории не царит

---

* *Прим. 1906 г.* Из-за цензуры здесь мысль была выражена неясно. Она такова: буржуазная интеллигенция в лице гг. «идеалистов» будет «ставить цели», а пролетариат и вообще народ послужит пригодным и даже необходимым средством для их достижения.

** «Параллели» в сборнике «Литературное дело» и «Иван Карамазов» в «Вопр. философии и психологии» за 1903 г. Вообще же национализм г. Булгакова достаточно подчеркивается его преклонением перед Вл. Соловьевым.

случайность или мертвая закономерность причинной связи; здесь есть лишь закономерность развития абсолюта. Причинная закономерность истории получает значение только служебного средства для целей абсолюта. И если абсолют есть синоним свободы, то метафизика истории есть раскрытие принципа свободы в истории, его победы над механическою причинностью» (с. 35).

«Если абсолют есть синоним свободы» — на это «если» опирается все, что в статье г. Булгакова имеет отношение к «свободе», и, однако, в ней не делается никакой попытки обосновать это «если», обосновать хотя бы «метафизически» (т. е. чисто словесно). Время перетрет эту нить, и все, что механически привешено на ней к «абсолюту», отпадет само собой, потому что не находится ни в какой органической связи с неокатолическими основами и даже прямо им противоречит. Тогда г. Булгаков явится желанным гостем для той влиятельной группы современного общества, которой близки эти «основы» и, развернувшись в более благоприятной для себя атмосфере, выступит блестящим «любимцем богов и аграриев», как прозвали немцы своего покойного министра Микеля, который в дни пылкой молодости находил слишком умеренным самого Маркса. Уже сейчас у почтенного экономиста намечается порой довольно ясно своеобразно «беспристрастная» точка зрения на классовую борьбу за и против буржуазии, та именно точка зрения, на которую становятся довольно охотно аграрии, когда борьба не затрагивает их непосредственно неприятным образом. Приведем особенно характерное в этом отношении место:

«...Классовая борьба является формой отстаивания прав на участие в благах жизни. При распределении этих благ есть обделенные и обделившие (буржуа имущие и неимущие, как выражался наш Герцен), но, с этической точки зрения, обе борющиеся партии равны между собою, поскольку ими руководит не этический и религиозный энтузиазм, а чисто эгоистические цели» (с. 25—26).

Мы не станем разбирать эту мысль по существу и останавливаться на выяснении такого, например, вопроса: можно ли признать этически равными «эгоистическую» борьбу за развитие, даже без энтузиазма, и таковую же борьбу за паразитизм, хотя бы с большим «энтузиазмом» (ибо он возможен при всякой классовой борьбе — вспомним французских аристократов, геройски умиравших в дни революции). Мы только отметим, что это — точка зрения третьего класса (например, землевладельцев), который часто смотрит со стороны на борьбу двух пер-

вых, буржуазии и пролетариата, и поддерживает в своих интересах иногда тех, иногда других — нет надобности пояснять, которых чаще.

Читатель мог видеть, что наши «предвидения» сводятся к констатации тенденций, *фактически* наблюдаемых в произведениях того и другого автора, но только пока еще не сведенных к гармоническому единству. Мы верим в интеллектуальную силу наших почтенных оппонентов и не сомневаемся, что они сумеют в не очень далеком будущем достигнуть этого сведения к единству, причем их теоретическая и публицистическая деятельность много выиграет не только в смысле формальной цельности, но — мы совершенно искренно говорим это — и в смысле объективной полезности.

Но, спросит нас читатель, если вы не сомневаетесь в этом, то не все ли вам равно — немного раньше или немного позже выяснится дело, и зачем браться за такое рискованное дело, как «предвидения». Ах, читатель, вот уж сколько времени мы и люди, близкие нам по духу, находимся в нелепом положении человека, который денно и нощно принужден повторять одну и ту же молитву: «Избави нас, Боже, от друзей, а уж с врагами мы как-нибудь сами справимся». До сих пор наши почтенные противники продолжают выдавать за самую новую марксистскую критику то, что так давно было принято считать старою буржуазною догмой; до сих пор они угрожают «выделить здоровые и жизненные элементы марксизма», не понимая, насколько неразумна и безнадежна такая операция по отношению к живому развивающемуся организму; до сих пор, занимаясь главным образом борьбой против марксизма, они называют себя критическими марксистами. Из всего этого проистекает крайне вредная путаница, распутать которую тем труднее, что обе стороны имеют далеко не в равной мере объективную возможность высказываться... *

Наша цель будет достигнута, если для читателя станет ясно, насколько принципиально различны оба мировоззрения, на-

---

* Это было написано в 1902 году. С тех пор гг. ex-марксисты перестали злоупотреблять чужой фирмой.

Дополнение 1906 г. Г. Бердяев теперь пишет в журналах правого крыла либералов-«кадетов» и занимается преимущественно борьбою против социал-демократии. Г. Булгаков еще не дошел до аграриев (революционная эпоха замедляет движение вправо), но его клерикализм принимает все менее «просвещенный», все более *православный* оттенок.

сколько мало совместимы с основами современного идейно-классового движения те средневековые элементы, которые ему стараются со стороны навязать. Наша цель будет достигнута вдвойне, если нам удастся ускорить развитие самосознания наших почтенных противников и приблизить тот желанный момент, когда благочестивые гг. неокатолики и благородные гг. феодалы воздушных замков поймут наконец самих себя и решительно заявят: «Что нам Гекуба?» [12]

Д. С. МЕРЕЖКОВСКИЙ

О новом религиозном действии

Открытое письмо Н. А. Бердяеву

Глубокоуважаемый Николай Александрович!

Для меня нет никакого сомнения в том, что Ваша статья «О новом религиозном сознании»[1] — самое глубокое и проникновенное из всего, что было сказано как у нас в России, так и за границей о моих религиозных идеях. Вы сказали о них почти все, что в настоящих условиях, литературных и общественных, можно и должно сказать; далее начинается область, где уже нельзя только говорить, а надо говорить и делать вместе, где *доказывать* значит *показывать*.

«Полюби не меня, а мое» —эта незаглушимая потребность всякого писателя, у которого есть что-нибудь, чем он дорожит больше, нежели самим собою,— отнюдь не потребность внешнего литературного успеха, а внутренней живой связи с читателем в любви к *Единому*. До сих пор у меня этой связи почти не было. В России меня не любили и бранили; за границей меня любили и хвалили; но и здесь и там одинаково не понимали *моего*. Я испытывал минуты такого одиночества, что становилось жутко: иногда казалось, что или я нем, или все глухи; иногда хотелось воскликнуть с тем последним отчаянием, которым искушал меня мой вечный искуситель В. В. Розанов в статье своей «Среди иноязычных»[2], с таким нежным и предательским лукавством: никто ничего не понимает, никто ничего никогда не поймет. Если я не впал в отчаяние, если сохранил надежду, то только благодаря тому, что, будучи один в литературе, в жизни я не был один: сколько бы нас ни было сейчас, будет все больше и больше; дело не в численном количестве; вы, впрочем, сами знаете, какая таинственная неодолимая сила и власть в этом троичном символе: 1, 2, 3[3].

И надежда не постыдила меня. Вот уже и в литературе я не один. Вы — со мною? Или, может быть, я с Вами? Не все ли равно? Главное, мы вместе. Вы полюбили не меня, а мое. Это великая радость. Ибо для меня литература — вторая жизнь, не менее глубокая, чем первая.

«Мережковский приближается к разгадке какого-то секрета, ходит около него, но знает он уже его или знает только о нем? Наши с ним желания тождественны, мы хотим разгадать ту же тайну, и потому путь у нас один». Я не хочу сомневаться, что эти слова имеют для Вас такое же значение, как для меня, как для *нас*. И когда Вы смешиваете маленькое слово «секрет» (никаких «секретов» у меня нет, да они и не нужны мне) с великим словом «тайна», Вы, может быть, это делаете нарочно, для того чтобы прикрыть этими двумя словами третье, такое великое и святое, что Вы его не хотите произносить, и я произнести его не смею; но Вы его знаете и знают все, кому должно знать. «Путь у нас один»—значит ли это, что мы идем с Вами именно к *этому* слову, которое не может оставаться только словом, но должно кончиться действием? Значит ли это, что единство нашего пути более чем умственное, более чем нравственное, более чем жизненное, что оно *религиозное?* Так ли я Вас понял? Если так, то когда Вы писали слова о единстве наших путей, Вы подписывали святой и страшный договор, святой и страшный для нас обоих, для наг всех, для Единого во всех нас. Вы это знаете? Вы не отступите? Во всяком случае, мы не отступим. Если, впрочем, Вы примете этот договор так же, как мы его примем, а иначе принять мы не можем, то и для Вас уже нет отступления.

Но прежде чем принять договор, я должен ответить на вопросы, которые Вы мне предлагаете, и в свою очередь предложить Вам вопрос: только ответ на этот вопрос решит окончательно, один ли у нас путь.

Вы совершенно справедливо заметили мой недостаток — «отсутствие философской критики», отчего у меня происходит иногда большая неясность не столько религиозных понятий, сколько их выражений. В этой слабости моей Вы оказываете мне великую помощь: то, к чему я подхожу лишь более или менее темным, религиозным чутьем, Вы освещаете светом философского сознания. Вы показали, что поставленная мною с недостаточною твердостью метафизическая проблема о «духе» и «плоти» разрешается не в метафизическом, а в мистическом порядке, в откровении Триединства Божественных Ипостасей, в соединении двух Ликов, Отчего и Сыновнего, в Третьем Лике

Духа; Вы показали, что моя борьба с монашеским аскетизмом и спиритуализмом исторического христианства слишком внешняя, поверхностная, слишком «позитивная»; что эта борьба должна происходить на иной, гораздо большей глубине; предстоит победить не столько метафизический «спиритуализм», сколько мистический «дуализм», заложенный в основу исторического христианства. Религиозная проблема духа и плоти, полярности бездн, двойственности рождается не из онтологического дуализма человеческой природы, а из величайшей для нас тайны разделения Бога на два Лика и отношения этого раздвоения к эманирующему из Бога множественному миру; и религиозно разрешается эта проблема, двойственность замиряется в третьем Лике Бога.

В этих словах, которые, надеюсь, будут часто повторяться как руководящие, Вы дали метафизическую формулу такой прозрачности, какая только возможна в настоящее время, и я принимаю эту формулу целиком. Надо преодолеть в христианстве историческом не метафизикой метафизику, не мыслью мысль, а опытом опыт, откровением откровение, надо не говорить о том, что Два суть Едино, а *явить* Едино в Двух, *сделать,* чтобы Два были Едино. А пока это не явлено, не сделано, не следует отрекаться от метафизики для мистики. Должно пройти все пути человеческой мысли до конца и только с их *последней* вершины можно «лететь», а преждевременный мистический полет в «новое небо» может оказаться только метафизическим провалом в пропасти «старой земли».

Там, где я карабкался по дикой круче, блуждая, срываясь и падая, Вы намечаете план светлой и широкой лестницы, по ступеням которой могут идти все, — как бы Пропилеи человеческой мудрости, философии, — во храм Премудрости Божией, Св. Софии. Этот план должны исполнить будущие поколения работников. И когда он будет исполнен, то, может быть, окажется, что мудрость человеческая и Премудрость Божия, философия и Св. София, ведут к одному и тому же — к созерцанию Божественного Триединства. Когда это солнце наше взойдет, то не нужен будет свет земных светильников; но пока оно не взошло, пока мы идем как бы в подземной ночи, мне, шедшему доныне почти ощупью, — как не радоваться Вам, готовому пойти со мною рядом и осветить мой темный, иногда столь страшный путь светом философского сознания, спасая меня от ложных, может быть, непоправимых шагов? В этом смысле Вы мне нужнее, чем кто-либо.

Возьму только один пример — мое отношение к В. В. Розанову. Русские богословы очень охотно связывают нас в неразрывную парочку: «наши неохристиане гг. Розанов и Мережковский». В темноте только увидели или, вернее, услышали, что мы близки друг к другу. Но никто не подозревал, что это близость сходящихся противоположных крайностей, близость двух противников, которые готовятся на смертный бой. Вы первый осветили светом философской критики наш непримиримое положение относительно друг друга; вы первый в литературе отметили: «Несмотря на свою кажущуюся близость с Розановым, Мережковский, в сущности, стоит на диаметрально противоположном конце: Розанов открывает святость пола («плоти») как бы до начала мира, хочет вернуть нас к райскому состоянию до грехопадения; Мережковский открывает то же самое после конца мира, зовет нас к святому пиршеству плоти в мире преображенном. Мережковский прав, потому что смотрит вперед, а не назад».

Я считаю Розанова гениальным писателем; за то, что он всем нам дал, нельзя заплатить никакой благодарностью: критика исторического христианства у него глубже, чем критика самого «антихриста» Ницше. Но несмотря на всю мою благодарность и личное, неизменно дружеское отношение к Розанову, — в области религиозных идей, если бы только он мог или захотел понять то, что я говорю, он оказался бы моим злейшим врагом. По всей вероятности, тот поединок, для которого мы как будто сходимся, никогда не состоится, не потому что Розанов не захочет принять мой вызов, а потому что он его просто не услышит. Мы сошлись на мгновение, совпали в одной точке, как две пересекающиеся линии, и навсегда расходимся. Чтобы вернуться к Розанову, я должен вернуться назад, а я не хочу назад. И ежели начнется последняя борьба уже не между мною и Розановым, а *всеми нами,* ищущими Церкви Вселенской, и теми, кто считает себя представителями поместной греко-российской церкви, то Розанов, несмотря на все свое отрицательное отношение к христианству вообще, станет все-таки на сторону исторического христианства против нас. Во всяком случае, Вы оказали нам большую услугу, разорвав этот ложный, не нами заключенный союз: мы хотим быть лучше явными врагами, тайными друзьями Розанова, чем наоборот.

Столь метко указанная Вами онтологическая неясность моего отношения к проблеме о «духе» и «плоти» отразилась неизбежною соответственною неясностью и на моем отношении к

проблеме о церкви и государстве. Тут возникает первый из тех трех вопросов, на которые я хочу ответить.

Вы спрашиваете: признаю ли я и теперь, как тогда, когда писал «Л. Толстого и Достоевского», что в государственной власти заключено положительное религиозное начало? Отвечаю по необходимости кратко, но я хотел бы, чтоб этот краткий ответ не только для Вас, но и для всех, кто интересуется моими идеями, имел такой же вес, как для меня.

Нет, я этого не признаю; я считаю мой тогдашний взгляд на государство не только политическим, историческим, философским, но и глубоким религиозным заблуждением[4]. Для нас, вступающих в Третий Завет, в Третье Царство Духа, нет и не может быть никакого положительного религиозного начала в государственной власти. Между государством и христианством для нас не может быть никакого соединения, никакого примирения: «христианское государство» — чудовищный абсурд. Христианство есть религия Богочеловечества; в основе всякой государственности заложена более или менее сознательная религия Человекобожества. Церковь — не старая, историческая, всегда подчиняемая государству или превращаемая в государство, а новая, вечная, истинная вселенская Церковь — так же противоположна государству, как абсолютная истина противоположна абсолютной лжи, царство Божье — царству дьявола, теократия — демократии. «Всякая власть от Бога», это значит, что человеческая, только человеческая власть, — не власть, а насилие, не от Бога, а от дьявола. Отношение Церкви Грядущей, теократии к земной человеческой власти может быть выражено словом «безвластие», «анархия», весьма несовершенно, не потому что слово это чрезмерно, а потому что оно недостаточно выражает силу отрицания власти, заключенную в идее теократической общины: голое отрицание меньше, чем утверждение противоположного; теократия не только отрицает новую власть человеческую, но и утверждает «власть Божию», которая лишь извне кажется «властью», а внутри есть беспредельная свобода в любви, взаимовластье: в царстве Божьем — все цари, все господа, а единый Царь царствующих и Господь господствующих — сам Христос. Теократическое вневластие страшнее, убийственнее для государства, чем всякая политическая «анархия».

Вы говорите: «Ничем так не повредил себе Мережковский и великому делу религиозного возрождения России, как фальшивыми нотами в вопросе о государственности и общественности. Как хорошо было бы, если бы он окончательно высказался».

Я сознаю это так же, как Вы. Ничего бы я так не хотел, ничего бы мы все так не хотели, как «высказаться окончательно». Но есть ли возможность сделать это сейчас, в те острые мгновенья, которые мы переживаем. Теперь все слова еще заглушаются громом событий. Но они, эти события, верю, ускорят и облегчат религиозную работу, которой посвящена моя, *наша,* жизнь. Пока же скажу лишь несколько слов.

Вы удивляетесь, что «Мережковский не осознал сразу того, что теперь, по-видимому, начинает осознавать, — что государство, царство, есть одно из искушений дьявольских». А я удивляюсь, что Вы этому удивляетесь. Вы же сами указываете, что не только я, но и такие люди, как Достоевский и Вл. Соловьев, не осознали этого «сразу» и даже совсем не осознали. Думаю, что тут вообще страшнее соблазн, чем это кажется. Недаром же самого Сына Человеческого дьявол искушал царством земным — и не Сын Человеческий, а Сын Божий победил искушение. Так же, как некогда Человек, искушается ныне все человечество. И это искушение победит не человечество, а только Богочеловечество.

Тут хитрость дьявола в том, что он никогда не показывает истинного лица своего, лица Зверя, а прячет его за тремя личинами, тремя подобиями Божескими. Первое подобие — разума: насилие власти оправдывается разумною необходимостью; насилие во имя порядка и разума признается меньшим злом, т. е. благом, по сравнению с насилием во имя хаоса и безумия, которыми грозит, будто бы, всякая анархия. Второе подобие — свободы: внутренняя личная свобода каждого ограничивается и определяется внешнею общею свободою всех; и в том и в другом случае свобода, признаваемая только как нечто отрицательное, как свобода от чего-нибудь, а не свобода *для* чего-нибудь, постепенно сводится к ничтожеству. И, наконец, третье — самое лукавое подобие — любви: человек жаждет личной свободы, но человечество жаждет «всемирного объединения»; и дьявол, обещая утолить эту жажду, учит людей жертвовать личной свободой всеобщему братству и равенству. Для того чтобы обличить ложность этих подобий, мало *знать* истину, надо быть в истине.

Вы говорите: «Теократия есть царство любви и свободы». Легко сказать, трудно сделать; трудно при теперешних силах наших, почти невозможно найти даже первую *реальную* точку для теократического *действия.* «Царство любви и свободы»? Но разве Вы не видите, какая страшная антиномия между тем, что люди называют «любовью», и тем, что они называют «сво-

бодой»? Быть свободным— значит для них утверждать себя, хотя бы против других; любить — утверждать других, хотя бы против себя. Как же соединить отрицание себя с утверждением себя? Люди не только этого не делают, но и не подозревают, что это можно и нужно сделать: когда они любят или, вернее, хотят любви, то, естественно, отказываются от свободы; когда свободны или, вернее, хотят быть свободными, то естественно, отказываются от любви.

Кровавого пота стоило Сильнейшему из людей слово, соединяющее последнюю любовь с последней свободой: «Не Моя, а Твоя будет воля». Чего же оно будет стоить нам?

«Заповедь *новую* даю вам: да любите друг друга». Если это повторение того, что уже сказано в Ветхом Завете: «Люби ближнего твоего, как самого себя», то это была бы заповедь неновая. Любовь, которую заповедал Христос, потому и есть «новая», что она не только любовь, но и свобода, не только путь *личного,* но и *общественного,* всечеловеческого, вселенского спасения. Эта любовь — бесконечная свобода и вместе с тем бесконечная власть, о которой сказано: «Мне принадлежит всякая власть на земле и на небе». Если жив Христос, — а он воистину жив, потому что воистину воскрес, — то жив наш Царь, и не может быть иного Царя, иной власти ни на небе, ни на земле, кроме Христа. Власть Христова—власть новой любви вселенской, и есть единственное подлинное основание нового, по отношению ко всем прежним земным властям безвластного, анархического, общественного строительства, царства Божьего на земле, теократии. Историческое христианство, приняв новую заповедь как старую, любовь как дело личного, одинокого, а не общественного, вселенского, спасения, не могло принять новую власть Христа как живую, не только небесную, но и *земную* реальность; вознесло эту власть в область идеальных и, в сущности, праздных отвлеченностей, а в области земных общественных реальностей признало за власть, идущую от Бога, власть, идущую от дьявола, — государственное насилие, как будто усумнившись в этом обетовании нашего Единого Царя и Первосвященника: «Вот — *Я с вами до скончания века. Аминь*», — подменило живого, вечно с нами и вечно в нас живущего Христа какими-то двумя мертвыми призраками, оборотнями, «наместниками Христовыми»: на Западе — римским первосвященником, на Востоке — римским кесарем. И получилась безобразно нелепая, кощунственная химера — «христианское государство», «православное царство». Но химера стала страшною реальностью. А новая любовь, новая власть Христова все еще — не-

открывшаяся тайна, несовершившееся чудо. Мы предчувствуем эту любовь, как, может быть, никто никогда не предчувствовал. Но этого мало. Для того чтобы не впасть в ошибку исторического христианства, мы должны ответить на реальность государства не идеальною отвлеченностью, а еще большею реальностью новой любви, новой власти. А кому из нас открылась тайна этой власти, в ком совершилось чудо этой любви?

«Я научу вас истине, и истина сделает вас свободными», — говорит Христос. Надо полюбить, чтобы быть свободным. Не свобода прежде любви, а любовь прежде свободы. Будьте свободны и познаете истину — это обман человекобожества. Познайте истину — любовь — и будете свободными — это истина Богочеловечества. То, что называют безвластием, анархией, колеблется между этим обманом и этою истиною.

Провозгласить анархию — это еще не значит провозгласить теократию. Уйти из государства — это еще не значит попасть в теократию. Анархия во имя свободы *без любви* есть путь не к божескому порядку, а к бесовскому хаосу.

Для того чтобы развенчать человекобожество какого-нибудь президента Лубэ[4], Рузвельта или Наполеона Маленького[5], не нужно никакой анархии, никакой божеской или бесовской свободы; для этого вполне достаточно свободы человеческой, поскольку она выразилась хотя бы в «декларации прав человека». Но вот — Наполеон Великий, «новое воплощение бога солнца». «Ты прекраснее всех сынов человеческих!» — готов был сказать Наполеону Байрон, как пророк сказал Мессии. Разумеется, Байрон чувствовал религиозную святость свободы не менее, чем вожди Революции. Но для Наполеона не пожалел и свободы, не пожалел Революции, которая оказалась только бунтом черни, «издыхающим Пифоном» пред лучезарным лицом нового бога.

Лук звенит, стрела трепещет,
И клубясь, издох Пифон,
И твой лик победой блещет,
Бельведерский Аполлон[6].

«Аполлон Бельведерский встретил Христа»,—говорит Достоевский об идее человекобожества, заключенной во власти древнеримских кесарей[7]. В свободе, только свободе *без любви*, Байрон так и не нашел ничего, что бы мог противопоставить соблазнительному величию кесаря. И свободнейший из людей, творец «Каина», восставший на Бога Небесного во имя свободы человеческой, «падши ниц, поклонился» богу земному. А ведь

и Наполеон Великий покажется маленьким по сравнению с тем, кому поклонятся все племена и народы земли, говоря: «Кто подобен зверю сему и кто может сразиться с ним? Он дал нам огонь с неба». В моем прежнем ложном отношении к власти, к идее всемирной монархии Вы видите только «старое славянофильство», «старый романтизм». Это неверно. Ложь, которая меня соблазняла, была гораздо глубже и опаснее. Это не старый, а вечный романтизм, вечный демонизм воскресающего язычества.

Трудно заглянуть в лицо дьяволу и, сорвав с него маску Прометея, Люцифера, Демона:

Гордый Демон так прекрасен,
Так лучезарен и могуч[8], —

увидеть самого обыкновенного и этою именно обыкновенностью страшного черта. Трудно победить простым белым светом, *реализмом* Божеской истины сложный и радужный романтизм демонической лжи. Во всяком случае, этого нельзя сделать «сразу». Чтобы до конца преодолеть искушение, надо его пройти до конца.

Я теперь сознаю, как близок был к Антихристу, какую страшную силу его притяжения испытал на себе, когда бредил о грядущем «папе-кесаре», «царе-священнике» как предтече Христа Грядущего. Но я благодарю Бога за то, что прошел этот соблазн до конца. Дорогою ценою купил я некоторое подлинное и несомненное знание, которого иначе не купишь. Я был достаточно вежлив с моим романтическим демоном, чтобы иметь наконец право быть не совсем вежливым с моим реальным чертом. Я достаточно чувствовал величие Антихриста, чтобы иметь право сказать о грядущем Самозванце, который станет на место Христа, Единого Царя царствующих и Господа господствующих: *это не Царь, а Хам.*

С представлением об Антихристе как о Хаме Грядущем связан второй вопрос, который Вы мне предлагаете.

«Мережковский делает попытку спастись от соблазнов демонизма, принизив Сатану, поняв черта как полное ничтожество и лакейство. К середине, к плоскости и пошлости он сводит дух зла, дух небытия. Но где же тогда Антихрист, чем страшен он и соблазнителен?» И Вы решаете: «Гордой идеи о человекобоге и всего, что за ней скрывается, к черту — Смердякову, к середине и пошлости не сведешь... Нет ли тут еще какой-то тайны?»

Мой ответ прост: Антихрист соблазнителен не своею истиной, а своею ложью; ведь соблазн лжи в том и заключается,

что ложь кажется не ложью, а истиной. Разумеется, если бы все видели, что Антихрист — Хам, он бы никого не соблазнил; но в том-то и дело, что это увидят не все и даже почти никто не увидит. Будучи истинным хамом, «лакеем Смердяковым» sub specie aeterni, он будет казаться величайшим из царей земных, прекраснейшим из сынов человеческих. По древнему преданию церкви, «Антихрист во всем Христу уподобится». Этим-то ложным подобием он и соблазнит всех, кроме избранных. Почему это кажется Вам невероятным? Разве на наших глазах во всемирной истории не происходит то же самое: истинные хамы кажутся великими царями, а великие цари оказываются истинными хамами. Так было, есть и будет — будет в большей степени, чем было когда-либо. Современное государство есть мещанство; окончательно победившее, воцарившееся мещанство есть хамство. Ежели Бог — абсолютная свобода, то дьявол — абсолютное рабство. Раб, который стал на место Божье, на место Царя царствующих, и есть последний величайший Хам.

Вы полагаете, что «гордой идеи» человекобожества к пошлости и плоскости не сведешь. Но если это так, то на каком основании Вы сводите к пошлости и плоскости идею всякого государства, даже народовластия, чей последний метафизический предел не что иное, как та же «гордая идея человекобожества». Пока есть малейшее сомнение в том, нет ли какой-нибудь истины в этой последней идее, до тех пор остается сомнение, нет ли какой-нибудь истины и в государственной власти. Ежели сам Антихрист не абсолютная ложь, то и царство Антихриста, всякое земное царство, всякое государство — не абсолютная ложь. Не покончив с вопросом о человекобожестве, как Вы могли покончить с вопросом о государстве?

Одно из двух — или Вы должны согласиться со мною, что тайна Антихриста есть тайна лжи и что за этой ложью не скрывается ни тени истины; или же Вы должны признать, что Ваше отрицание государства, Ваше безвластие — не религиозное. В таком случае можно бы сделать и Вам тот же упрек, который Вы делаете позитивистам: «Позитивисты, какими бы радикалами и анархистами они ни представлялись, никогда не освободятся от соблазна государственности».

Вам кажется, что для меня не решена проблема и дьявола. Вы ошибаетесь: для меня эта проблема решена окончательно. Я не сомневаюсь в том, что «дух небытия» — есть дух вечной середины, пошлости, плоскости: ведь пошлость и есть не что иное, как абсолютное небытие, которое хочет казаться абсо-

лютным, единственным бытием. Вы недоумеваете, где в таком случае противоположная Богу «нижняя бездна», то, о чем идет речь в Апокалипсисе как о «так называемых глубинах сатанинских»? Ежели дьявол есть плоскость, то как он может быть вместе с тем глубиною? *Быть* глубиною плоскость, разумеется, не может, но когда она отражающая, зеркальная, то она может *казаться* и глубиною. Я и утверждаю, что дьявол, насколько нам дано судить о нем в явлениях, — а большего нам не дано или пока не дано, — и есть такая зеркальная, ложная, плоская глубина, плоская бездна. Так называемое «величие» дьявола, демона, Люцифера и есть отраженное величие Божие, ложное подобие Лика Божьего. В этом ложном подобии заключается бесконечный соблазн дьявола. Совершенная зеркальная поверхность становится невидимой, и получается полный *обман зрения,* так что мы почти не можем отличить отражение от действительного предмета. И чем совершеннее наше метафизическое созерцание Бога, тем зеркало дьявола становится совершеннее. Нижняя бездна, нижнее, обратное, опрокинутое небо манит к себе соблазном полета вниз, полета вольного, без того усилия, которое нужно для полета вверх. И пока мы только смотрим, только метафизически созерцаем, мы не можем убедиться, что кажущаяся бездна — в самом деле не бездна, а плоскость. И только тогда, когда мы соблазняемся уже окончательно, срываемся, падаем, желая летать, мы, разбившись о зеркало, осязаем слишком поздно плоскость «глубин сатанинских» и убеждаемся, что лететь некуда.

«Но нет ли тут еще какой-то тайны?» Во всяком случае, тайна эта не в явлении, а в последней сущности, в происхождении зла. Это вопрос о том, что такое зло не для нас, людей, а для Бога; откуда зло, зачем зло в окончательном порядке мира, который должен осуществить Премудрость Божию окончательно так, что «Бог будет *все во всем*»? Ежели Бог будет все во всем, то где же будет зло? «Я видел Сатану, спадшего с неба как молния», — свидетельствует Сын Божий. Как мог пасть светлейший из херувимов, ближайший из всех сынов Божьих к Сыну Единородному? Зачем нужно было это падение? Восстанет ли Павший? Будет ли прощен Сатана? В этом вечном вопросе Оригена скрыта действительно тайна неисповедимая, перед которой доселе в смирении останавливается испытующий разум. «Вся тварь доныне совокупно стенает об избавлении». Ежели «вся тварь», то и дьявол, который тоже тварь. Будет ли услышано это стенание? Дьявол ненавидит Бога. Но Бог — совершенная любовь — может ли ненавидеть дьявола?

С вопросом о вечности зла связан вопрос о вечности осуждения, вечности адских мук. «Идите от меня, проклятые, в муку вечную». Зачем обманывать себя? Мы уже не можем принять этого слова так, как оно принималось некогда. Тут что-то раскрывается для нас, дотоле сокровенное. Что значит «мука вечная»? В понятии метафизическом вечность — едина. Но, может быть, в мистической вечности отражается Триединство Ипостасей Божеских? Может быть, в единой вечности есть три Ипостаси, три Эона — вечность Отца, вечность Сына, вечность Духа? И осуждение вечное в Эоне Второй Ипостаси — не вечно в вечности Ипостаси Третьей — в Эоне Духа? «Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными». Не есть ли это ходатайство Духа о последней благости Отца и Сына, которая покроет последнее осуждение, вечною любовью утолит муку вечную?

Может быть, все эти вопросы, неразрешимые в круге откровений, данных во Второй Ипостаси, в Сыне, будут разрешены в круге новых откровений Третьей Ипостаси, Духа. О конце мира не знает Сын, знает только Отец; может быть, и о конце зла не знает ни Отец, ни Сын, а знает только Дух? Может быть, потому и назван Дух Утешителем? Когда Отец отступит и Сын покинет, Дух не отступит, не покинет и неутешных утешит?

Но тут кончается наша вера и начинается наша надежда, такая новая, такая робкая, что мы почти не смеем говорить о ней словами, а только молимся вместе с Духом «воздыханиями неизреченными». Тут наша последняя сыновне-покорная любовь к Отцу: «Авва Отче, не моя, а Твоя да будет воля». Во всяком случае, это, повторяю, неисповедимая тайна — не темная, а светлая, не демоническая, а божественная. Дьявол не может омрачить Бога, но Бог может просветить своим светом и дьявола — ту последнюю тьму, о которой сказал: «Свет светит во тьме, и тьма не объяла его».

Во всем, что Вы говорите о моем представлении дьявола, мне чувствуется какое-то глубокое, не столько метафизическое, сколько мистическое недоразумение. Как будто возражая мне, Вы все-таки со мною соглашаетесь, и, как будто соглашаясь, Вы все-таки возражаете. В конце концов, я так и не могу понять, совершенно ли мы согласны или совершенно расходимся. Вы соглашаетесь: «О, конечно, середина, плоскость, мещанская пошлость, позитивистическое небытие есть черт... Есть плоское человекобожество, когда человек с лакейским (я говорю: хамским) самодовольством ставит себя на место Бога. Тут нет полярной бездны, а середина». Это положение я прини-

маю целиком. А на вопрос, который Вы мне предлагаете: где же в таком случае не отраженная, не ложная, а истинная «полярная бездна», Вы же сами отвечаете точно так же, как я: «На великих богоборцах (разумеется, таких святых богоборцах, как Иаков, боровшийся с Богом, Иов, роптавший на Бога) почил Дух Святой, а не дьявольский... Бог любит таких богоборцев; тут есть бездна, но *одного Из Лиц самого Бога*». И далее Вы излагаете учение о Троице так же, как я его излагаю: «Двойственность, две полярно противоположные бездны, о которых говорит Мережковский, это не Бог и дьявол, не доброе и злое начало, а два равно святых, равно божественных начала, примиряемых в Троичности. *Вне Троичности, вмещающей безмерную полноту, остается дух небытия, середины, и пошлости*». Это ведь и значит: на долю дьявола ничего не остается, кроме пошлости и плоскости; дьявол сводится к плоскости *без остатка;* черт есть черт, и сам Сатана, великий в своем ничтожестве, своем небытии — тот же черт, дух вечной плоскости. *Иного черта нет,* и нет иного, противоположного Бога. Дьявол не противоположный Бог, не противоположная абсолютная истина, а абсолютная ложь, противоположная абсолютной истине, Богу. Человекобог, не противоположный, а ложный Богочеловек; Антихрист — не противоположный, а ложный Христос. Ежели дьявол сводится к плоскости без остатка, то так же точно сводится к плоскости без остатка и воплощение дьявола, Человекобог, Антихрист. Как же Вы утверждаете: «Гордой идеи о человекобоге не сведешь к плоскости». Ежели не сведешь, то учение о Троице не истинно, а ведь Вы его только что приняли как истинное. Тут какое-то непостижимое для меня противоречие.

Вы совершенно справедливо замечаете, что Троичность — единственный и окончательный мистический исход из двойственности, из метафизического дуализма, т. е. учения о двух равных и противоположных началах, добром и злом, светлом и темном. Об эту подводную скалу дуализма разбиваются все религии, кроме религии Троицы. Учение о Троице есть необходимое мистическое раскрытие метафизического монизма, необходимое мистическое преодоление метафизического дуализма. Три — Едино есть окончательная победа религиозного монизма над религиозным дуализмом. Но, приняв учение о Троице и все-таки утверждая, что дьявола не сведешь к плоскости, Вы это принятое Вами учение опровергаете и возвращаетесь от побеждающего Единства к непобежденной двойственности, от монизма к дуализму.

«Вопрос о значении зла, — говорите Вы, — может получить два решения. Или дьявол есть жалкая тварь, поднявшая раздор между Богом и миром во имя небытия, так как никакого бытия он утвердить не может, тогда в нем нет никакой бездны, а лишь середина, и в демонизме нет ничего соблазнительного. Или дьявол — самобытное, предмир-ное, несотворенное начало, и тогда мы приходим к дуалистическому учению о двух вечных царствах, предстоящих нашему выбору». И Вы заключаете: «Мережковский еще не решил этой проблемы». Тут поистине, кажется, сам черт нас путает! Помилуйте, как же бы я мог, не решив этой проблемы о монизме и дуализме, принять учение о Троице, которое, по Вашему и моему признанию, есть окончательный мистический исход из дуализма в монизм, окончательная победа монизма над дуализмом? Как же бы я мог принять Триединство Божье, не приняв Единства и не отрекшись окончательно от всякой двойственности вне Ипостасей Божеских? Нет, не только теперь, но уже и тогда, когда я писал «Л. Толстого и Достоевского» [9], проблема эта была для меня решена. А то, что Вы считаете ее не решенной для меня, я могу объяснить лишь тогдашнею неясностью моего философского изложения. Но теперь вопрос не во мне, а в Вас. Как же Вы, приняв и выразив с такою, казалось бы, совершенно прозрачною ясностью — единое учение о *Едином* Троичном Боге, тем не менее утверждаете, что возможны два решения проблемы о дьяволе и продолжаете колебаться между этими двумя решениями, между монизмом и дуализмом. Я отказываюсь думать, что это только ошибка Вашего ума. Тут не в отвлеченных умственных выводах, а в реальных мистических переживаниях Ваших какая-то для меня, повторяю, непостижимая тайна.

О моей собственной тайне или, как Вы выражаетесь, о моем «секрете» Вы предлагаете мне последний и самый важный вопрос, который возвращает меня к началу моего письма — к вопросу о единстве наших религиозных путей. «Есть какая-то тайна, которую Мережковский не в состоянии выразить, хотя мучительно пытается это сделать. Не упирается ли он в неизреченное, постижимое *лишь в действии*?»

Прежде чем ответить на Ваш вопрос о моей *последней* тайне, которая еще только ведет меня к новому религиозному действию, я должен ответить на вопрос о моей *первой* тайне, которая уже привела меня к новому религиозному сознанию. Тайна эта почти две тысячи лет тому назад сделалась откровением; но откровение это ныне для нас опять сделалось тайной; это откровение и тайна в том, что человек Иисус, распятый при Пи-

лате Понтийском, был не только Человек, но и Бог, истинный Богочеловек, Единородный Сын Божий, что «вся полнота Божества обитала в Нем телесно» и что «нет иного имени под небом, коим надлежало бы нам спастись».

Это *для нас всех* твердо, это незыблемо; это единственное, что мы приобрели окончательно и чего никогда не можем лишиться; это еще не все, но начало всего.

Мы могли бы спросить Вас, есть ли у Вас это начало всего? Мы не признаем за собою права требовать от Вас исповедания и за Вами признаем право не отвечать, по крайней мере, сейчас. Но рано или поздно Вам все-таки придется ответить на этот вопрос, который не мы, а Вы сами себе предложили вашею статьею о новом религиозном сознании. И только Ваш ответ на этот вопрос решит и вопрос о том, один ли у нас путь. Мы уже предчувствуем, угадываем Ваш ответ, но, сохрани нас Боже торопить Вас и этою торопливостью нарушать свободу Вашей веры и Вашего сомнения. Мы ведь знаем по собственному опыту, что современному человеку, который прошел «горнило сомнений» и для которого уже нет веры по преданию исторического христианства, что такому человеку, чтобы поверить во Христа, недостаточно правильно мыслить, знать о Христе, ему нужно узнать самого Христа, как бы снова встретить Его на пути своем и снова узнать в Сыне Человеческом Сына Божьего. Это мгновенная точка, но в этой точке — Божья тайна, чудо Божье. Это зависит не от человеческого разума и не от воли человеческой. Нам, точно так же как первым исповедникам, «не плоть и кровь, а сам Отец Небесный» может открыть тайну о Сыне. Никто, кроме Отца, не может привести к Сыну. Мы уже любим Вас в Нем, а потому надеемся и верим, что эта великая тайна уже в Вас совершается.

Но повторяю и настаиваю, не столько, впрочем, для Вас, сколько для других, которые могли бы соблазниться преждевременностью нашего соглашения: только с этой, именно этой точки, с исповедания Христа как Богочеловека, и никак не ранее может начаться подлинное религиозное единство наших путей. Если бы мы сошлись в ней, то все наши остальные совпадения оказались бы реальными; в противном случае — они только обман зрения, только метафизическое марево, обратное, опрокинутое, как в зеркале, ложное подобие. Тут, в самом деле, одна лишь почти неуловимая черта, один волосок отделяет истинные глубины Божьи от их отражения в «зеркальной плоскости», от ложных «глубин сатанинских». Мы должны это помнить во избежание самой опасной и пагубной лжи.

Для примера возьму учение о Троице. *Метафизическим* понятием о Троице вовсе еще не обеспечено *мистическое* принятие Троицы Божественной. Отражая в ложном подобии все существо Божие, дьявол отражает и Троичность Божеского Лица. Трем Ипостасям Божественным соответствуют три Ипостаси демонические, о которых сказано в Апокалипсисе: первый зверь, второй зверь и лжепророк — нечистая троица. Величайший соблазн демонизма — непобежденный дуализм, двойственность (дьявол, равный Богу, *два Бога*) — кощунственно раскалывает, раздваивает и удваивает Божественное Единство Троицы. Три вверху, в истине, и три внизу, в ложном зеркальном подобии, удвоенное три—шесть. Каждая из трех Божеских Ипостасей есть соединение двух остальных, так что всю полноту Троицы можно выразить символическим числом 333. Повторенное в дьявольском зеркале, удвоенное 333 дает 666. То же соотношение дуализма, двойственности, и троичности выражается и в ином сочетании этих символических чисел 2 и 3: 2, деленное на 3, = 666... Получается непрерывная дробь, «дурная бесконечность», по выражению Гегеля, и первые три знака этой дроби образуют 666 —«число человеческое» и «звериное». Вот почему о том, кто пришел к Троице метафизической, еще нельзя решить, пришел ли он к истинной или ложной, к Божеской или дьявольской Троице. Только тогда, когда дуализм окончательно побежден монизмом, т. е. исповеданием Единого Бога Отца и Единородного Сына Божия, эта победа есть несомненное ручательство в принятии истинной, Божеской Троицы. Недостаточной ясностью и твердостью Вашего религиозного сознания в этой первой исходной точке в исповедании Христа, пришедшего во плоти, я объясняю Ваши колебания между монизмом и дуализмом, между Богочеловеком и Человекобогом.

Все это значит, что без христианства нельзя прийти к религии Троицы, Вы говорите: «Религия Мережковского не историческое христианство и *не христианство,* так как слово это образовалось лишь от одной из Ипостасей, а религия Троицы никем еще не раскрыта». Эти слова могут подать повод к опаснейшему для меня недоразумению, будто бы я считаю возможным религию Троицы без христианства. Но я считаю это *абсолютно невозможным.* Не без христианства, а через христианство — к религии Троицы. Именно догмат о Троице и связывает неразрывною связью историческое христианство с христианством апокалипсическим. Последнее не нарушает, а исполняет первое. Новое откровение есть не что иное, как движущее, действенное откровение о Троице, которое осталось в историческом христи-

анстве недвижным, бездейственным догматом, запечатленным источником. Не человеческий разум, не человеческая воля, а сам Дух, воплощенное Богочеловечество, Грядущая Церковь Вселенская, Св. София Премудрость Божья, «Жена, облеченная в солнце», сорвет семь печатей с этого запечатленного источника, и потекут «реки воды живой» — нового откровения. Но Церковь второго пришествия не может противоречить Церкви первого пришествия. Апокалипсическое христианство примет все предания, все догматы, все таинства, все откровения, всю святость исторического христианства. Все в нем истина, и нет ничего, кроме истины, *но не вся истина в нем одном.* Без исторического христианства нельзя прийти к христианству апокалипсическому. Без Христа Пришедшего нельзя прийти к Христу Грядущему. Христос Пришедший и Христос Грядущий — один и тот же Христос.

Только тот, кто принял Иисуса Христа, пришедшего во плоти, сможет отличить Христа от Антихриста. По преданию церкви, пришествие

Антихриста будет заключаться в *смешении лжи с истиною.* Теперь, когда на наших глазах это смешение уже совершается, следует более чем когда-либо помнить слово нашего, по преимуществу нашего, апостола Иоанна, Сына Громов, слово, как меч разделяющее ложь от истины:

Духа Божия и духа заблуждения узнавайте так: всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога. А всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух Антихриста, о котором вы слышали, что он придет, и теперь есть уже в мире.

И вот наш последний ответ на Ваш вопрос: у нас путь один, ежели этот единый путь наш — Христов, тот самый, о котором говорит Господь: я *есмь путь, истина и жизнь.* На этом, только на этом пути, мы Вас и ждем, и надеемся на Вас, и молимся, чтобы Вы скорее вступили на него и чтобы всем нам идти вместе с Вами от нашей первой тайны к нашей тайне последней, от нового религиозного сознания к новому религиозному действию.

Помоги Вам Господь, а Вы помогите нам!

В. П. СВЕНЦИЦКИЙ

Ответ Н. А. Бердяеву

Я постараюсь с возможной определенностью, краткостью и полнотой ответить на вопросы, которые задает мне Н. А. Бердяев в своей статье «К вопросу об отношении христианства к общественности».

Но прежде считаю необходимым сделать несколько предварительных замечаний.

Н. А. Бердяев усматривает в моем ответе Д. В. Философову неясность, проистекающую оттого, что я не определяю понятия «православие». По мнению Н. А. Бердяева, «это вопрос основной, о нем только речь и идет», и потому, казалось бы, с выяснения этого пункта и следовало начинать полемику.

Признавая всю важность вопроса, что такое православие, я тем не менее категорически заявляю, что *в пределах поставленной задачи* в моем ответе г. Философову не было никакой надобности касаться этого вопроса, так как то или иное решение его не могло иметь *никакого значения* в нашем споре.

В самом деле, я останавливался на трех утверждениях представителей «нового религиозного сознания».

1. Общественность «Союза христиан» не религиозна, потому что представители его православны, а православие метафизически может обусловливать только «самодержавную» общественность.

2. Для подлинно религиозной общественности необходимы новые откровения Духа Святого. Новая общественность не в православии, а в Церкви Троицы, не в Церкви Отца и Сына, а в Церкви Отца, Сына и Духа Святого.

3. Необходимым условием, так сказать, «вступления» в эту Церковь является предварительный разрыв с «православием», понимая под этим разрывом прекращение общения в таинствах (не отрицая мистического смысла таинств по существу).

Я умышленно не развивал в своем ответе положительных взглядов, не желая вводить новых спорных положений, которые затемнили бы то, что я хотел сказать, а хотел я сказать следующее: в «новом религиозном сознании», поскольку оно утверждает истину, в нем нет ничего нового, а то, что в нем действительно ново, не истинно, или, во всяком случае, *совершенно голословно,* не подтверждено никакими логическими аргументами и не засвидетельствовано никаким новым религиозным действием. Поставив себе такую задачу, я, *умышленно* не касаясь вопроса о православии, не столько выражал, сколько констатировал.

1. Никакой «православной» метафизики, кроме заключений в догматах, нет, или, по крайней мере, ее нам никто не показал, а потому самодержавие никакого отношения к метафизике православия не имеет (с этим согласен и Н. А. Бердяев). Ergo*: вопрос о нерелигиозности «Союза христиан» не может считаться предрешенным. Это нужно доказать.

2. Новых откровений — мы чаем. Духа Утешителя по пророческому слову Господа ожидаем. И в этом смысле «новое религиозное сознание» ничего нового в себе не содержит.

3. Ни у Д. С. Мережковского, ни у Д. В. Философова, нигде и ни у кого из представителей «нового религиозного сознания» не доказывается утверждение о необходимости прекратить общение с православной Церковью (в таинствах), дабы вступить в сферу новых религиозных процессов, в Церковь Трех.

Последний пункт есть единственное коренное наше различие друг с другом, и потому я считал нужным раз и навсегда зафиксировать и его, самым резким образом подчеркнуть полную его голословность. Спрашивается: к чему здесь было касаться вопроса о православии? Повторяю: в мою задачу это не входило, в нашем споре никакого значения иметь не могло, а потому то, что я утверждал, может быть ошибочно, но, во всяком случае, совершенно определенно.

«Что такое православие? Пусть покажут здание, носящее такое имя собственное, пусть обнаружатся вещественные границы этого владения. Какие признаки неотъемлемо, субстанционально принадлежат православию, а какие могут быть отняты или прибавлены без изменения существа? Как долго можно безнаказанно называть православием или то, что тебе нравится, или то, что не нравится?»

---

* Следовательно (*лат.*). — *А. Е.*

Вот первый ряд вопросов, которые предлагает мне Н. А. Бердяев. Я буду не столько отвечать на них, сколько доказывать, что основной ответ на них нами уже дан. (Все, что я говорю о такого рода вопросах, я говорю и за себя и за В. Ф. Эрна, равным образом как и все сказанное им говорится и от моего имени).

Н. А. Бердяев справедливо указывает на чрезвычайное разнообразие того содержания, которое вкладывается в слово «православие».

За неимением других, более подходящих слов и сам я часто употребляю «православие» для совершенно различных понятий, предполагая, что из одного смысла статьи всегда бывает ясно, в каком значении оно употребляется.

В применении к своему вероисповеданию я никогда не употребляю «православный» во избежание недоразумений и делаю это в настоящей статье только потому, что так было угодно назвать г. Философову нас. Я же очень хорошо понимаю, что *православие* есть не только *вероисповедание,* но нечто гораздо более широкое и неуловимое: сюда входят и быт, и многое другое, что можно и не принимать, оставаясь православным в вероисповедном смысле.

При обсуждении вопросов, поднятых Д. В. Философовым, я под православием разумею *Вселенскую Церковь в той ее полноте, которая содержится в поместной исторической Церкви* (употребляя терминологию Н. А. Бердяева). Отсюда ясно, что для меня не сливаются два понятия: православная Церковь и Вселенская Церковь. Последнее есть мистическое тело Христово, *полнота* уже данных откровений, хотя и не реализованных в мире. *Православие* я употребляю для обозначения тех вселенских начал, которые *уже* нашли себе вещественное выражение. Только в этом смысле я согласен принять от г. Философова название «православный», и только против несовместимости общественности с *таким* православием я спорю.

Вот почему я считаю, что мы уже давно дали ответ на вопрос Н. А. Бердяева. Он спрашивает: «Пусть обнаружат вещественные границы» православия?

Словами из ответа г. Философову я отвечаю: *там, где есть подлинно вселенское начало, — таинства.*

В. Ф. Эрн словами из статьи «Таинства и возрождение Церкви» [1] отвечает: «Эта единственная святыня (таинства) бережно и успешно охраняется всеми живыми силами, что остались в Церкви, от всех покушений на нее, и как не тронутая никакими приступами врага Церкви, не взятая твердыня — проносит-

ся через все девятнадцать веков, и вот теперь мы обладаем ею так же, как обладали ею христиане первых веков. Повторяю, это единственная точка».

Таким образом, «здание православия» очерчивается с полной определенностью: со стороны сознания оно определяется «христианской метафизикой», заключенной в догматах, со стороны «вещественных признаков» — таинствами.

Отсюда ясно, как я отвечу и на другие, второстепенные, вопросы. Почему синод и самодержавие для меня не больше, как страшно болезненные наросты на православии, — да потому, что они, как временные исторические явления, не могут быть подтверждены догматами (христианской метафизикой) и никакого отношения к таинствам не имеют.

Н. А. Бердяев говорит: «Одни таинства, взятые *отвлеченно* от всей полноты религиозной истины и религиозного бытия, не могут дать критерия».

Совершенно недоумеваю, что значит «взятые отвлеченно». Если Н. А. Бердяеву нужны вещественные признаки, т. е. нечто внешне определяющее границы православия от неправославия, то, конечно, таинства он и должен взять только в этом их отвлеченном значении. Если же он пожелает в них видеть не только *границы,* но и *содержание православия,* тогда он не вправе будет говорить об их «отвлеченности», он увидит в них то религиозное содержание, которое вполне может быть достаточным критерием. Здесь же заключается и последний мой ответ на первый ряд вопросов Н. А. Бердяева.

«И я еще спрашиваю Свенцицкого: из какого религиозного источника почерпнул он критерий для суда над православной Церковью?»

Отвечаю: из метафизики ее (догматов) — критерий для суда *разума,* и из живого общения со Вселенской Церковью (в таинствах) — критерий для суда *совести.*

Меня удивляет, что Н. А. Бердяев боится, не почерпнул ли я этот критерий из светского источника. Неужели он полагает, что светский источник отбросил бы из православия самодержавие и оставил бы таинства? Я думаю, что для светского «гуманизма» одинаково неприемлемо как то, так и другое.

Перехожу ко второму ряду вопросов.

«Я спрашиваю Свенцицкого — наиболее революционно настроенного реформатора: есть ли для него православие полнота религиозной истины, полнота откровения, заключается ли для него в православии все божеское, раскрывшееся человечеству, все, что Бог по провиденциальному плану Своему должен от-

крыть человечеству до возвращения его в Свое лоно для мирового спасения?».

По мнению Н. А. Бердяева, и я, и г. Философов «неизбежно упираемся в вопрос: “Должно ли ждать, что Бог еще откроет что-то человечеству... продолжится ли космический религиозный процесс воздействия Божества на человечество, или религиозный процесс откровения завершился уже, и остается только человеческое усвоение, распространение и приложение открывшейся окончательно истины”».

Задавая все эти вопросы, Н. А. Бердяев не хочет выдать себя за человека, которому что-то новое уже открыто и новым для себя и для всех идущих к «новому религиозному сознанию» он считает лишь *постановку вопроса*.

Прежде всего я совершенно отрицаю новизну этого вопроса; я думаю, что такой вопрос стоял всегда на протяжении истории религиозной мысли. Больше того, он не только стоял, но он и решался в том смысле, в каком он решается и Мережковским, и Философовым, и другими, т. е. в смысле незаконченности космического религиозного процесса. Я убежден, что никто даже из представителей самого *старого* религиозного сознания никогда не решится сказать, что больше не может быть никаких новых откровений, этого не сказали бы не только Бухарев и Вл. Соловьев, но даже гг. Тернавцев, Новоселов — люди, которых вряд ли кто-нибудь упрекнет в еретичестве; больше того, я думаю, не скажет этого и представитель извращенного православия Илиодор[2].

Таким образом, я совершенно не согласен, что мы с г. Философовым «упираемся» в этот вопрос: мы нисколько в него не упираемся, а самым положительным образом разрешаем его и разрешаем его не только согласно друг с другом, но, как я сказал, даже с иеромонахом Илиодором.

Наше разногласие не здесь, а там, где мы начинаем выяснять вопрос, поскольку он подлежит философскому раскрытию, вопрос о том, каковы эти новые религиозные откровения, что они должны разрешить, какие *человеческие* пути ведут к ним.

Этим исчерпываются вопросы, непосредственно обращенные ко мне.

Остается сказать несколько слов об общих рассуждениях Н. А. Бердяева. С очень многим я вполне могу согласиться: на-

пример, с указанием на некоторые черты в революционном движении, прямо противоположные христианству (самоутверждение), с мыслью о необходимости личного подвига, индивидуального самоотречения, наконец, с оценкой католических или протестантских тенденций как совершенно ложных, которые могут лишь направить на ложный путь современное религиозное движение.

Все это я ни в коем случае не могу считать для себя *возражением*.

Но есть и другая сторона в этих рассуждениях, против которой я решительно протестую.

Кстати, два слова для личных объяснений.

Н. А. Бердяев усматривает во мне дух Бранда, дух демонизма [3]. Я считаю экскурсии в область личной психологии на основе литературных произведений, да еще в отношении человека, который всего год как появился на литературном поприще, — делом совершенно бесполезным, «Московские ведомости» уже сочли нужным доносить на меня начальству и в статье «Свенцицканство» объявляют меня магом и «Симоном Волхвом» [4].

Н. А. Бердяев также доносит на меня, но уже, разумеется, не «начальству», а «смирению и любви». Все, что я мог сказать по этому поводу, я сказал в «Ответе П. П. Кудрявцеву» и здесь лишь считаю нужным заявить, что вообще этого рода *печатные* упреки в этом направлении буду оставлять без внимания [5]. Перейдем к существу дела.

Н. А. Бердяев полагает, что для меня религия — какое-то служебное орудие в чисто мирской борьбе русской революции. Это совершенно неверно. В книжке «Взыскующий града», написанной мною и Эрном, в главе «О значении русской революции» говорится, что смысл ее в «грядущем возрождении Церкви», и, значит, революция рассматривается как некоторое историческое явление, косвенно служащее великому делу церковного строительства [6].

Если Н. А. Бердяев читал две мои брошюры — «Христианское братство борьбы и его программа» и «Правда о земле» [7], он не может спорить, что там ясно и определенно разграничиваются области политическая и религиозная, и именно во имя *христианской* идеи прогресса, не во имя царства князя, а во имя Царства Божия. Исповедуя абсолютную христианскую религию, я всегда думал, что полнота жизни, и общественной и индивидуальной, в неведомых нам формах будет осуществлена в Церкви. Дела Божьего с мирскими я не смешивал. И в то же время утверждал и утверждаю, что политическое и экономи-

ческое освобождение — самое радикальное, самое окончательное, необходимое условие, чтобы свободная личность могла до конца определиться или к добру, или ко злу, а это самоопределение — необходимое условие завершения мировой истории борьбой Христа и Антихриста.

Я за революцию не в смысле сочувствия ее конечным идеалам или демоническим элементам, а в смысле сочувствия той правде, которая заложена в *чувстве свободы* революционеров. Я против кадетизма именно потому, что кадетизм по своей психологии (за отдельными исключениями, которые чувствуют себя одинокими в своей среде), по верному выражению Бердяева, «буржуазен», пошл, бесцветен, он не самоутверждается не из самоотречения, а от внутреннего бессилия. Я предпочту иметь дело с чертом, чем с кадетом. Пишу в буквальном смысле слова, без всяких шуток и без всякого остроумничанья.

В крайних партиях есть много уродливого, но живой нерв их — все же неосознанное подлинное стремление к *праведной жизни*.

Я не *гуртом* принимаю революцию и, всецело осуждая то, что справедливо осуждает и Н. А. Бердяев, в то же время не могу не видеть и положительных сторон; есть там и бесноватые, гибнущие за самоутверждение, но есть и мученики, страдающие за правду.

Но, повторяю, я хочу, чтобы Н. А. Бердяев понял меня: я не смешиваю Царства Божьего с земными временными целями и к революции подхожу как к этапу в богочеловеческом процессе.

В заключение не могу не выразить полного своего недоумения, почему Н. А. Бердяев полагает, что он более «единомыслит» с Д. В. Философовым.

Я не согласен с Д. В. Философовым в двух пунктах; во-первых, в вопросе о самодержавии и, во-вторых, в вопросе о необходимости для новых откровений разрыва с Церковью. В первом пункте Н. А. Бердяев согласен со мной; второй, как ничем не аргументированный, вероятно, он тоже не принимает. Поэтому, хоть это может быть Н. А. и неприятно, но, по всей справедливости, он является скорее моим единомышленником, чем Д. В. Философова.

ЭЛЛИС

В защиту декадентства

По поводу статьи Н. Бердяева «Декаденство и общественность» *

Как известно, с начала этого года «Русская мысль» издается под новой редакцией [1]. Если с художественными вкусами «прежней» редакции мы и не могли согласиться ни в чем, то, по крайней мере, знали их определенность. Художественные же вкусы «новой» редакции отличаются необыкновенной гибкостью и противоречивостью. По-видимому, эта новая редакция сама не знает, чего она хочет, или старается с помощью компромиссов примирить непримиримое. Так, новая «Русская мысль» печатает статью Д. Мережковского, но делает примечание, что с ней не согласна; печатает стихи Валерия Брюсова, но рядом куплеты Сергея Кречетова и даже quasi-рассказы разных литературных безличностей; жалуется на падение Бальмонта, но умиляется на сладенькие стишки Виктора Стражева и т. д. [2]

Помещение в «Русской мысли» статьи Н. Бердяева «Декадентство и общественность», на этот раз без всякого примечания, является неожиданным выступлением уже прямо против искусства, которому журнал как будто бы и пытался, хотя и с запинками, служить.

Когда четыре года назад появилась первая книжка «Весов» [3], они прежде всего поспешили провозгласить как итог всей предыдущей деятельности передовой группы писателей *полную свободу художественного творчества*. «История нового искусства, — писал Валерий Брюсов **, — есть прежде всего история его освобождения... Ныне искусство наконец свободно!» Свобо-

---

* «Русская мысль», 1907, № 6.

** *Валерий Брюсов*. «Ключи Тайн»: «Весы», 1904, № 1.

да искусства означает признание за ним самостоятельной роли, признание за ним права на постановку целей и задач, не подчиненных никаким другим целям и задачам. В статье Н. Бердяева мы опять встречаем требования поработить искусство, правда, на этот раз не «жизни» (понятой в узком смысле слова,— жизни, т. е. ближайшим нуждам человека), но — «бытийственной красоте», «мистической реальности», «теургическому действованию», «новой плоти» и т. д. Искусство, конечно, ничего не выигрывает от такой подмены, потому что опять из него хотят сделать только *средство,* только особого рода «муку-Геркулес» для выращивания мистиков.

Большая часть статьи г. Бердяева занята критикой декадентства. Однако г. Бердяев пишет: «Декадентство — единственная у нас теперь литература и искусство», и еще: «Я очень высоко ставлю так называемое декадентское искусство, считаю его единственным* настоящим искусством в нашу эпоху». Таким образом, критика декадентства как искусства настоящего, подлинного, превращается у г. Бердяева в критику искусства вообще. А так как дальше оказывается, что декадентство повинно в самых непростительных грехах, то остается непонятным, за что именно г. Бердяев «высоко ставит декадентское искусство». Не написаны ли им эти слова только затем, чтобы не показаться отставшим от века? Правда, г. Бердяев, чтобы смягчить противоречие, подменяет слова «декадентское искусство» другими, заявляя, например: «Я буду говорить о декадентском состоянии современной души, о декадентском мироощущении и мироотношении»,— но каким образом «декадентское искусство» может быть *не* выражением «декадентского состояния души» и т. п.?

В чем же обвиняет г. Бердяев декадентство? Он находит, что «декадентство есть отражение иллюзорного бытия», что «ужас декадентства — в потере ощущения и сознания реальности, в крайнем антиреализме». Но не всякое ли искусство, отрекаясь от данной действительности, дает ощущение иной реальности, возвышаясь над реальным бытием (данным в опыте), сообщает чувство иного бытия? В проникновении в иную реальность и заключается трагизм, которым живет душа истинного художника. И г. Бердяев напрасно противополагает «декадентским

* Кстати, вряд ли сами «декаденты» (где они?) согласятся с таким расширением понятия декадентства до беспредельности. Неужели Толстой и Чехов уже утратили свое значение «в нашу эпоху»? Неужели можно назвать «декадентскими» такие произведения «нашей эпохи», как «Огненный ангел» В. Брюсова?

переживаниям», будто бы иллюзорным, переживания мистические, которые, по его утверждению, *реальны,* в том смысле, что они «сопровождаются ощущением и сознанием реальности предмета, объекта своего усмотрения». Говорить так — значит нечестно играть словами, употребляя «реальность» то в одном, то в другом смысле. Мы спрашиваем г. Бердяева, можно ли одинаково назвать реальными блоху, стакан с вином, вечность и Бога? А ведь каждый из этих объектов может «сопровождаться ощущением реальности предметов своего усмотрения». Мистические откровения, конечно, действительны, но в той же мере, в какой действительны, т. е. реальны, а не иллюзорны «декадентские переживания». Иначе можно было бы измерять бесконечность куском веревки и ставить в вазу букеты из «вечных роз»!

Помимо избитых аргументов quasi-философского характера, г. Бердяев не погнушался воскресить и те обвинения против нового искусства, которые создали славу Герострата Максу Нордау, а затем целые годы расцветали на страницах «Нового времени» [4]: «Декадентству грозит *вырождение.,* декадентскую литературу и искусство я здесь беру лишь как симптом *болезни духа*» и т. д. Поэтому г. Бердяев приветствует мнимый «уклон В. Брюсова к классицизму», забывая, что сам только что признал единственно ценным искусством «в нашу эпоху» так называемое декадентство*. Поэтому же г. Бердяев считает нужным «преодолеть» искусство, в то же время заявляя: «Теургия есть идеал искусства религиозного, теургическое искусство есть уже *религиозное действие*»,—*и* произвольно называя Тютчева и Достоевского «мистическими реалистами», оказывает сомнительную услугу как искусству, так и самой теургии.

Таковы аргументы против искусства, идущие со стороны наших «теократов», мечтающих о полетах всего человечества и отнимающих у него то, без чего невозможна даже самая первая идея о полете!.. Но Демон истории, самый реальный и самый могучий из всех демонов, охраняющих нашу землю, не замедлит *завтра* же превратить нашу мистику и теократию в *клерикализм,* подобно тому как он *вчера* еще превратил наш «реализм» в *полудекаденство!*

---

* Впрочем, у нас теперь стало почти обыкновенным со стороны всякого, лишенного доступа на Парнас, обвинять всех, достигших высот творчества, в «парнасизме», всех, сознательно творящих, в «академизме».

Лев ШЕСТОВ

Похвала глупости

По поводу книги Николая Бердяева «Sub specie aeternitatis» *

Den Leib möcht ich noch haben,
Den Leib so zart und jung;
Die Seele konnt ihr begraben.
Hab' selber Seele genug.

H. Heine **

I

Не в насмешку, как это сделал в старину знаменитый Эразм Роттердамский [1], а искренне и от всей души начинаю я свое похвальное слово глупости. И в этом новая книга Бердяева во многом поможет мне. Он мог бы, если б захотел, назвать ее по примеру своего давно умершего коллеги похвалой глупости, ибо задача ее — вызов здравому смыслу. Правда, в ней собраны статьи за шесть лет, так что, собственно говоря, полного единства задачи нет и быть не может. Шесть лет — огромный срок, и даже не только такой писатель, как Бердяев, но и всякий другой в большей или меньшей степени изменяется за столь продолжительное время. Книга начинается давно написанной статьей «Борьба за идеализм», в которой автор держится еще

---

* Под знаком вечности (*лат.*). — *А. Е.*

** Я хотел бы побольше плоти,
Она такая юная и нежная;
А душу вы можете забрать себе,
Ее у меня довольно.

Г. Гейне

строго кантовской точки зрения, как известно, допускающей и здравый смысл и все сопутствующие ему добродетели. Затем постепенно автор эволюционирует и в конце книги уже открыто объявляет войну здравому смыслу, противопоставляя ему, однако, не Глупость, как то делается обыкновенно, а Большой Разум. Конечно, можно и так выразиться, можно Глупость назвать Большим Разумом, и это, если угодно, имеет свой глубокий смысл, точнее, глубокую ядовитость. Ибо что может быть обидней и унизительней для здравого смысла, чем присвоение Глупости почетного титула Большого Разума? Ведь до сих пор здравый смысл считался отцом и ближайшим другом всяких разумов, больших и малых. Теперь же Бердяев, пренебрегая родословными и исторически сложившейся геральдикой, возводит «противоположность здравого смысла», т. е. Глупость, в сан Большого Разума. Несомненно, великая дерзость, но Бердяев — писатель, дерзкий по преимуществу, и в этом, по моему мнению, его лучшее качество. Я сказал бы, что в его дерзости — его дарование, его философский и литературный талант. Как только она покидает его, иссякает источник его вдохновения, ему нечего сказать, он перестает быть самим собою. Но я забежал несколько вперед. Вернемся к его эволюции, вернее, к эволюции его идей.

Я уже указал, что Бердяев, как и всякий думающий человек, за шесть лет много раз менял свои убеждения или свои идеи. Философские, конечно. В своих политических воззрениях он проявляет несравненно большую устойчивость и постоянство. Он был и остался демократом и даже, кажется, социалистом. Это любопытно. Отчего люди гораздо легче меняют свои философские убеждения, чем политические? Такая же сравнительная прочность политических убеждений наблюдается и у других писателей, проделавших вместе с Бердяевым эволюцию от марксизма через идеализм к мистицизму и даже к положительной религии. Например, хотя бы Булгаков. Если бы он проявил ту же быстроту в смене политических убеждений, быть бы ему теперь либо в черносотенниках, либо в максималистах, т. е. где-нибудь на последней окраине политического поля. Но он как был, так и остался вместе с Бердяевым и демократом, и социалистом. Правда, он уже не благоговеет пред Марксом — но лишь в области теории. В практических вопросах он остался верным себе, так что существовавший в представлении публики неразрывный nexus idearum между православием и реакционерством должен считаться отныне окончательно

разорванным*. Теперь много — даже среди молодежи — учеников Булгакова, таких, которые вместе со своим учителем пекутся о православной церкви и все-таки не воспевают ни земских начальников с розгами, ни военно-полевых судов, ни неограниченной власти министров. Чем же объясняется непостоянство философских убеждений у людей, в политическом отношении стойких и непоколебимых? Ясно, что не характером. Ибо нельзя же одновременно иметь и стойкий, и изменчивый характер.

Оставлю пока вопрос без ответа, но обращу внимание читателя на другую особенность идейного развития Бердяева (то же и Булгакова). Как только он покидает какой-либо строй идей ради нового, он уже в своем прежнем идейном богатстве не находит ничего достойного внимания. Все — старье, ветошь, ни к чему не нужное. Например, экономический материализм. Когда-то (в своей первой книге) Бердяев восторгался им, правда, не в его чистом виде, а в соединении с кантианством, и считал, что в нем все истины. Теперь он уже в нем не видит ни одной истины. Я и ставлю вопрос: разрешается ли философу такая безумная расточительность? Ведь, того и гляди, у материалистов были хоть крупицы истины?! Неужели пренебрегать ими? Или впоследствии, когда пришлось снова сниматься с места и покидать старика Канта, Бердяев все бросил, ничего не подобрал, словно бы его тяготила всякая поклажа, и налегке помчался к метафизике, заранее уверенный, что он найдет у нее и тучные стада, и огромные поля,— словом, все, что нужно человеку для пропитания. Потом бросил метафизику и ринулся в глубину религиозных откровений. На страницах «Вопросов жизни»[2] пред читателем развернулась история обращения Бердяева из метафизика в верующего христианина. Обращение, в особенности поражающее своей порывистостью. Даже для Бердяева слишком скоро. Он стал христианином, прежде чем выучился четко выговаривать все слова Символа веры Метаморфоза, очевидно, произошла за порогом сознания. В своей статье «О новом религиозном сознании», в которой он впервые начи-

* См. недавно вышедшую книгу Булгакова «Краткий очерк политической экономии». В ней проводится очень либеральная точка зрения, нисколько не уступающая другим либеральным точкам зрения. В обыкновенных политических экономиях гуманные взгляды (о возмутительности крепостного права, гаремов, ростовщичества, эксплуатации рабочих и т. д.) обосновываются на морали, у Булгакова — на религии. В этом вся разница.

нает говорить о Христе, богочеловеке, человекобоге и т. п., он обрывается, заикается, словом, обнаруживает все признаки того, что попал в чуждую и незнакомую ему область, где приходится двигаться наугад и ощупью. Между прочим, следует отметить тот любопытный факт, что все наши писатели, пришедшие к христианству путем эволюции, никак не могут научиться по-настоящему выговаривать святые слова. Даже Мережковский, вот уже сколько лет упражняющийся на богословские темы, не дошел до сих пор до сколько-нибудь значительной виртуозности, несмотря на свое несомненное литературное дарование. Настоящего тона нет. Вроде того, как человек, в зрелом возрасте изучивший новый язык. Всегда узнаешь в нем иностранца. То же и Булгаков. Он оригинально решил трудную задачу и с первых же статей стал выговаривать слово «Христос» тем же тоном, которым прежде произносил слово «Маркс». И все-таки Булгаков, несмотря на все преимущество простоты и естественности манеры (ибо ее не пришлось менять), не удовлетворяет чуткого слуха. В этом отношении их всех далеко превосходит Розанов, хотя, как известно, он в Христа не верит и Евангелие не признает. Но он с детства был воспитан в правилах благочестия, не знал увлечений дарвинизмом и марксизмом и сохранил себя нетронутым. Я думаю, что ни Мережковский, ни Булгаков, ни Бердяев никогда не сравнятся с Розановым. Булгаков, видно, это чувствует и от религиозных исканий переходит к вопросам церкви, к церковной политике. Здесь, пожалуй, он будет на своем месте. Политика, вопросы общественного устройства — старое, близкое, родное дело.

Из сказанного следует многое... Прежде всего, что идейная эволюция, которая в старину проделывалась так трудно и с такой чрезвычайной медленностью, а теперь проходит с такой легкостью и быстротой, вовсе не знаменует собой глубоких внутренних изменений. Булгаков, когда был марксистом, был таким же хорошим человеком, как и теперь. Бердяев, кантианец или метафизик, Мережковский, ницшеанец или христианин, — с внутренней стороны разницы нет. Cuculus non facit monachum *. И вообще, видно, старики ошибались, когда думали, что философские идеи нужно так тщательно оберегать от ржи и моли и всегда держать в сухом месте, чтобы не испортились. Политические убеждения — дело другое. В политике переменил убеждения — меняй друзей и врагов, стреляй в тех, кого вчера защищал грудью, и наоборот. Тут призадумаешься.

---

* Клобук не делает монахом (*лат.*). — *А. Е.*

Ну, а перейти от кантианства к гегелианству и даже, horribile dicti *, — к материализму, что кому от этого сделается? Я даже не вижу никаких оснований для человека, который хорошо знает несколько философских систем, непременно эволюционировать от одной к другой. Дозволительно, смотря по обстоятельствам, верить то в одну, то в другую. Даже в течение дня переменить две-три. Утром быть убежденным гегелианцем, днем держаться прочно Платона, а вечером... бывают такие вечера, что и в Спинозу уверуешь: такой неизменной покажется наша natura naturata. Трудно только добровольно согласиться, что за добродетель не следует никакой награды. Следовало бы, по правде сказать, даже очень бы следовало. Но раз Deus sive natura, sive substantia ** так устроен, что и сам не может никак изменить своей природы,— ничего не поделаешь, поневоле примиришься и постараешься утешиться созерцанием мира sub specie aeternitatis.

II

Впрочем, Бердяев, хотя и заимствовал заглавие для своей книги у Спинозы, отнюдь не стоит на точке зрения Спинозы, и я тоже сейчас, хотя теперь и вечер, вернее, глубокая ночь, менее всего расположен к спинозизму. Мы оба сходимся в одном. Мы ненавидим всякого рода ratio и противопоставляем ему: Бердяев — Большой Разум, я — Глупость. Аргумента в защиту своего термина мне можно, кажется, не представлять, и это тем удобнее, что у меня, собственно говоря, и никаких особенных аргументов нет. Просто не люблю торжественных слов вроде Большого Разума, метафизики, сверхчувственности, мистицизма. Если это недостаток — то снисходительный читатель, наверное, простит. Тем более что в настоящей статье за торжественными словами дело не станет. Бердяев, в противоположность мне, их очень любит, и в цитатах из его книги их найдется немало. Итак, посмотрим, что может сделать и сказать Бердяев во славу Глупости (пишу Глупость с большой буквы по примеру Бердяева, который Большой Разум так пишет). Лучшей в этом и во всех прочих отношениях статьей его является статья «К. Леонтьев, философ реакционной романтики». Леонтьева у нас даже и по слухам не знают, а кто знает, может

---

* страшно сказать (*лат.*). — *А. Е.*

** Бог или природа, или субстанция (*лат.*). — *А. Е.*

только два слова сказать о нем: сотрудник «Московских ведомостей» и «Русского вестника» — стало быть, реакционер[3]. Между тем уже по цитате из сочинений, приведенной Бердяевым в эпиграфе к своей статье, сразу видно, что мы имеем дело с личностью незаурядной, замечательной. Судите сами. Леонтьев говорит: «Не ужасно ли и не обидно ли было думать, что Моисей всходил на Синай, что эллины строили свои изящные акрополи, римляне вели свои пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом каком-нибудь шлеме переходил Граник и бился под Арабеллами, что апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали и рыцари блистали на турнирах *для того* только, чтобы французский, немецкий или русский буржуа в безобразной и комической своей одежде благодушествовал бы индивидуально или коллективно на развалинах всего этого прошлого величия». И еще: «Надо *подморозить* хоть немножко Россию, чтоб она не гнила». Уже по приведенным словам сразу видно, что мы имеем дело с духом смелым, своеобразным, независимым. Или еще пример: «Именно эстетику-то приличествует во времена неподвижности брать за движение, во времена распущенности за строгость; художнику прилично быть либералом при господстве рабства, ему следует быть аристократом по тенденции при демагогии, немножко libre penseur'om* («немножко», вероятно, для цензуры и редактора) при лицемерном ханжестве, набожным при безбожии». Такова рода откровенность даже в наше время, когда прежняя внутренняя цензура почти совсем отменена, нечасто встретишь. Сам Бердяев, открывший для русского читателя Леонтьева и с радостью и уважением отмечающий независимость его мысли, в конце концов подвергает его суждения догматической критике. Предание, традиция тяготеют над ним, и пример Леонтьева при всей своей соблазнительности кажется ему слишком рискованным и опасным, благодаря чему как в этой, так и в других статьях подмечается у него странная двойственность. Сердцем он сочувствует Леонтьеву, радуется державной свободе его души, гибкости и легкости его мысли, но ум, вернее, умы, малый, средний и большой, все восстают против бедного сердца со своими категорическими императивами. «Ты не должен в своих суждениях считаться ни с чем, кроме единой и вечной истины», — кричат они властными голосами, и Бердяев, недавно на минуту насладившийся вместе с Леонтьевым прелестью общения с легкомысленной,

---

* свободомыслящий, вольнодумец (*фр.*). — *А. Е.*

капризной, но изящной и очаровательной Глупостью, послушно возвращается на свое место и отрекается и от себя, и от Леонтьева.

Чудесно начатая статья кончается проектом соглашения между Глупостью и здравым смыслом, соглашения, при котором все выгоды на стороне последнего. Бердяев никак не может окончательно поверить, что Глупость имеет свои законные, не подлежащие ни контролю, ни ограничению права. Она прекрасна, спору нет, здравый смысл до смерти надоел и скучен, как старая ханжа, но все же повиноваться нужно ему, а Леонтьев подлежит укрощению. И все почти статьи Бердяева написаны по тому же плану, что статья о Леонтьеве. Синтез ли тут замешан (вернее всего, что синтез) или что иное — не могу точно сказать. Начинает обыкновенно Бердяев с того, что набросится на здравый смысл, кричит, бранит его, с грязью смешивает, топает ногами. Бедный здравый смысл, совершенно не привыкший к такому обращению (мне кажется, что никто из наших писателей не умеет так свысока и пренебрежительно разговаривать со здравым смыслом, как Бердяев), дрожит, теряется, не знает с испугу, что сказать в свое оправдание. Он не может вынести такого к себе отношения: до сих пор обыкновенно кричали и топали ногами, когда разговаривали с Глупостью. Но под конец статьи Бердяев обязательно смягчается и вновь возвращает здравому смыслу если не все, то хоть часть исторически признанных за ним прав. Поэтому его книга может быть интересна и полезна для людей разнообразных вкусов. Кому нравится здравый смысл, тот пусть обращает преимущественное внимание на заключительные страницы статей, кто любит Глупость — пусть читает главным образом начало: жалеть не будет. Мне, как я уже признался, больше по сердцу Глупость. Не то, чтоб я был уверен в ее окончательной победе над здравым смыслом. Уверенности такой у меня нет. Но ведь не возбраняется иногда и идеализировать жизнь, т. е. верить тому, чего не бывает, и не верить тому, что бывает. Есть даже идеалистические философские направления. Многие люди постоянно и систематически верят в несуществующее и никогда не верят в действительность. Я позволяю себе иногда роскошь добровольного заблуждения и с истинным наслаждением перечитываю те места книги Бердяева, в которых приводятся его собственные или чужие глупости, и верю им, верю, хотя бы они тысячу раз противоречили всякой несомненности и очевидности. Он, например, говорит: «Мистический реализм ведет не к статическому догматизму, а к *догматизму динамическому*

(подчеркнул я), всегда двигающемуся, творческому без границ, прозревающему и преображающему. Живая и реальная мистика всегда должна что-нибудь открывать, что-нибудь утверждать, должна опыты производить и рассказывать об испытанном и увиденном, она догматична во имя движения, чтобы движение действительно было, чтобы в движении что-нибудь происходило». Т. е. адогматический догматизм, или догматический адогматизм, так называемое contradictio in adjecto*; движущийся покой, деревянное железо и т. д. Я спрашиваю, какой еще писатель имеет дерзновение так открыто противоречить законам логики и так мало о логике (том же здравом смысле) заботиться?! И это уже в самом начале книги, в предисловии! Мне только ужасно жаль, что Бердяев употребляет так много незнакомых публике иностранных терминов. Благодаря этому смысл его речей для большинства темен. Пожалуй, найдется немало читателей, которые, пробежавши приведенные строки, вовсе и не оценят их по достоинству. Подумают, что это обыкновенная ученость, трудная для понимания именно петому, что очень строго придерживается логики и боится согрешить пред законом противоречия. А теперь не угодно ли отрывок из послесловия: «Никакая наука не может доказать, что в мире невозможно чудо, что Христос не воскрес, что природа Божества не раскрывается в мистическом опыте, — все это просто вне науки, у науки нет слов, которые выразили бы не только что-либо положительное в этой области, но хоть и что-либо отрицательное. Положительная наука может только сказать: по законам природы, открываемым физикой, химией, физиологией и прочими дисциплинами, Христос не мог воскреснуть, но в этом она только сходится с религией, которая тоже говорит, что Христос воскрес не по законам природы, а преодолев необходимость, победив закон тления, что воскресение Его есть таинственный мистический акт, к которому мы приобщаемся только в религиозной жизни». Наука, положим, говорит не так, но до науки нам сейчас дела нет. У Бердяева же получается, что законы природы и существуют, и не существуют. Ибо чудеса не только возможны, но даже и происходили в действительности на глазах у людей. Бердяев вспоминает только о воскресении Христа. А воскрешение Лазаря, излечение слепых и паралитиков, а пятитысячная толпа, насытившаяся двумя хлебами и пятью рыбами, и т. д.? Все это известно нам из того же источника, из которого мы знаем о воскресении

---

* противоречие в объекте (*лат*). — *А. Е.*

Христа. Стало быть, в свое время нарушение законов природы было столь же обыкновенным явлением, как в настоящее время их ненарушимость. И стало быть, либо положение науки, что законы природы ненарушимы, вопреки логике, сосуществует с противоположным положением, что законы природы могут быть нарушаемы, либо оно прямо ложно. Это заключение, особенно близкое и дорогое мне, так же близко и дорого сердцу Бердяева. Он его формулирует в следующих словах: «Быть может, логические законы, которые держат нас в тисках, это лишь болезнь бытия, дефект самого бытия». Зачем только «быть может»? Прямо бы догмат: логические законы есть только болезнь бытия, и отсюда вывод: так как логика для нас необязательна, то, стало быть, законы природы одновременно и существуют, и не существуют. Так было бы лучше.

Впервые мысль о том, что законы природы и существуют, и не существуют, — мысль, проходящая через всю вторую половину книги Бердяева, высказана с особенной ясностью в статье «О новом религиозном сознании», посвященной Мережковскому.

По-видимому, самая мысль возникла у него отчасти под влиянием Мережковского. По-видимому, Бердяев считает себя многим обязанным этому последнему и не находит нужным скрывать этого обстоятельства. Темы Мережковского он считает гениальными и усваивает не только темы, но и любимые слова и выражения Мережковского (Ипостась пишет с прописной ижицы). Бердяев говорит: «Мережковский понял, что исход из религиозной двойственности, из противоположности двух бездн —неба и земли, духа и плоти, языческой прелести мира и христианского отречения от мира, что исход этого не в одном из Двух, а в Третьем: в Трех. В этом его огромная заслуга, огромное значение для современного религиозного движения. Мука его, родная нам мука, в вечной опасности смешения, подмены в двоящемся Лике Христа и Антихриста, в вечном ужасе, что поклонишься не Богу Истинному, что отвергнешь одно из Лиц Божества, одну из бездн, не противный Богу, а лишь противоположный и столь же Божественный полюс религиозного сознания». Я лично не разделяю суждений ни Мережковского, ни Бердяева. Я даже не полагаю, что так поставленный вопрос о небе и земле может иметь большой интерес. Я нахожу, что Мережковский, заимствовавший и постановку вопроса, и его разрешение главным образом у Достоевского, ложно понял этого последнего. Основной человеческий вопрос есть отнюдь не вопрос моральный. Если сочинения Дос-

тоевского в том смысле недостаточно ясны и допускают различные толкования, то это лишь потому, что Достоевский, как и всякий человек нового слова и нового дела, не умел и не решался быть всегда только самим собой. Он пользовался многими старыми словами. И так как старое понятнее нового, то за старое и ухватились. Теология Достоевского есть принятое им готовое наследие. Так что, в сущности, Мережковский через голову Достоевского получил богатства, хранившиеся до него в старинных сокровищницах европейской культуры. То же, что принадлежало собственно Достоевскому, было признано Мережковским лишь на минуту — и потом предано забвению. Бердяев в этом следует примеру Мережковского. Правда, что Бердяев не всегда и не во всем соглашается с Мережковским, часто спорит с ним и иногда даже посылает ему несправедливые упреки. Например, он говорит: «У него (у Мережковского) часто не хватает художественного дара для творчества образов и мыслительного дара для творчества философских концепций». Если я правильно понимаю Бердяева, то в этих словах он высказывает общераспространенное мнение о Мережковском. Все говорят о Мережковском (о Минском тоже), что он холодный головной писатель, т. е. всем бы хотелось, чтоб Мережковский и Минский, прежде чем говорить о крестных страданиях, повисели бы с часик сами на крестах[4]. Иначе будто бы нельзя доверять их осведомленности. Какая дикость, некультурность! Из-за нового образа, из-за новой концепции добровольно на крест идти! И Бердяев, свой же брат писатель, повторяет такие вещи.

Это я, впрочем, только к слову заметил, тем более что все равно ни Мережковский, ни Минский не поддадутся соблазну. Ибо знают, что если уже выбирать, то лучше, чтоб страдали книги, чем их авторы. И затем, все, что нужно узнать для составления философских концепций, можно добыть более простым и менее рискованным путем. Сам же Бердяев пишет про Мережковского: «Он видел жизнь, смысл ее в греческой трагедии, в смерти богов языческих и рождении Бога христианского, в эпохе Возрождения с ее великим искусством, в воскресении древних богов, в таинственных индивидуальностях Юлиана Отступника и Леонардо да Винчи, в Петре Великом, Пушкине, Л. Толстом и Достоевском. Это романтическая черта в Мережковском — отвращение к мелким масштабам современности и благоговейное уважение к большим масштабам мирового прошлого, Мережковский переживал опыт былых великих времен, хотел разгадать какую-то тайну, заглянуть в душу таких

огромных людей, как Юлиан, Леонардо и Петр, так как тайна их казалась ему вселенской». Все это верно, Мережковский действительно очень начитанный человек и вложил много труда и усилий в свое дело, а все-таки вопрос о Духе и Плоти, о Небе и Земле в том виде, как его поставил и разрешил Мережковский, вовсе не есть столь кардинальный вопрос. Не было нужды делать столь огромное напряжение, писать и читать так много книг, чтобы доказать святость Плоти и Духа, Неба и Земли. Ибо даже после того как удалось доказать в такой степени, в какой это, по мнению Бердяева, удалось Мережковскому, — главный-то, основной вопрос остается все же открытым. И дух свят, и плоть свята — но где же ручательство, что освященное нами свято также и пред лицом вечности? А что, если тот же Спиноза, который всю жизнь искал вечности, прав, и Deus sive natura, sive substantia, не знающий ни добра, ни зла, ни радостей, ни страдания, ни святости, ни порочности, словом, стоящий вне человеческих целей, — если он, такой бог, был началом и источником жизни? И если созерцать жизнь sub specie aeternitatis — значит видеть в ней то, что видел бледный голландский отшельник? У Достоевского на эту тему много рассказано.

III

Такого вопроса Бердяев никогда себе не ставил и ставить не хочет. Основная его предпосылка (и даже не предпосылка, а нечто гораздо более прочное, как увидим ниже), исходное предположение: то, что ему нужно, он всегда найдет. Много он рассказывает о своих сомнениях и о том, как он преодолевал их. Но вся книга его говорит о том, что его сомнения никогда не могли сдвинуть с места заложенного в глубине его души гранита веры. Он сомневался в том, кто прав, Фихте или Гегель, Кант или Маркс, Михайловский или Мережковский, но он всегда был убежден, что, на чьей бы стороне ни оказалась правота, она все же будет иметь успокоительный, отвечающий человеческим желаниям характер. В этом отношении он сохранил старые традиции русской литературы. В своей статье «Н. К. Михайловский и Б. Н. Чичерин» он пишет: «Со смертью Михайловского как бы сошла со сцены целая эпоха в истории нашей интеллигенции, оторвалась от нас дорогая по воспоминаниям частица нашего существа, нашей интеллигентской природы. И каждый русский интеллигент должен живо чувствовать эту

смерть и должен задуматься на могиле Н. К. над своим историческим прошлым и над своими обязанностями перед будущим. Когда-то в дни ранней юности все мы зачитывались Михайловским, он будил нашу юную мысль, ставил вопросы, давал направление нашей проснувшейся жажде общественной правды. Потом мы ушли от нашего первоначального учителя, переросли его, но бьемся и до сих пор над поставленными им проблемами, так тесно сближавшими философию и жизнь. Это очень характерно: Михайловский никогда не был философом по способу решения различных вопросов и по недостатку философской эрудиции, но беспокоили его всю жизнь именно философские вопросы, и у порога его сознания уже поднимался бунт против ограниченности позитивизма. В этом он был типическим русским интеллигентом, полным философских настроений, но лишенным философской школы и связанным предрассудками позитивизма. Мы любили и любим Михайловского за ту духовную жажду, которая так резко отличает русскую интеллигенцию от мещанства интеллигенции европейской». Я думаю, что духовная связь и родство с Михайловским как Бердяева, так и других современных русских писателей (всей той группы, которая дала тон и направление «Проблемам идеализма» и «Вопросам жизни») гораздо теснее и прочнее. Михайловский не знал немецкой философии и смешивал трансцендентное с трансцендентальным. Михайловский не любил метафизики. Это, конечно, так. Но ведь это, право, дело вкуса, и при других обстоятельствах поколению 90-х годов вовсе не было бы и надобности ополчаться против старого учителя. И, пожалуй, слова «мы переросли его» менее всего подходят. Именно возрастом-то молодые писатели не старше Михайловского. Они приобщились к европейской культуре, читают Платона, интересуются Леонардо да Винчи, Ботичелли, заглядывают в Священное Писание, но молодостью, молодой верой запечатлены все их дела и помыслы. Вот этот гранит, который не могут сдвинуть с места никакие бури и сомнения,— он был у Михайловского, он есть и в Бердяеве и во всех его товарищах по литературе. Если бы Бердяев хотел со всей полнотой выразить смысл и значение своей духовной близости с Михайловским, ему бы следовало процитировать знаменитый отрывок из предисловия к полному собранию сочинений Михайловского. Хотя он всем известен, но я привожу его целиком для характеристики не Михайловского, а Бердяева: «Всякий раз, как мне приходит в голову слово “правда”, я не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой. Такого слова нет, кажется, ни в одном евро-

пейском языке. Кажется, только по-русски истина и справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое. Правда в этом огромном смысле слова всегда составляла цель моих исканий... Я никогда не мог поверить, чтобы нельзя было найти такую точку зрения, в которой правда-истина и правда-справедливость являлись бы рука об руку, одна другую пополняя». Правда-истина живет в мире и согласии с правдой-справедливостью, иначе говоря, существует нравственный миропорядок, вполне соответствующий человеческим понятиям о должном и недолжном, желательном и нежелательном. Притом Бердяев, как и Михайловский, как и предшественники Михайловского в русской литературе, не удовлетворяется позицией идеалистов. Идеалисты из немцев, как известно, утвердив понятие о должном, складывают руки. Им все равно уже затем, осуществляется ли в мире это должное или остается жить только в их головах. Михайловский, а за ним Бердяев такого рода отвлеченностью не удовлетворяются. Им подавай должное, которое осуществляется, если не сейчас на глазах и не здесь на земле, то хоть позже и подальше, но непременно осуществляется. Не немцы же мы в самом деле какие-нибудь. Пусть попытается кто-нибудь хоть на минуту, хоть в виду предположения вырвать у Михайловского или Бердяева допущение, что объективная истина сама по себе, а справедливость — сама по себе. Вперед говорю: даром время потратит. Поэтому я продолжаю настаивать, что Бердяев, как и Мережковский и Булгаков, только по недоразумению считает себя продолжателем дела Достоевского. Когда Достоевский висел на кресте, он усомнился во всем и до конца усомнился. Его книги выиграли от этого в напряженности — но его «философская концепция» потеряла всю сладость, свойственную так называемому синтезу. Разумеется, из того что Достоевский под пыткой отрекся от сладости, нисколько не следует, что Бердяеву, Мережковскому или Булгакову полагается пить уксус, смешанный с желчью. Я хотел только установить факт, что никогда еще сомнению не удалось подкопаться под непоколебимый гранит веры Бердяева в торжество добра и что в этом отношении он не уступает Михайловскому и имеет все преимущества пред Достоевским, не выдержавшим испытания. И это не психологическая догадка, а факт. Откуда я его добыл — не скажу, но, чтоб успокоить скептического читателя, сообщу, что добыл его отнюдь не путем мистического откровения, а общепризнанным эмпирическим путем.

При всем том Бердяев все-таки имеет (уже в противоположность Михайловскому) вкус к Глупости, и это обстоятельство кажется мне чрезвычайно отрадным. Если даже такие прочные, гранитные люди пресытились здравым смыслом и хоть для развлечения начинают искать общества Глупости, — значит, можно еще кое на что надеяться. Правда, основание не гранитное. Но по нынешним временам и того будет достаточно.

IV

Du choc des opinions jaillit la vérité*, говорят французы. Я этого не думаю. По мне, мнения могут себе сталкиваться, сколько им угодно, этим истины не выманишь. Она слишком умна и отнюдь не выскакивает при всяком шуме: ее и более тонкими ухищрениями не поймаешь. Обычное последствие столкновения мнений — столкновение людей. Но все-таки так как в книге Бердяева, о которой я пишу, помещена статья «Трагедия и обыденность», посвященная мне, то я считаю себя обязанным ответить на представленные им возражения. Мне, в сущности, не столько даже возражать придется, сколько выяснять недоразумения. Бердяев в тех случаях, когда он со мной соглашается, приводит обыкновенно мои слова и подкрепляет их собственными соображениями. В тех же случаях, когда он хочет спорить, он уже не цитирует меня и даже не возражает собственно мне, а восстает против тех или иных философских воззрений, к последователям которых он меня причисляет, — по причинам, мне решительно неизвестным. По поводу моей книги «Апофеоз беспочвенности» [5] он причисляет меня к скептикам, за «Философию трагедии» — к пессимистам и затем начинает доказывать несостоятельность скептицизма и пессимизма. Между прочим, и другие критики приписывают мне те же грехи. Хочу воспользоваться случаем и заявить (спорить ведь тут не приходится), что когда я впервые услышал, что меня окрестили скептиком и пессимистом, я просто протирал глаза от удивления. Правда, я не выражаю солидарности с существующими философскими системами и смеюсь над их самоуверенной торжественностью победителей. Но, господа, разве это значит быть скептиком? Правда и то, что я не считаю наш мир самым лучшим из возможных миров. Мне действительно ка-

---

* В спорах рождается истина (*фр.*). — *А. Е.*

жется, что он мог бы быть лучшим, т. е., собственно говоря, внешний мир мне очень нравится. Я люблю и день, и раннее утро, и сумерки, и глубокую ночь. Чудесны высокие снежные горы и зеленые долины. А как хороши безлюдные каменистые пустыни в Альпах! Даже зимняя метель и бесконечный осенний дождь имеют свою прелесть... Словом, во внешнем мире мне все или почти все нравится (сейчас вот даже не могу припомнить, что в нем есть дурного). Только человека обидела природа. Ему бы следовало быть умней, красивей, добрее, даровитей, богаче... Неужели желать этого — значит рисковать, что тебе пришьют ярлык пессимиста?! Или ежели не уверуешь ни в одну из существующих великих философских систем, то попадешь в скептики? Ведь из того, что до сих пор истина не открыта, никак не следует, что ее никогда не откроют. И тем менее, что истины совсем нет. Или тот человек, который ждет истины и не называет истиной первое встречное заблуждение, есть скептик? Я склонен думать обратное. По мне, именно скептики — люди, в глубине души убежденные в том, что нечего искать, ибо все равно ничего не найдешь, такие-то люди охотнее всего фанатически поддерживают однажды усвоенную систему. Затем если Бердяеву дозволено каждые полгода менять убеждения и если, судя по приведенному выше определению подвижного догматизма, он собирается начать их менять каждые полмесяца, то почему мне их не менять еще чаще? Это уже, так сказать, дело темперамента. Бердяев скор, а я еще скорее. Он уже во многие философии верит, а я уже верил во все и так привык менять их, что теперь, как я уже говорил, иной раз за один день сколько их переменишь! Это не скептицизм, а подвижный адогматический догматизм. Как видит читатель, выражение пришлось мне по вкусу. Прежде я говорил просто догматизм, теперь всегда буду говорить адогматический догматизм. В погоне за другими глупостями я эту просмотрел. Спасибо Бердяеву. Уже не забуду.

Второе — Бердяев, возражая мне, ловит меня на слове: «На этом месте, — говорит он,— я ловлю автора “Апофеоза”. Что такое свободная мысль, что такое мысль? Это уже некоторая предпосылка, ведь всякая мысль есть уже результат переработки переживаний, опыта тем убийственным инструментом, который мы называем разумом, в ней уже обязательно есть последовательность». Что правда — то правда. Поймал. Только зачем ловить было? И разве так книги читают? По прочтении книги нужно забыть не только все слова, но и все мысли автора и только помнить его лицо. Ведь слова и мысли — только несо-

вершенные средства общения. Нельзя душу ни сфотографировать, ни нарисовать, ну и обращаешься к слову. Давно известно, что мысль изреченная есть ложь. А Бердяев ловит меня. Вместо того чтобы, по человечеству сознавая, как невозможно найти адекватные выражения, прийти мне на помощь и догадаться, он мне в колеса палку вставляет. Совсем не по-товарищески.

Этим, кажется, исчерпываются все возражения Бердяева, т. е., по правде сказать, есть у него еще одно, хотя мимоходом сделанное, но очень существенное и важное. Его я, однако, касаться не буду, так как не умею на него ответить, а признаваться в этом не хочу. Пусть уж лучше никто ничего не знает.

В заключение от всей души приветствую книгу Бердяева и воспетую в ней Глупость. Бердяев несомненно человек очень даровитый, и в нашей литературе найдутся немногие, которые владели бы его искусством опорочивать здравый смысл и возвеличивать Глупость. Одно только нехорошо: Бердяев часто повторяет общепринятые, распространенные, привычные, так сказать, глупости. Это, по-моему, бесцельно. Ведь привычные глупости как две капли воды похожи на умные вещи. Так стоит ли с ними возиться? Всегда следует стараться выдумывать совершенно новые глупости, а если это не удается, то откапывать хоть и бывшие в употреблении, но мало кому известные или забытые, словом, непривычные. Воспеть, например, Одина, рыжебородого Тора, нашего Перуна или хотя бы Магомета![6] Вот как Гете после поездки в Константинополь. Шлегель говорил про него, что он из язычества обратился в магометанство[7].

Еще одно замечание. В послесловии своем Бердяев чересчур уже поносит эмпирический мир. Называет его коростой. В увлечении спором часто случается с человеком то же, что случилось с двум девицами, игравшими в шахматы. Забрали одна у другой королей и продолжали играть дальше. Нападая на позитивистов, Бердяев отказался от эмпирического мира. Неужели все о душе да о душе хлопотать?! А тело? Не знаю, заразил ли меня Леонтьев духом противоречия, но мне хочется сказать вместе с Гейне: «Die Seele könnt ihr begraben, hab' selber Seele genug».

З. Н. ГИППИУС

Из дневника журналиста

Декаденты и сознание

Бердяев — слишком серьезный писатель, для того чтобы разбирать и оценивать только что вышедшую его книгу «Новое религиозное сознание и общественность» на нескольких страницах [1]. Ей нужно посвятить целую статью. В данный момент мне хочется только отметить интересное отношение декадентов и «декадентской прессы» к Бердяеву и его мыслям. На этом частном примере легко увидеть и общее отношение декадентов к мысли, а может быть, даже их отношение и к искусству.

Что к мысли наши художественные (декадентские) журналы относятся отрицательно — ясно видно из того, что они ее тщательно обегают. Бердяев чужд и враждебен им как раз с этой стороны. «Перевал» предоставил однажды свои страницы самому Бердяеву, но это была статья «все-таки о поле», да и то, в конце концов, оказалось, что статья Бердяева и «Перевал» остались разделенными, как вода и масло [2]. В других журналах еще хуже: говорить о мыслях, о вопросах, затронутых Бердяевым — вовсе запрещается. Не в направлении.

Но случилось однажды летом, что редактор самого «направленского» журнала не остерегся — и проскочила любопытная заметочка о Бердяеве и об искусстве. Критик неизвестный и, по всей видимости, прозелит своего «направления». Но тем интереснее. Новообращенные очень горячи и по неопытности, по самому усердию часто обнаруживают то, что более опытные скрывают. Таков и наш критик — г. Эллис из «Весов», только что посвященный, весь горящий «жрец искусства» [3].

Г. Эллис нарушил молчание, хранимое декадентами об известных движениях мысли вообще, и о Бердяеве в частности. Он напал на Бердяева за его статью о декадентстве и общественности, напечатанную в «Русской мысли» (№ 7).

Обстоятельство это на первый взгляд кажется чрезвычайно маловажным. Неизвестный рецензент в непопулярном журнале написал несколько опрометчивых страничек. Да и стоит ли вообще интересоваться, как к чему относятся наши новейшие поклонники искусства?

А пожалуй, и стоит. Наша художественная литература в последнее время сильно выдвинулась, разделилась на особые течения, направления; каждое из них так или иначе претендует на свою идеологию. Направление, к которому принадлежит г. Эллис как ближайший сотрудник московских «Бесов», считается наиболее серьезным, представители его считают себя самыми «новыми» и очень искренно борются с разными другими литературными теченьицами: с так называемыми «мистическими анархистами», оргиастами, с дионисианцами и пр. В их общей защите исторических и культурных устоев есть, конечно, своя, вечная, правда. Но ведь это — их отношение к прошлому. А каков же их взгляд на настоящее и будущее, где их движение, в чем их идеология и ее новизна?

Посмотрим, что открывает нам г. Эллис, этот влюбленный и пылкий рыцарь, сражаясь с Бердяевым. Прежде всего он объявляет истину, что «искусство должно быть свободно». Признаюсь, это меня поразило. Неужели г. Эллис думает, что убил Бердяева и открыл новые горизонты подписчикам «Весов»? Все это знают об искусстве, и Бердяев вместе со всеми; неужели г. Эллис до сих пор этого не знал? Бердяев не говорит, что «искусство свободно», но ведь не говорят же изо дня в день и по всякому поводу о том, что небо голубое, а вода мокрая: это само собой разумеется. И далее г. Эллис тревожит старые призраки, выдвигая утверждение, что искусство есть «самоцель», «искусство для искусства», между тем как Бердяев будто бы делает это божество «средством». Еще немного — и г. Эллис воскресил бы перед нами все животрепещущие вопросы конца прошлого столетия. Неужели с тех пор ничего не произошло, никто ничего не творил и ни о чем не думал, неужели опять вытаскивать полинявшее знамя и теми же словами защищать «свободное искусство — для искусства»?

Нет, дело проще: г. Эллис говорит «мимо» Бердяева; Бердяев об этом, а г. Эллис совсем о другом, о своем.

Если бы г. Эллис не был ослеплен своим «направлением» и если бы направление это не было чуждо мыслям вообще, и бердяевским в частности,—он, конечно, нашел бы у Бердяева другой, более любопытный материал для спора. И не испугался бы, как ребенок, слова «средство», до которого «низводит» Бер-

дяев искусство. Ведь не с одной, а с очень многих точек зрения искусство не может быть названо иначе как «средством»; и если это «низводит» искусство, то лишь в глазах прямого идолопоклонника, а их все меньше и меньше. Даже не касаясь соотношений между религией, понятием мирообъемлющим, и искусством, понятием, в мир входящим, — можно установить, что искусство не более и не менее как «средство». Не одно ли оно из «средств» выявления связи личности с миром? Не одно ли оно из средств воплощения реального соприкасания ноуменального и феноменального в человечестве? Оно — цветок, один из многих цветов земли, которые мы растим; мы пользуемся искусством как *средством,* чтобы двинуть мир дальше, все дальше, к последней цели. Понятие «творчества», которое шире «искусства», — даже оно с правом может быть названо «средством», если только мы остережемся признать целью состояние мира в каждый данный момент, признать цель уже достигнутой, то есть утвердить «бесконечный прогресс», «другую бесконечность». Бердяев, очевидно, не мог остановиться на другой бесконечности, но г. Эллис и до нее не доходит: он просто требует, чтобы вся многообразная тварь мира избрала из своей среды одну и поклонилась ей. Ведь «искусство» — в высшей степени тварь, и с этим вряд ли будет спорить г. Эллис. Тут и обнаруживается глубочайший абсурд всякого идолопоклонства: понятие Бога, каков бы этот Бог ни был, прежде всего понятие творящего в противоположность творимому. Ставя тварь на место Божие, — мы непременно, хотя бы и бессознательно, теряем: или понятие Бога, или понятие твари. То есть, в сущности, одинаково теряем оба понятия, потому что какой же Бог без твари, какая же тварь без Бога?

Но, может быть, впрочем, мы не поняли г. Эллиса? Может быть, он вовсе не требует примата для искусства с подчинением ему всего остального, вплоть до личности, и называет искусство самоцельным лишь в смысле его автономичности, причем готов признать существование рядом и других, столь же автономных и самоцельных явлений? Это было бы лучше, с этой стороны искусство может быть названо и целью; но все-таки отнюдь не только целью, а *и* целью *и* средством. Так же как личность можно, рассматривая ее, признать и целью и средством в одно <и то же> время. Но тогда почему же все-таки возмущаться словом «средство»? Бердяев вполне законно употребил его, говоря об искусстве. Если же г. Эллис, признавая сосуществование многих самоцельных явлений, доводит их автономичность до абсолюта, то есть отрицает единую последнюю

цель, по отношению к которой эти явления и могут быть названы средствами,— он тем самым разрушает всякую реальную и мысленную мировую связь, разрушает всякое понятие о мировом целом.

Таково миросозерцание новых противников Бердяева; надо сознаться, оно сильно сближает их с теми же «мистическими анархистами». Да если искусство никогда, ни в каком соотношении не «средство», — то этим утверждается либо устаревшее, надоевшее, слабофилософское обожествление, обожение искусства, примитивное идолопоклонство бывших «эстетов» и «декадентов», либо не менее произвольное, не менее недодуманное, хотя гораздо более претенциозное миросозерцание «мистического анархизма», разрывающее мир вопреки всякой реальности на части, то есть определенно мир (вместе с искусством) уничтожающее. Все слова о динамике звучат противоречием внутри глубоко статического круга этих идей.

Совершенно так же, как г. Эллис, возражал бы Бердяеву и настоящий «мистический анархист». Так же упрекал бы его в непонимании «свободного искусства» и так же пригрозил бы ему в конце концов «клерикализмом». «Догматизм» и, для усиления действия, «клерикализм» — это излюбленные жупелы нашего времени; ими стараются запугать непокорных. Не могу, впрочем, не заметить, что слово «догматизм» стало у нас и вообще словом очень туманным, понятием очень растяжимым и неопределенным. Выяснением, что такое «догма» и «догматизм», заняты теперь наиболее острые философские умы в Европе. Замечательна, между прочим, книга La Roy «Dogmes et critique» [4], этого тончайшего и, в смысле клерикализма, коварнейшего философа... Наши правоверные поклонники искусства вроде г. Эллиса или «мистические анархисты» — философией, конечно, не занимаются, да и употребляют слово «догматизм» самым грубым образом, грубо смешивая с «клерикализмом»... Мне только казалось необходимым отметить, что есть действительно опасные слова, значение которых было бы очень важно когда-нибудь выяснить.

Заговорив об опасности слов, хочу перейти прямо к Бердяеву, оставить г. Эллиса. Да и что его еще тревожить? Он открыл нам все, что знал и знает. Во всей его статье кроме вышеприведенных «обличений» Бердяева и утверждений, что «искусство — цель, искусство должно быть свободно», и т. п. — ничего нет. К сознанию, как к бердяевскому «религиозному», так и вообще ко всякому, г. Эллис, подобно своим единомышленникам, не выразил никакого отношения. Отношение же его к ис-

кусству оказалось не только общеизвестным, но даже почти забытым, как забываются картинки детской азбуки. Мы лишь из добросовестности пытались построить на этих банальностях какое-нибудь, хоть ошибочное, миросозерцание. Вероятнее же всего, что у г. Эллиса и у представителей его направления вовсе нет никакого миросозерцания: они считают, что это совершенно лишнее для людей «чистого, истинного искусства».

А Бердяева, при всей моей к нему любви и уважении, мне хочется упрекнуть за неосторожное обращение со словами. Уж не говоря о его терминах «мистический реализм», «неохристианство» и пр. — как опасно излюбленное им слово «теократия»! В утверждении «теократии» Бердяеву грозит опасность внешне слиться, смешаться уже не с кучкой маловедомых миру, захудалых «мистических анархистов» (с которыми он смешивается своим «мистически реализмом») — нет, но с группой людей более значительных и страшных... Мне психологически понятна угроза «клерикализмом», которую г. Эллис бросает Бердяеву в конце своей заметки: г. Эллис видит дело привычно, грубо — понимает его *как все*.

«Теократия» — в точном смысле «Боговластие». Что же такое «Боговластие»? Это значит (в реально-историческом понимании) — *власть людей,* поставленных, помазанных на то Богом. В этом, повторяю, только в этом смысле понималось доселе слово «теократия», и только такою она была показана в истории! Чтобы с правом употреблять это слово в ином значении (как, я думаю, употребляет его Бердяев) — ему нужно бы не десять статей, а десять томов написать о теократии. Да и этого, пожалуй, недостаточно; надо, пожалуй, теократию не доказывать, а показывать; надо ее, новую, сделать такой же реальной, какой была сделана старая в истории.

А пока для этого не пришел срок — нельзя с легкостью под старое слово подставлять новое понятие. Надеяться тут избежать недоразумений — это просто значит не считаться с реальностью, иначе <Бердяев> не отстаивал бы реальности и в мистике.

Мистика! Вот тоже слово, которое теперь повторяет каждый и каждый вкладывает в него свое содержание. Так оно стало обычно, что звучит прямой непонятностью...

Мне кажется (да простит мне философ наивную смелость моих определений), что мистика существует реально лишь тогда, когда она *уже* заключена в реальный круг религии. Так что собственно «мистики» как чего-то отдельного и не существует: есть слово — без понятия, слово, которое нет нужды и употреб-

лять. Бердяев борется, конечно, за настоящую мистику против пустого места. Зачем же он говорит о «мистике», а не прямо только о религии, одно из свойств которой — мистика?

У Бердяева много *тактических ошибок:* он называет новое старым словом «мистика» — словом изжитым, как «теократия». Надо быть смелее: что же делать? в действующей мистике *нет* путей через то, что мы привыкли называть мистикой. Для чего же мы и устанавливаем верхнюю точку, центр, как не для того, чтобы всегда от этого центра искать окружность, идти к окружности, а не наоборот? Увы! они утешающи, наши внешние, скорые словесные соглашения с людьми — но они обманны и никого никуда не двигают, ничего не изменяют, только запутывают; от них надо уметь отказываться.

Можно подумать, однако, что я делаюсь врагом слов и проповедую молчание. Да, я враг легкого отношения к словам; но именно потому, что я — убежденный враг молчания; потому что словам, речи — этому необходимому и великому выявлению личности, этому ее воплощению, ее реализации — я придаю почти несравненное значение. Слова человека — не созерцание и не действие: они стоят на рубеже между созерцанием и действием; от них в зависимости оба: и созерцание, и действие; в этом смысле «от них оправдаешься и от них осудишься». Больше скажу: если выбирать между двумя опасностями — опасностью слов лишних, неосторожных и опасностью молчания — вторая страшнее. Не-бытие всегда страшнее бытия. Но этим я не хочу преуменьшить, затереть всю значительность и первой опасности. Не трусость перед словами я проповедую, но благоговейный страх в сознании их силы и великой важности, страх, который не должен никого останавливать перед риском, удерживать от риска, но должен придавать самому риску бескорыстное и смиренное благородство.

Этот страх, это божественное, непрепобедимое «чувство меры» — всегда есть, между прочим, и у настоящего «художника». Возвращаясь к г. Эллису и декадентам, я хочу, чтобы они вспомнили это — или поняли и осознали. И если такой высший критерий может быть назван законом, если это один из догматов истинного искусства, то не будем ли мы правы, утверждая, что и для искусства нет полной «свободы»? Нет свободы — как беззакония?

Андрей БЕЛЫЙ

Каменная исповедь

По поводу статьи Н. А. Бердяева «К психологии революции» *

Когда вам говорят, что живое взаимодействие органических сил общества реализуемо в религиозной связи его членов, пусть вы и допускаете серьезность утверждения; все же у вас является требование, чтобы такое суждение было обосновано или чтобы само высказывание было живым религиозным исповедничеством, живой переживаемой верой. Если же высказываемое суждение утверждается как гносеологический акт, снимающий с очереди далеко не решенные, очередные проблемы познания, — как акт, разрешающий антиномию между бытием и познанием, творческим созерцанием и творческим действием, свободой и необходимостью, трансцендентальными предпосылками бытия и трансцендентным миром реальностей, — если высказываемое суждение утверждается так, вы еще можете верить истинности суждения, но вы не можете не предъявить высказывающему его требование, чтобы он был гением, совмещающим одновременно Канта, Маркса, Гете и Франциска Ассизского. Тут вы скептик по праву, если есть у вас жажда нового религиозного сознания и наоборот: тут на слово поверивший синтезу — неминуемо скептик.

Если вас упрекают в узости ваших взглядов на тот или иной предмет, в ограниченности кругозора, понимая принципиальную справедливость упрека, вы не можете не ответить, что сужение ваших интересов сопряжено с углублением в детали какого-нибудь частного вопроса, без решения которого невозможна постановка вопросов основных; желая приблизить эти вопросы, вы суживаетесь: работая не во имя свое — во имя будущих, вы становитесь практическим работником, кабинет-

* См.: Русская мысль. 1908. Июль.

ным ученым, художником, только художником. Пусть ваша душа не удовлетворяется узостью; вы несете это самоотречение; расширяясь идеально, суживаетесь реально; улетая, призываете к земле; призывая, улетаете. Пусть не исповедуете никакой религии, основания вашего самоотречения религиозны, потому что, идя в подполье мысли и творчества, вы отказываетесь от лично вам как человеку присущих полетов мысли.

И ваши требования к религиозному исповеднику невольно суровы.

Вы справедливо требуете от лиц, перелетевших через историю, чтобы они предъявили вам по меньшей мере с десяток «*Критик чистого разума*» и по двадцати «Капиталов» или показали бы вам совершенно реально чудо религиозной любви.

Вот какой неминуемый немой диалог происходит между нами и религиозным проповедником:

— Я пришел вам напомнить о Боге, — говорит он, — вы Бога забыли в повседневной суете.

— Ты кто? — отвечаем мы проповеднику. — Ты кто, обличающий нас? Зажги нас, если ты пророк.

— Я не пророк: я не могу зажечь вас. Слух ваш не открыт для моих слов.

— Но ты забыл, что есть между нами и те, которые имеют уши, чтобы слушать. Во имя братьев жертвуют они надеждой на высшую гармонию. Будь ты пророком, понял бы ты религию их немоты. Но, быть может, ты мудрец. Покажи тогда свою мудрость, чтобы мы ушли от наших мудрецов, откровенно избравших путь противоречий, откровенно немых о Боге.

— Знаю я мудрецов ваших: и Бога нет в их мудрости.

— Покажи нам своего Бога: Его-то не видим мы в словах твоих. Не мертвого ли бога несешь ты нам: вот говоришь, а нет трепета. Не существуешь ты как пророк, не существуешь ты как мудрец. Но, может быть, ты—исповедник.

— Да, исповедую я благую весть миру; и слово Божие, облекающееся в плоть мира, несу я вам.

— Безумный, где видно, чтобы исповедующийся на исповеди гордыню свою исповедовал, вовсе не опускаясь от нее. Безумный, разве тайное воздыхание не воздыхание, и кто ты, не умеющий прочесть воздыхание в наших сердцах? Ты пришел мучить здоровьем, которое ты исповедуешь на кончике языка. Если так, не Бог — твой бог, а кумир; и здоровье твое — самая опасная болезнь: бесчувствие. Оставь нас, глухонемой пророк, безумный мудрец, черствый исповедник: воистину, ты камень подаешь вместо хлеба.

Вот какой немой разговор происходит невольно, когда впервые сталкиваешься с религиозной проповедью в наши дни; вместо причины проповедник предлагает вам цель, а цель называет он грядущей гармонией; гармонию превращает в Бога; так поступая, думает, что в перестановке слов — начало революции духа; но это — революция слов; не зацветают слова, не греют, не превращаются в питающую нас плоть жизни; не друг — враг нам нетерпеливый проповедник, сокрушающий узкие все же, религиозно-жертвенные пределы нашей работы; он сокрушает их во имя холодных горизонтов словесного паломничества... К пустому начертанию Бога. И мы говорим: оставь нас, лукавый самозванец.

Бердяев пришел к нам, больным, убогим, но жаждущим, извилистыми тропами, подойти к Богу, не отрываясь от братьев: пришел и побил своим Богом.

Не верится, чтобы это было так, а выходит — именно так.

Неужели Бог его — Бог, а не истукан?

Если бы Н. А. Бердяев не был просвещеннейшим человеком, пережившим двойной кризис сознания (кризис марксизма и идеализма), слова его не имели бы страшного смысла для него и для нас. Этот *смысл страшен для него:* от многообразия общественных интересов, видимо, несоединимых с религией, пришел он к многообразию религиозных интересов, соединенных с плотью человечества — обществом, *без ощущения живой связи,* пришел и не ощутил связи, соединяющей эти смежно лежащие сферы. Или общественность для него никогда не была общественностью и он был мертв: придя к религии, он пришел к религиозному аскетизму, а вовсе не к новому религиозному сознанию. Или то, что называет он религией, — не религия вовсе; тогда вовсе не Бога, а демона он исповедует перед нами. Либо Бердяев диалектичен в марксизме и в исповедании нового религиозного сознания: тогда воображаемым Богом борется он с воображаемой революцией: то, другое и третье страшно для него.

Но слова его страшны, и для нас. Слова его — жестокие, мертвые, не проникнутые болью, не соединенные с русским освободительным движением; обращены они к нам от лица нового религиозного сознания; между тем, характернейший лозунг людей живого сознания — указание на пропасть, лежащую между религией и реакцией. Н. А. Бердяев полагает бездну между чаяниями живой религии и религиознейшими чаяниями общественного обновления России; этим стирает он бездну между религией и реакцией. В том и другом случае он прикры-

вается тем, что не может исповедовать: если сознание его аскетично, зачем прикрывается он чаяниями живой религии; если религия его — живая религия, то он не должен был произносить то, что он произнес; он произнес хулу на религиозный дух, заставляющий целые слои русского общества, быть может, лучшие, самоотречения ради суживаться до разрешения насущных вопросов жизни: люди этого сознания, расширяясь идеально, суживаются реально; в заботах о хлебе насущном не во имя свое — их немое исповедание; исповедание это насквозь морально. Следовательно: скрыто религиозно; свою религию отстаивают они всеми путями, идут за ней на смерть: быть может, ошибаются в средствах; но ошибки их не могут угасить в них Духа: Бердяев насильственно гасит в них этот Дух: бессознательно клевещет на Дух.

Революция, по Бердяеву, превратилась в кумир. Критерии революционности и прогрессивности заменили старые критерии добра и зла, истины и лжи, красоты и уродства. Быть левым значит быть порядочным человеком; между тем: революция перестала существовать; превратилась в гнилостный процесс. Россия представляется Бердяеву страной, политически бездарной.

Остановимся на этих словах.

Как могло произойти смещение старых идеалов добра и зла, истины и лжи идеалом прогрессивности: разве не понимает Бердяев, что произошла вовсе не замена старых идеалов новыми, а переоценка этих идеалов с точки зрения приложимости их к реальным условиям борьбы со злом. Общие лозунги оказались оторванными от земли: сфера их реального применения оказалась узка; форма догмата и реальное его применение — в обратном отношении: низводя идеал на землю, суживали его смысл.

Борьба Ницше с ложнохристианской моралью и борьба социалистов с буржуазной моралью, будучи по форме аморальна, религиозна в своей скрытой субстанции: моральный пафос слов в точке переоценки переходит в моральный пафос действия; мораль созерцания и романтика чувств переходят в волю.

Не должно ли сознание человечества стереть самое начертание слов *Бог, добро, красота, религия,* раз сфера приложения этих слов — созерцание — оказалась мертвой. Должен существовать момент, когда путь к ложному пониманию истины навсегда отрезан и намечен еще не в сознании, а только в воле, истинный путь. Этот момент истории переживаем мы; чтобы понять важность слов, что не о хлебе едином заботится челове-

чество, мы должны накормить его хлебом: и справедлива борьба за экономическую справедливость; символ этой борьбы — доктрина экономического материализма — точно выражает стремление передовой части человечества искать религию и Бога не в пышных догматах, а в малых поступках: суживаясь, здесь возносятся; возносясь, суживаются. Любите ближнего, как самого себя: но в реальном мы не полюбили себя, не узнали себя. Как же мы можем воистину любить ближнего? И вот показатель истинной революции духа — индивидуализм: это — путь к истинной любви. Индивидуализм в духе и социализм в плоти—эзотерическое и экзотерическое исповедание лучшей части современного человечества; это внешние символы грядущей религии — или лучший путь к все той же религии; это символы, временно закрывающие мертвое начертание имени Бога, — эмблематическая рыба первых христиан; эмблема, нужная нам для того, чтобы сам Бог, а не мертвое имя Его, снизошел на землю.

Всегда страшно, чтобы слова *религия, Бог* не произносились бы всуе. А это бывает всякий раз, когда святые слова — средство диалектического бильбоке.

В статье Бердяева нет никакой логики, разрешающей ему Именем Бога бить по судьбам русского освободительного движения. Нет в ней и живого огня, позволяющего определять эти судьбы как гнилостный процесс; пока что этот страшный процесс происходит с пролитием крови, и не бескровной диалектике судить его. Жертвы самоотречения — вот кумир русского освободительного движения. Кумир из плоти и крови — живой кумир. Кумир из слов — кумир мертвый. Мертвым кумиром своим Бердяев бьет по кумиру живому. Видеть в свободе (?!) печати проявление Божественного Логоса, как это видит Бердяев, значит верить в слова, как в Бога. Когда Бердяев обрушивается на живое кумиротворчество пирамидой слов о Божественном Логосе, забывает он, что слово становится у него Богом.

Освободительное движение, атеистичное по форме, сотворило себе кумиры, которым поклоняется, как живым богам; стало быть, оно относится к этим кумирам, как к символам религиозных переживаний: оно смотрит сквозь них, тогда как Бердяев не смотрит так; это потому, что когда он говорит о слове как о Боге, слово у него становится самым грубым кумиром, вовсе непроницаемым.

Мы соглашаемся с Бердяевым; отношение лучшей части русского общества к некоторым фактам русской революции

необъяснимо с точки зрения нормального стремления трезво решить экономические вопросы: экономические категории, по учению левых, предопределяют личность; классовая борьба, пролетаризация общества, обобществление орудий производства неизбежны в будущем не потому, что мы этого хотим, но потому, что самое хотение наше неизбежно предопределено, и потому, что пафос личности, верящей в чудо мгновенного переворота, столь отличающий наших большевиков и синдикалистов от западноевропейской социал-демократии, — этот пафос, не показатель ли он того, что основания русского освободительного движения глубоко иррациональны: они не содержатся в догматах экономической науки. Пафос крайних левых партий направлен к оживлению плоти общества; неудивительно, что он направлен и против мертвых слов о Боге; осознание этого пафоса как пафоса религиозного чуждо умеренному конституционализму, к которому советует нам стремиться Бердяев; между тем религиозный смысл освободительного движения начинает сквозить сквозь опрозрачненную символику экономического материализма: русская революция не вместилась в механику марксизма. Как же сложился максимализм? Религиозная эмблема в форме вывода из экономической доктрины оказалась не тем, чем она казалась; божество, от которого ждали чуда, не сотворило чуда: божество перестало быть божеством; кумир стал символом. Отсюда — перенесение задач русского освободительного движения; от причины к цели, от догмата к символу, от механики к религии; скрыторелигиозный импульс не вместился в механику действий: надо, чтобы механика стала мистикой. Вот перевал в сознании русской революции; и максималистами оказались те, кто, выйдя из сферы механики, еще не перешел в сферу мистики.

Тут — Голгофа русского освободительного движения; как знать, не отсюда ли начало преображения его как движения религиозного: смерть для воскресения, а не смерть для смерти.

Страшное соприкосновение механики с мистикой определяет Бердяев как только зверство: тут не читает он ничего в современности.

«*Всегда нужно помнить иррациональность вития*»,— заявляет Бердяев. Но как рационален его призыв к иррациональному, когда он не видит иррациональности всего русского освободительного движения. Движение это не может, не хочет быть рациональным. И вот почему Россия кажется Бердяеву политически бездарной страной: ведь он подходит к обществу со схемами плохонькой конституции, откровенно не веря в свои

схемы и рекомендуя их обществу только для того, чтобы поскорее их пережить.

«*Я не могу назвать себя конституционалистом*»,— заявляет Бердяев. «*Я также и не демократ, так как... ищу гарантию прав личности... в воле Божией*»... Страшные, двусмысленные слова!

Бердяев не конституционалист; русское освободительное движение выразилось живейшим образом в обострении социальной борьбы, и только попутно отразилась она в политике, политика здесь была средством. Понятно, что оно не могло проявиться талантливо там, где нет центра его устремления. Не должен ли это учесть в свою пользу антиконституционалист Бердяев? Но нет: подозревая жертвенность освободительной борьбы, он глух к фактам.

От муки приобретения плоти человечества зовет нас в пустыню Бердяев, под сень мирнообновленческих струй. Не должны ли мы закрыться от его исповедничества, оборвать его, когда заявляет нам, что он вовсе не *демократ,* а *теократ:* демократия еще не теократия; но раз теократия отказывается от форм государственного насилия, линия ее пути в реальной борьбе за свободу — налево, в линии этой борьбы, а не вовне; теократия вовсе не демократия; но демократия — точка приложения в деле религиозного строительства. Приглашение пережить плохонькую конституцию отзывается безверием, диалектикой и самым дешевым марксизмом. В сущности, это приглашение восстать на мирнообновленческую черепаху, вместо того чтобы воспользоваться железной дорогой экономических преобразований. Россия бездарна потому, что не мирится с плохой конституцией: сторонник анархической теократии ухватился бы за этот факт как за знамение светлой будущности России.

Если не видит он знамений соединения духа с плотью в живой исторической действительности, слова его мертвы; тогда для чего же мертвит он ими новое религиозное сознание, высказываясь от его имени; религия его тот же мертвый для общества идеал аскетического христианства. «*Идти нужно и не вправо, и не влево, и не вперед, и не назад, а в какое-то иное измерение, к абсолютной надчеловеческой правде*», — говорит Бердяев. Это значит: выкинуться из истории, сорваться с земли в холодный холод мирового пространства. Грех великих светильников церкви в отношении к обществу в том, что они устремлялись *не вперед, и не назад, и не влево, и не вправо,* а в иное измерение. Мы полагаем, что какая-то надчеловеческая правда открывается людям в земном их строительстве; и зем-

ля — не земля, но и небо — не небо только. Переносить правду этого знания в какое-то иное измерение значит переносить правду туда, где она всегда пребывала. Что значит не идти и не вперед, и не назад, и не вправо, и не влево? Это значит: разорвать связь между духом и плотью: так и поступало «ветхое» сознание аскетического христианства. Для чего же Бердяев сознание это называет «новым»?

Пусть на небе исполняется правда Божия, на земле правда земная: если небесная правда открывается человеку ценой отказа от мира, он молча убегает в пустыню, предоставив мир законам необходимости; если требуют от нас, чтобы мы уходили в иное измерение, с негодованием отвергнем мы такое требование, потому что не во имя свое работаем на земле. Призывать землю к исполнению воли Божьей и вместе с тем опускать первое условие этой воли — вот поистине глухая проповедь.

Не дух Христов в призыве его к воле Божьей: слышится нам что-то холодное, темное. Мы надеемся, мы хотим верить, что слова эти — истерика: иначе призыв к мистическому реализму в устах Бердяева — только риторика нигилистического сознания, не больше.

И потому-то условно мы соглашаемся с «*Post scriptum*»*'ом* Кизеветтера к статье Бердяева[1]. Кизеветтер понимает превратно новое религиозное сознание: не видит реальнейшего роста его из противоречий жизни. Но превосходно вскрывает он бесплодность слов Бердяева.

Кизеветтер пользуется его оторванностью от истории, для того чтобы показать, что эта оторванность вообще характеризует религиозную проповедь: «С *гремящих вершин своего Синая пророк сходит к нам, в долину, чтобы, разобрать и рассудить наши маленькие дела*», — говорит он. Чувствует ли Бердяев горечь своего положения, когда его называют «пророком»? Мы, по крайней мере, чувствуем за него эту горечь. От живого ли религиозного сознания говорит он — того сознания, которое не проповедует, доказывает, разрывает связь с исторической необходимостью, но исповедует, показывает, связывает себя историей? Я не знаю, можно ли вслух сказать, будучи не мертвым, что к освободительному движению примешалось левое устремление хулиганства: говорить — это значит рисковать *попасть не туда*. Между тем Бердяев не стесняется вовсе. «*Хулиганство интеллигентной молодежи и народных масс*», — заявляет он без всяких ограничений. Все наше поколение (ни более, ни менее) живет для того, чтобы собою отметить «*гнилостный процесс разложения*». Но в каком же поколении найдет Бердя-

ев отклик своему *credo* (там, где он не кощунствует)? Не в поколении ли, от лица которого говорит кн. Е. Н. Трубецкой? Пусть к нему и вернется тогда Бердяев, чтоб воссесть в *еженедельной* черепахе обновления совершенно мирного, совершенно мертвого[2]. Пусть откажется он от нового религиозного сознания во имя реформы прихода религиозными мирянами из богомольных старушек, князей и городовых.

Пусть *хулиганское* поколение переполняет университеты, сидит в библиотеках; пусть оно мучается сложнейшими произведениями жизни; пусть его, отправляется на фабрики, в тюрьмы, на тот свет. Оно вовсе не нужно Бердяеву, как не нужен ему Бердяев.

Никогда еще не было столь большого наплыва в университеты, на частные курсы, в библиотеки; никогда не было такого количества кружков, посвященных самоопределению в области философии, эстетики, социологии, религии. Никогда не было столь большого количества поклонников Канта, Авенариуса, Ницше. Читатели Риля, Когена, Маркса с горячим увлечением сидят над Соловьевым, прислушиваются к Мережковскому. Лично по опыту знаю я умственную лабораторию некоторых кружков молодежи. Умственное движение явственно крепнет, культурный уровень повышается. Это видно всякому, в ком есть хотя бы малейшая связь с молодежью. Конечно, и в затхлых кружочках литературного хулиганства встречаетесь вы с молодым поколением; там действительно, выражаясь словами Бердяева, *мозольным декадансом* отмечено соединение поверхностного революционизма с декадентством. Но стоит ли об этом говорить; разве в этой горсточке дело?

Современному нам освободительному движению ставятся в пример декабристы. Следует ли и нам вернуться к политическому идеалу декабристов? Бердяев находит в этом движении красивый жест благородства. О, Господи, до красивых ли жестов нам! Истинное благородство в умении жертвовать жестом для реальной пользы. А вот, отвергая Маркса, Бердяев все еще способен увлечься романтикой утопизма. Для такого сознательного человека, как Бердяев, это — жест, и жест вовсе не эстетический. «*Настоящий, глубокий радикализм должен сочетаться с настоящим, глубоким консерватизмом*», — продолжает Бердяев. И мы тут совершенно согласны с ним; но сам же он противоречит себе. Отрицание истинного консерватизма нигилистично по существу. Я не знаю, разумеет ли Бердяев под радикализмом политический радикализм; можно сказать, что этот радикализм вовсе не радикален. Несомненно и то, что

радикализм Бердяева вовсе <не> так уж глубок, иначе не было бы у него столь легкого теоретического преодоления современных методов социологии, гносеологии и искусства: не было бы и столь быстрого сжигания прежних своих идей. Бердяев перешел от марксизма к философскому идеализму; к сожалению, он только дошел до гносеологического идеализма, не преодолевая его, а перелетая через него; в нескольких диалектических, только диалектических, статьях осилил он сложную работу современной теории знания. Попутно призывает он и искусство отказаться от тысячелетнего пути своего развития и стать соборно-религиозным. Какое отсутствие истинного консерватизма проявляет он здесь, попирая, а не преодолевая изнутри, сегодняшнюю плоть европейской культуры!

Радикализм нового религиозного сознания вовсе не в отрицании методологической сложности; он не отрицает неразрешимых пока антиномий познания. Живая религия исповедует имя Бога живого. Тут вся суть в совершенно реальном прозрении, а не в опознании метода. Религиозное углубление личности в соединении с религиозным опытом других — вот форма его выяснения; но если во имя этого опыта оскопляется познавательная проблема, то сам опыт не имеет никакого касания к истинному консерватизму. Развитие религиозного сознания пока еще вне прямой связи с методологическим развитием дисциплин знания; то, что оно — есть, *наличная* ценность его *вопреки всему — вот* реальная сила живого религиозного сознания. Отношение к философии, науке, искусству может быть и не быть установлено: но отношение это не должно предопределять <ни> путь развития научно-философской мысли, ни <путь> развития эстетики как перечисления способов отношения к художественному материалу. Ремесленная сторона в науке, искусстве, философии должна остаться на своем месте. Новое религиозное сознание порой осознает себя в отношении антиномии к той или иной частной задаче культуры, тут верит оно, что коренные антиномии превратимы в антиномии методологические. Между тем не беспристрастно отношение Бердяева к философии и к искусству. Проявляется в нем неудержимый, стремительный радикализм, просто какое-то *левое устремление*. Правильный путь постановки проблем познания — путь от Конта до Риккерта — называет он голословно путем схоластическим. Мы прикосновенны к некоторым течениям современного неокантианства настолько, чтобы видеть логическую несоизмеримость между несколькими десятками серьезнейших работ и несколькими совершенно диалектическими статьями

Бердяева; в этих статьях росчерком пера путь современной научной философии идет насмарку — уж не для того ли, чтобы подставить вместо него шаткий путь богословского философствования, окончательно проваливши объективное значение философии Вл. Соловьева? С явной ворвавшейся апологетической ноткой подсаживает Бердяев гносеологический идеализм, как будто от этого, только от этого, зависит второе пришествие Христово: он производит впечатление человека, боящегося за реальность своего реализма; и мы боимся думать, что утверждение иррациональности религии у Бердяева рационалистично, только рационалистично. Рационализм был бы тут показателем чего угодно, только не религиозного радикализма.

Между тем именно в течениях мысли, связанных с именем Конта, в настоящее время поднимаются проблемы, дающие возможность действительного преодоления антиномии между теорией знания и религиозным гнозисом: пусть — в будущем.

То же радикальное устремление наблюдаем мы у Бердяева в отношении к искусству: искусство желает он ранее срока «прособорить», забывая, что готовых форм соборного творчества у нас нет; индивидуализм европейского искусства зависит от индивидуализации и дифференциации ремесленных форм художественного воплощения. Если бы Бердяев был художником, он понял бы, что то, что супилось тысячелетиями, не может быть выскоблено пером.

То же у Бердяева в отношении к общественности: указывая на теоретическую шаткость марксизма, он забывает, что даже Штаммлер признает правильность экономического материализма как метода: а метод есть прием научной обработки факта. Разрывая с марксизмом как с догматизмом, он не желает считаться с теми коррективами к Марксу, которые продиктованы сближением некоторых фракций теоретиков марксизма с неокантианством: неокантианство упрекает он в схоластике, и притом совершенно неосновательно. Бердяев не устанавливает многообразия возможных отношений к действительности, не устанавливает границ возможных методов, не разбирает основательно ни один метод; его диалектический рационализм бросает его во все стороны и вместе с тем никуда не прибивает до конца. Не до конца консерватор, не до конца радикал; ни направо, ни налево — ни туда, ни сюда; и *как будто* всюду: только *как будто; как будто* мистический реалист, а *как будто* и нет; *как будто* теократ, а *как будто* мирнообновленец; как *будто* говорит от лица нового религиозного сознания, а как *будто* и нет. Плетясь в мирное обновление, он недостаточно

консервативен, чтобы примириться с демократией; отрицая идею государства, собирается мирно реформировать эту идею. Словом, *левое уступление с правим уклонением.*

Дай Бог, чтобы и разбираемая статья была вовсе не реальна, а относилась к рубрике иллюзионистических путешествий в область *левых наклонов с правым уклоном* — словом, в сторону мистического анархизма, обидного в искусстве и вовсе не безобидного в политике. Если сегодня левый *наклон,* то, Бог даст, завтра уважаемый писатель подарит нас *правим уклоном,* и мы усмотрим в нем тогда *левое наклонение.*

Я вовсе не желаю умалять заслуг Бердяева как интересного мыслителя и талантливого публициста. Не хочу я заподазривать его прав на религиозное исповедничество. Я хочу подчеркнуть только тот факт, что форма этого исповедничества разбираемой статьи возмутительна Небрежность ли это в выражении своей мысли или глубокая истерика чувств — я не знаю; я только знаю, что когда говорят от лица религиозного сознания так, как «говорит» Бердяев, то слова *Бог, религия правда* окаменевают; не слова это, а истуканы, взывающие к тому, чтобы их сокрушить.

Но Бог — не камень, и религия — не идолопоклонство.

М. М. ТАРЕЕВ

Религия и общественность

I

Вопрос об отношении религии к общественности, о религиозном освящении общественных отношений, является для нашего времени самым «проклятым вопросом», наиболее приковывает к себе внимание литературных сил...

Я предполагаю остановить внимание читателя на научно-публицистических статьях Н. Бердяева. Этот автор заслуживает внимания. Ему трудно отказать в значительном литературном таланте. Он выгодно выделяется почтенной философской эрудицией. Особенно же его делает интересным — в том отношении, в котором мы теперь хотим его рассмотреть, — одна особенность его литературного характера — крайняя впечатлительность и отзывчивость. Пока он не выступает перед нами оригинальным мыслителем, но он чутко прислушивается к наличным течениям мысли, проницательно всматривается в существующие системы... Он как бы перевоплощается в того философа, публициста, художника, которого излагает... Его сочинения и статьи не составляют раскрытия одной системы, одного воззрения, но они отмечают путь его религиозно-философской эволюции, разные этапы в развитии его мысли. В общем это — путь от марксизма к христианству.

II

Остановимся на двух его книгах: 1) «Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900—1906)», 1907 г.; 2) «Новое религиозное сознание и общественность», 1907 г. Впрочем, и его прежняя книга «Субъективизм и инди-

видуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском», 1901 г., — очень интересный и поучительный опыт. Она представляет собой первый этап в его движении от догматического социализма... «Индивидуалистическое мировоззрение, — пишет Н. Бердяев, — покоится на радикально неверном предположении, на фикции абстрактной личности, вырванной из общества, из исторического процесса, отделенной от тех социальных сил, которые ее породили. Личность "индивидуалистического" мировоззрения совершенно пуста, так что мы, противники "индивидуализма", являемся настоящими сторонниками личности, прогрессивной индивидуальности. Ведь все стремления личности, все ее идеалы, все ее страстные позывы к борьбе и протесту взяты из общества... Личность и общество можно мыслить только как нечто единое и нераздельное... Священнейшие идеалы личности, все самое великое в жизни человека, для чего стоит жить, все это результат приспособления ко *всеобщему,* связи с *универсальным,* лежащим вне узких горизонтов индивида... *Индивидуализм* как философская доктрина окончательно устраняется современной философской мыслью, тяготеющей к *универсализму* во всех областях знания»... Выписанная страница должна быть отмечена как одна из точек, обозначающих направление, в котором эволюционирует мысль г. Бердяева. Из книги «Sub specie aeternitatis» мы рассмотрим три статьи, раскрывающие три точки зрения, с которых можно подходить к вопросу об отношении религии к общественности и на которые последовательно становится г. Бердяев: «Этическая проблема в свете философского идеализма», «Трагедия и обыденность» и «О новом религиозном сознании».

III

В статье «Этическая проблема в свете философского идеализма»... Бердяев решает этическую проблему на почве философского идеализма: «...нравственная проблема, проблема должного не может быть выведена из сущего, из эмпирического бытия... Абсолютный нравственный закон как должное противополагается всему эмпирическому миру как сущему... Кант дал не только формальное, гносеологическое обоснование этики, он дал гораздо больше. Все содержание этики можно построить, только опираясь на Канта. Кант признал абсолютную ценность за человеком... Основная идея этики есть идея *лично-*

сти, единственного носителя нравственного закона... В эмпирической действительности человек слишком часто не бывает *человеком,* тем человеком, которого мы считаем самоцелью и который должен быть свят. *Нравственная проблема есть прежде всего проблема отношения между эмпирическим* “*я*” *и* “*я*” *идеальным, духовным,* “*нормальным*”. Нравственность есть прежде всего внутреннее отношение человека к самому себе... Нравственность как отношение человека к человеку есть безусловное признание в каждом человеке его духовного “я” и безусловное уважение к его правам... Словом, идея личности и нравственная проблема... понятны только на почве спиритуализма. Человек имеет абсолютную ценность, потому что он вечный дух, и люди равноценны, потому что у них одна и га же духовная природа... Нравственно ценное в человеке определяется не одобрением или осуждением других людей, не пользой общества, вообще не внешним ему миром, а согласием с собственной внутренней правдой, *отношением* к собственному Богу».

Легко заметить, что теперь <г. Бердяев> стоит на точке зрения, значительно отличной от той, которую он защищал в книге «Субъективизм и индивидуализм в общественной науке»... Теперь он смотрит на нравственность индивидуалистически, отмечает в ней характер абсолютности, вскрывает в ней начало религиозное. Но ведь эта новая точка зрения ставит в новом свете вопрос об отношении нравственно абсолютной, религиозно-самоценной личности к обществу, т. е. вопрос об отношении религии к общественности. Как же на него отвечает г. Бердяев?

Он выдвигает две идеи: идею этического универсализма и идею исторического прогресса. Он рассуждает так.

Нравственное благо есть утверждение «я», самоосуществление, а это приводит к идее «нормального» развития личности. Не всякое утверждение и развитие собственной личности есть нравственное благо, а только то, которое ведет к совершенству, к идеальному духовному состоянию. С этической точки зрения, осуществление собственного «я» и достижение идеального совершенства есть понятия тождественные. Но трагизм нравственной проблемы заключается в том, что абсолютный идеал нравственного совершенства не может быть конкретно выражен в терминах опыта и эмпирически никогда не может быть вполне осуществим. К абсолютному идеалу человек лишь может приближаться и *должен* приближаться. Идея *нравственного развития* немыслима без идеи верховной *цели,* которая должна осуществляться этим развитием... Человеческая лич-

ность, своеобразная и индивидуальная, в своем стремлении к совершенству всегда тяготеет к одной и той же точке, к Верховному благу, в котором соединяются все ценности. Бесконечная сила и могущество, бесконечное познание, вечная красота и гармония—все это входит в осуществление и развитие «я»... Причем божество мыслится не как что-то чуждое и внешнее для человеческого «я», чему это «я» должно подчиниться, а как его собственный идеал окончательного совершенства» Исходная точка зрения этики может быть только индивидуалистической, нравственная проблема есть проблема индивидуализма, проблема *личности,* но индивидуализм нужно метафизически преодолеть и прийти к универсализму, вернее, индивидуализм и универсализм должны гармонически слиться в одном мировоззрении. Таким образом, г. Бердяев считает возможным разом исповедовать как последовательный этический индивидуализм, так и не менее последовательный этический универсализм. Личность, индивидуальность, с этической точки зрения, — все, но именно потому, что в ней мы мыслим универсальное духовное содержание... Человек чтит в другом человеке Бога...

Нравственное противоречие между должным и сущим, между человеческим «я», стремящимся к индивидуальному совершенству, и эмпирической действительностью разрешается двумя путями, которые в конце концов сходятся: путем *индивидуального* и путем *универсального* развития. Индивидуальная жажда совершенства, осуществления духовного «я», что и составляет сущность нравственной проблемы, утоляется беспредельным индивидуальным развитием, упирающимся в духовное бессмертие, и беспредельным универсальным развитием, т. е. прогрессом культуры. Этими двумя путями человек идет к Верховному благу» Прогресс, с философской и этической точек зрения, есть прежде всего освобождение человеческого «я» от внешних пут... Таким образом индивидуальная нравственная проблема превращается в проблему социальную. Общество, общественное развитие есть необходимое орудие нравственного развития человеческой личности. Личности принадлежит этический (не социологический) примат над обществом» Борьба за «социальность», т. е. за форму общественного сотрудничества, этически всегда подчинена борьбе за «гуманность», т. е. борьбе за человека.

Таков первый ответ г. Бердяева на вопрос об отношении религии к общественности. Следует решительно заявить, что в этом ответе много элементарной правды... Но можно ли примирить все выводы из социологического объяснения индивиду-

альности со всеми выводами этико-метафизической теории личности?.. Можно, оставаясь на почве того или другого воззрения, значительно более усилить это расхождение... И чтобы понять это, нам нужно обратиться к предисловию г. Струве к книге «Субъективизм и индивидуализм в общественной науке».

IV

В этом предисловии, заслуживающем самого серьезного внимания, г. Струве выставляет и остроумно обосновывает тезис: между областью теоретического сознания, или опыта, иначе сказать — областью бытия, которому соответствует категория необходимости, и областью практического, или действенного, сознания, иначе сказать — областью долженствования, которому соответствует категория свободы, — *между этими областями сознания гносеологически нет никакого ни примирения, ни перехода*...

Основной тезис г. Струве — решительный разрыв между объективной областью опыта и субъективной областью долженствования, иначе сказать — индивидуалистический абсолютизм этики, крайний этический субъективизм не в смысле позитивистического релятивизма, а в смысле мистически-трансцендентной основы этического сознания личности... Религиозное индивидуальное дело не как поделие по заказу, а как существенное выражение религиозного значения личности — религиозное индивидуальное дело, как бы ни был ничтожен человек для внешнего взгляда, имеет универсальное значение, так что нравственный миропорядок неизбежно создается самим человеком, религиозною личностью.

Струве не делает всех выводов, вытекающих из этического абсолютизма. Он ставит «мучительный» вопрос: как примирить стремление к абсолютной истине и красоте в себе с абсолютным постулатом равенства и равноценности людей? Во-первых, люди равноценны не как эмпирические и случайные «пучки восприятий», не как животные организмы, а как душевные субстанции, как формальные единицы рода «человек». Все содержание нашего «я» мы можем «отдумать», но его самого невозможно «отдумать», невозможно даже мысленно упразднить, и это мысленно неупразднимое формальное единства равно во всех людях. Из этого «равного» вытекает равноценность людей. Во-вторых, постулат индивидуальности требует в

известном смысле абсолютного неравенства, т. е. неоднородности людей: Высшее благо, воплощаясь в людях, должно создавать самобытные личности, которые, каждая на свой лад, выражали бы абсолютное добро... Если между миром опыта и миром творческого этического сознания существует самая резкая противоположность, так что от одного к другому нет никакого перехода, то это значит, что творческое этическое сознание не может выразиться в формах, доступных наблюдению и познанию, в объективных природно-исторических формах.

Вот этого-то Бердяев и не усвоил... Бердяев видит безмятежный мир между индивидуальным развитием и прогрессом культуры. Он, правда, находит возможным разом исповедовать как этический индивидуализм, так и не менее последовательный этический универсализм. Но это — притязание, которого он не оправдал.

В присоединенной к своей статье критике Ницше в заключение г. Бердяев пишет следующее: «Кант слишком по-старому толковал ту идею, что человеческая природа греховна и испорчена, и пришел к целому ряду ложных этических положений, в корне отрицающих *дионисовское* начало жизни. Прав он был только в том отношении, что считал нравственный закон законом воли, а не чувства. Но мы хотели бы освободить жизнь чувства, жизнь непосредственную. Чувственная природа сама по себе не зло, она этически нейтральна, она становится злом только тогда, когда препятствует развитию *личности,* когда затемняет высшее самосознание и самоосуществление». Не кажется, чтобы автор отдавал себе ясный отчет в словах, которые у него вылились под влиянием Ницше. Чувственная природа сама по себе этически нейтральна—эта мысль, ясно осознанная, чревата широкими выводами, которых не делает автор. И самую мысль эту нужно было бы выразить более широко: не только чувственная природа, но и история в своей закономерности, в общественных формах — этически нейтральна. К той же теме г. Бердяев подходит — под влиянием Шестова — в статье «Трагедия и обыденность», к которой мы теперь и обратимся.

V

Трагедия — по словам г. Бердяева — начинается там, где отрывается индивидуальная человеческая судьба от судьбы всего мира... *Провал в том месте, в котором сплетаются индивиду-*

альное и универсальное, — вот сущность трагедии, «Я», индивидуальное живое человеческое существо, гибну, умираю, «я», существо с беспредельными запросами, претендующее на вечность, на безмерную силу, на окончательное совершенство для себя; а меня утешают тем, что есть «добро», которому мы все должны служить, что есть «прогресс», который уготовляет лучшее, более радостное, более совершенное существование будущим поколениям, что есть «наука», которая дает общеобязательное знание законов природы, той самой природы, которая меня так безжалостно давит... Но если каждое индивидуальное человеческое существо не будет вечно жить, не будут уготовлены ему высочайшая радость, сила и совершенство, то да будет проклята грядущая радость, сила и совершенство безличного мира — будущего человечества. Это — проблема индивидуальности, основная проблема человеческой жизни, корень всех религий, проблема теодицеи... Все наше философское и моральное миросозерцание должно быть перестроено так, чтобы в центре был вопрос об индивидуальной человеческой судьбе, чтобы интимная наша трагедия была основным движущим интересом. Пора стать на точку зрения *трансцендентного индивидуализма,* единственной философии трагедии, а не обыденности, и переоценить согласно с этим все моральные ценности. Утвердить *мир* и его *ценности,* осуществить полноту и совершенство универсального бытия можно, только утверждая трансцендентную индивидуальность, выполняя *свое* индивидуальное предназначение в мире... Опыт трагедии есть главный, основной материал для моральной философии — только посчитавшись с трагедией, можно построить этику... Этика возможна лишь как часть философии трагедии, и источником ее должен быть не разум, а опыт. Область нравственности внеразумна и не имеет закономерности, проблема добра и зла — иррациональная проблема...

Так пишет г. Бердяев в статье «Трагедия и обыденность». Бросается в глаза, насколько разнится точка зрения этой статьи от тех, на которых он стоял раньше... Но возникает вопрос: каково же отношение религиозно-этической абсолютности к общественности? Здесь он подходит к решению религиозно-общественной проблемы по принципу разнородности сфер лично-религиозной и условно-общественной. Нравственность, и именно религиозная нравственность, религиозная абсолютность, есть принцип личной жизни, а «человеческие отношения» может регулировать *право.* Со странной непоследовательностью он заявляет, что «право тоже божественно и трансцендентно по

своей природе». Но если право божественно и трансцендентно, то оно не отличается от религии — морали, и, следовательно, религия — мораль должны дать нормы для общественной жизни, должны освятить ее формы.

И в этом отношении нам интересно проследить дальнейшую эволюцию религиозно-этических воззрений г. Бердяева.

VI

В статье «О новом религиозном сознании» г. Бердяев стоит под влиянием Д. С. Мережковского.

В душе *нового* человека, пишет г. Бердяев, перекрещиваются наслоения разных великих эпох: язычество и христианство, древний бог Пан и новый Бог, умерший на кресте, греческая красота и средневековый романтизм, Дионис, в котором образ бога языческого сливается с образом Бога христианского, и возрождение — рождение человека новой истории и жажда нового грядущего возрождения. Новая душа раздваивается, усложняется до последнего предела, идет к какому-то кризису, желанному и страшному. Воскресают в нас боги и Бог. И мы живем не только в эпоху упадка и измельчания культуры, в безбожную эпоху малых дел на равнине, но и в захватывающую по своему всемирному значению и интересу эпоху зачинающегося нового религиозного возрождения, загорающегося *нового религиозного сознания.* Характерная, существенная особенность *нашего* нового возрождения, что оно двойное, двойственное: возрождается, воскресает Бог христианский, и боги языческие возрождаются, воскресают. Мы переживаем не только христианский ренессанс, но и ренессанс языческий. Мы зачарованы не только Голгофой, но и Олимпом, зовет и привлекает нас не только Бог страдающий, умерший на кресте, но и бог Пан, бог стихии земной, бог сладострастной жизни, и древняя богиня Афродита, богиня пластической красоты и земной любви.

Голгофа — продолжает г. Бердяев развивать свою мысль — легла черной тенью на человеческую историю, смерть Христа зачаровала человечество, а воскресение Его не было понято или было понято неполно. Историческое христианство вместило только отрицательную, аскетическую половину религии Христа, поняло небо как отрицание земли, дух как отрицание плоти, а бездна на полюсе противоположном была отвергнута как дьявольское искушение. Дуализм неба и земли, духа и плоти

отравил жизнь, превратил мир в сплошную греховность. А жизнь мира шла своим обычным путем, оправдывалась святостью нехристианскою. Жизнь пола, жизнь общественная, вся прелесть мировой культуры, искусство и наука оказались на полюсе, противоположном религиозному сознанию исторического христианства. И вот загорается новое религиозное сознание, которое уже не может вынести этого разрыва, этого дуализма, жаждет религиозного освящения жизни, освящения всемирной культуры, новой святой любви, святой общественности, святой «плоти», преображенной «земли». Новое религиозное сознание возвращается к глубоким истокам всякой религии, к преодолению смерти в вечном, полном, свободном бытии личности и преодолению Голгофы в Воскресении. Христианский ренессанс начнется, когда (говоря словами Мережковского) «кончится отрицание, умирание, умерщвление, начнется утверждение, оживание, воскрешение. От первого — скорбящего, темного, тайного Лика Господня христианство обратится ко второму — радостному, светлому, славному. Этот-то величайший *космический* переворот и совершается ныне почти неосязаемо, нечувствительно, как и всегда совершаются подобные космические перевороты».

В это воззрение, общее у г. Бердяева с г. Мережковским, первый вносит две поправки, существенно важные. Мережковский, по признанию Бердяева, необыкновенно остро поставил проблему отношения между духом и плотью, решает ее блестящим толкованием евангельских текстов, художественной интуицией и мистическим предчувствием будущей религиозной культуры. Судьбы нового религиозного движения связаны с радикальным решением основной, новой темы об отношении религии к «плоти», к «земле», о религиозном освящении культуры, общественности, половой любви, радости жизни. Но Мережковский смотрит на проблему отношения духа к плоти исключительно с психологически-исторической точки зрения, а не с философско-мистической. Он решительный противник спиритуалистической метафизики, борьба со спиритуализмом исторического христианства — основной мотив его. Тут огромная заслуга Мережковского, по мнению Бердяева, может сплестись с огромным недоразумением, если не подвергнуть эту проблему философскому рассмотрению. Дело в том, что религиозная проблема отношения «духа» и «плоти» совершенно не совпадает с философской проблемой отношения духа и материи, души и тела, физического и психического, хотя с ней соприкасается «Плоть», о которой говорит Мережковский, есть

символическое понятие, она олицетворяет собой и землю вообще, и всю культуру и общественность («тело» человечества), и всякую чувственность, и половую любовь. В «плоти» этой слишком мало того, что мы в философии называем «материей», явлением физическим в противоположность психическому, в ней слишком много того, что в философии называют «духом», явлением психическим в противоположность физическому. «Плоть» не определяется физическими свойствами и химическим составом, «земля» эта не состоит из геологических пластов. Пространственность и временность эмпирического мира не есть обязательное условие бытия этой «плоти» и непроницаемость не есть такое же роковое ее свойство, как давящей нас «материи». «Плоть» не есть также феномен, явление в противоположность «духу» — ноумену, сущности, в ней есть что-то ноуменальное, метафизически изначальное. С другой стороны, г. Бердяев настаивает на идее личности. Не дух или плоть, говорит он, должны быть утверждены, а *личность* в полноте и своеобразии своего бытия, трансцендентная индивидуальность, которая есть «воплощенный дух» и «духовная плоть». Идее личности должно принадлежать центральное место в новом религиозном сознании — только в связи с этой идеей многое может решиться. Мережковский должен был бы чувствовать огромное значение религиозного понимания личности, но он почти не раскрывает религиозной идеи о безусловном значении человеческого лица, плохо понимает личность, мистически ее недостаточно ощущает. Ведь сам Бог воплотился в форме личности и заповедал утвердить личность для вечности, признал безмерную ценность индивидуальности...

Такова новая мысль г. Бердяева, такова третья фаза в эволюции его религиозной философии, не считая первой, безрелигиозной, ступени его социологических воззрений. Несмотря на указанные поправки, очень важные в некоторых отношениях, с существенной стороны его новая мысль есть мысль о религиозном освящении общественности. И мы ставим вопрос, как же теперь г. Бердяеву представляется конкретное отношение лично-религиозной абсолютности к условным формам общественности. Давнее представление, что общество есть все для личности, теперь оказывается даже невозможным, немыслимым. Но и первоначальная мысль о естественном совпадении последовательного индивидуализма с последовательным универсализмом, впоследствии отвергнутая по тем мотивам, что в ней идея формального добра подавляла идею свободной индивидуальности, тогда как идея личности удерживается и в последней фазе

религиозно-общественного воззрения, — и эта мысль теперь неприемлема. Далее, теория разнородности сфер лично-религиозной и правовой, едва померещившаяся г. Бердяеву на индивидуалистической ступени его религиозной философии и тогда же им отвергнутая под именем теории «двойной бухгалтерии», не возобновляется им и теперь, хотя она, надлежаще оцененная, могла бы ему до конца сослужить великую службы в решении религиозно-общественной проблемы. Но, принимая, с одной стороны, окончательно мысль о религиозном освящении общественности и, с другой стороны, отвергая столь же решительно теорию «двойной бухгалтерии», г. Бердяев вместе со своими единомышленниками всяких оттенков становится пред роковой и безвыходной дилеммой двух путей, не ведущих в один Рим, — пути религиозно-общественного абсолютизма или пути религиозного анархизма. Первый путь ведет к признанию религиозной святыни за данными формами общественности, к признанию религиозной абсолютности за самой идеей исторической формы, в частности за идеей власти. Предполагается, что условно-общественная форма достигает религиозной святости, приближаясь к своему естественному пределу, к предельному совершенству: отсюда общественная власть должна быть безграничной, семья в данной форме неразрывной, собственность абсолютно неотъемлемой, сословные грани безусловно непереступаемыми и пр. Второй путь, напротив, ведет к отвержению всякой формы как таковой, к отметанию власти, *всякой* власти, семьи, *всякой* семейной формы и т. д. И это по тому мотиву, что религиозно-личная абсолютность невыразима ни в какой форме и, следовательно, противится всякой форме. Эти оба пути одинаково не дают последнего решения религиозно-общественного вопроса, последнего синтеза религии и социальной действительности: условные общественные формы остаются не примиренными с религией, не освященными религиозно, не преодолеваются религиозно, потому что в одном случае они язычески обожествляются, так что сама религия занимает служебное по отношению к ним положение, а в другом случае они просто отметаются и, следовательно, изолируются от религии, так что возобновляется древний путь аскетического бегства из мира. И поэтому-то на том и другом пути неизбежно пессимистическое отношение к действительности. Г. Бердяев порицательно судит о первом пути и довольно решительно становится на второй путь.

Свои суждения о первом пути г. Бердяев высказывает отчасти по поводу Мережковского. По его словам, ничем так не по-

вредил Мережковский себе и великому делу религиозного возрождения России, как фальшивыми нотами в вопросе о государстве и общественности. Он явно сбился с пути, когда одно время начал реставрировать старое славянофильское учение о государстве, когда пробовал говорить о мистичности власти, когда пытался оживить исторический труп. Мережковский не осознал сразу того, что теперь, по-видимому, начинает осознавать, — что государство, царство, есть одно из искушений дьявольских, что всякая власть земная, всякий князь мира этого не от Бога, а от лукавого, что новая общественность должна быть утверждена не в насильственном союзе государственном, а в свободном религиозном союзе, что нет места насилию там, где провозглашено царство любви. Чувство личности, столь важное для нового религиозного сознания, он не сумел перенести в политику. С ним повторилась та же история, что и с Достоевским, который дал в «Великом инквизиторе» самое глубокое и страстное, единственное в мировой литературе обоснование анархизма на религиозной почве, а наряду с этим защищал самые старые и банальные государственные идеи. И Вл. Соловьев так до конца и не понял, что идея вселенской теократии, царства Божьего не только на небе, но и на земле, несоединима с признанием власти земной, с насильственной государственностью. Нужно выбирать: идти за Христом, отвергнувшим искушения царствами земными во имя безмерной свободы и свободной любви, или за тем, кто Его искушал в пустыне. А Мережковского долго соблазняла imperium romanum, идея мистической монархии и величие кесаря, которому он готов был предоставить часть того, что есть Божье. Он поклоняется Наполеону, сверхчеловеку-богу, и обнаруживается в этом, что влияние Ницше еще не исчезло в нем. В Петре, величайшем из царей, он видит пример монарха мистического, выполняющего религиозное назначение, вместо того чтобы видеть в нем просто гения, всегда призванного свыше для направления судеб истории.

Общественность, по словам г. Бердяева, может быть утверждена не на началах государственных, отношениях властвования, а на новых и вечных мистически-свободных началах Великой, религиозной «государственной» идеи, которую одно время искал Мережковский, уже не может быть, времена подобных призраков и соблазнов миновали, но есть иная великая, религиозная идея безвластия, безгосударственности, нового теократического церковного союза, свободно-любовного, подчиняющего личность лишь воле Бога и на земле, в отрица-

нии всякого старого, насильственно-христианского союза, подчинившего личность *безбожной воле земной*.

Подобным образом г. Бердяев относится отрицательно и к семейному союзу. Нужен, говорит он, бунт не только против лжехристианского аскетизма, но и против союза семейного, насильственного, всегда безрелигиозного (?) и вечным целям любви противоположного. Ведь семья — союз земного благоустройства, союз родовой, а не индивидуальный. Христос, по мнению г. Бердяева, учил не бесконечному размножению, продолжающему несовершенство и смерть, а вечной жизни и совершенству личности, индивидуальности. Половая, брачная любовь должна быть таинством, но именно потому должна быть, говорит Бердяев, объявлена война всякой идее брака семейного. Новые религиозные люди, люди будущей религии свободы, должны покончить с семейным морализмом, бросить вызов государственно-семейным союзам благоустройства и отдаться революционно-мистическим настроениям, в которых проблема пола и любви ставится и решается религиозно, а не позитивно, социально, морально. Но в чем же, по мнению г. Бердяева, грех семьи? Почему он поднимает на нее такое гонение? Пол, говорит он, трансцендентен, любовь имеет смысл метафизический. Но пол ненормален, как бы испорчен, любовь трагична. Ужас не в том, что половая страсть греховна, а в том, что полнота и вечность индивидуальности в мире эмпирическом ею не достигается, что индивидуальность дробится, что жизнь пола ведет к деторождению и мое недостигнутое стремление к совершенству передается потомству, обреченному страдать той же мукой.

Деторождение, по взгляду г. Бердяева, есть зло. И это, конечно, потому, что самая жизнь, земная жизнь, есть зло? Да, говорит Бердяев, наша плоть, плоть нашего мира, испорчена, дефектна, ненормальна: не потому, что плоть греховна в своей сущности, является началом злым и должна быть умервщлена, а потому, что она умирает, тлеет, болеет и страдает, она не вечная и не свободная и должна преобразоваться, воскреснуть... Итак, вот откуда бьет источник «неохристианского» отрицания «государственно-семейных» союзов благоустройства: это грубо пессимистическое по отвлеченно-метафизическим основаниям воззрение на жизнь, на земную жизнь с ее рождением и смертью, радостями и страданием, условным общежитием. И здесь, если угодно, последняя слабость всей этой «религиозной философии»: с таким отвлеченным пессимизмом не стоит даже считаться. То правда, что и Церковь учит о первородном грехе,

не только простирающемся на все человечество, но и вызывающем даже воздыхание твари. Но дело в том, что церковное учение о грехе с метафизической стороны имеет свой эквивалент в учении о благодати, о благодатном спасении мира, но оно нисколько не определяет нашего сознательного отношения к формам жизни как к таковым. Не забываем того, что христианин с первородным грехом встречается в виде нечистой страстности, примешивающейся к естественным формам жизни. С нею он должен бороться, очищать от нее естественные формы жизни. Но отвергать эту примесь не значит отвергать самые формы жизни. Говоря иначе, христианское воззрение на первородный грех имеет два разветвления: оно полагает, во-первых, скрытую метафизическую порчу жизни, которую исправляет таинственными путями благодать, и выплывающую на поверхность сознания нравственную порчу, с которою должно бороться сознательное усилие человека. Но между этими двумя разветвлениями, одним — глубоким метафизическим и другим — поверхностным моральным, проходит естественная жизнь с ее законными, «изначальными», формами, которая не затрагивается именно в существе своих относительных форм ни тем, ни другим руслом греха. Относить грех к самой естественной жизни, считать грехом, например, самое деторождение и ради этого отвергать семью и, далее, государство — будет не в духе христианско-церковного учения, а в духе гностических сект, осужденных церковью. Это все азбучные истины.

VII

Теперь мы переходим к последней книге г. Бердяева «Новое религиозное сознание и общественность». В общем эта книга развивает точку зрения последней из рассмотренных нами статей, входящих в сборник «Sub specie aeternitatis» — «О новом религиозном сознании», но при ближайшем анализе мы в ней подметим два лейтмотива: кроме этой точки зрения в ней пробивается «теория двойной бухгалтерии», как выразился раньше сам г. Бердяев, или теория разнородности сфер лично-религиозной и условно-общественной, как мы предпочли бы выразиться. Эти два потока идут в книге не сливаясь, не впадая в одно русло высшего синтеза, и их сопоставление приводит к наиболее любопытным результатам, давая критику в руки неотразимое оружие. Все же сказанное нами доселе о разных фазах в религиозно-философской эволюции г. Бердяева помогает

нам разобраться в его последней книге. Проанализируем сначала предисловие к книге.

Самую коренную причину современной потери смысла жизни, этой смерти религии, нужно — пишет автор рецензируемой книги — искать в *дуализме* старого религиозного сознания, в разрыве между религией и земной судьбой человечества. В исторической судьбе христианства есть что-то странное и таинственное. Вся человеческая жизнь, человеческая общественность и культура, вся «плоть» этого мира, вся мировая история остались как бы вне христианства, остались антихристианскими, религией не освященными. Победа христианства в истории была не столько победой христианства над этим миром, сколько приспособлением к этому миру, победой этого мира над христианством. Языческое государство, языческая семья, языческие наука и искусство торжествовали в истории, и церковь противоестественно соединялась со всякой мирской силой, когда потухал огонь костров, на которых сжигались мировая культура и свобода. Не оказалось христианского пути истории, христианского решения проблем общественности и культуры. Христианство торжествовало лишь как индивидуальное религиозное настроение, лишь как путь индивидуального спасения и в очищенном, бескомпромиссном своем виде создавало идеал аскетической, монашеской, уединенной от мира святости. Что такое святость, соединенная с миром, утверждающая мировую историю, мировую культуру, творящая общественность, историческое христианство не знает, никакого пути не указывает. Все земное признавалось лишь слабостью, лишь уступкой греховной человеческой природе. Евангелие было признано для земли несбыточной утопией. Всякое обращение исторического христианства к земле, к мирской культуре, к государству было отвратительным компромиссом, падением, предательством или жестокостью. Многому хорошему научило христианство о смерти и индивидуальном спасении, но ничему почти хорошему не научило о жизни и о спасении мира в земной истории. В сущности, старое религиозное сознание отрицает смысл всемирной истории, признает всю культуру недоразумением, не понимает предназначения земной плоти. Сама земля для исторического христианства есть соблазн, ни для чего не нужный. И вся наша надежда на религиозное возрождение, на возвращение к нам сознания смысла вещей основана на том, что религия обратится к земной судьбе человечества, осмыслит и освятит великую культуру, обратит нас к творческому созиданию будущей праведной общественности. Религия должна сделать-

ся светской, чтобы мир сделался духовным; не функцией жизни она должна быть, а самой жизнью, всепроникающим духом жизни. Неудача исторического христианства была в невозможности для него подчинить себе все стороны жизни...

С первого взгляда на этой страничке из книги г. Бердяева все ясно: нужно христианской религии освятить мировую историю, мировую культуру, семейно-государственную общественность. Но не так просто представляется дело тому, кто знаком с прежними статьями г. Бердяева. В самом деле, если г. Бердяев утверждал прежде, что Христос в самой идее государственности видел дьявольское искушение, что Он ничем не оправдал семейного союза, то была ли только виною и неудачей исторического христианства невозможность для него подчинить себе все стороны жизни? Не входило ли это, скорее, в самую сущность христианства? Возможен ли, по существу, христианский путь истории, христианское решение проблем общественности и культуры? И затем, ведь нельзя сказать, чтобы все «историческое христианство» вмещалось в нормы аскетической, монашеской, уединенной от мира святости, ведь вполне очевидно, что «историческое христианство» стремилось освятить историю и общественность. вспомните хотя бы средневековое католичество: что же в таком случае означает неохристианское стремление освятить историю и общественность и как оно относится к средневековым церковным идеалам? На этот вопрос далее г. Бердяев и отвечает.

Христос, по его словам, пришел спасти личность от смерти, утвердить ее бытие в вечности и потому отверг род, дробление во времени с постоянной сменой рождения и смерти. Христианство в истории поняло и приняло истину о личном спасении на небе, но не сделало отсюда никаких выводов для земли. На земле по-прежнему торжествовало родовое, натуральное начало, и христианство все это оправдывало. Христианское государство, христианская семья, весь христианский быт — безлично-родовой, и только отдельные праведники побеждали род, но путем аскезы, ухода от мира. В монашеско-аскетическом отрицании рода и рождения проявляется не личная жизнь, а безличная смерть. Для мира, для земли, для жизни историческое христианство предоставляет быт языческий, языческую общественность, полное торжество общественного рода, личности же вместо жизни — смерть как путь спасения. Религия же будущего, продолжает г. Бердяев, противопоставит родовому государству — соединение личностей в сверхприродном человечестве, т. е. Богочеловечестве, родовой семье — соединение личностей

в сверхприродной любви, которая состоит не в альтруизме, не в филантропии, не в смиренном служении долгу относительно ближнего, а в мистическом влечении, открывающем безмерное религиозное значение пола. Новое отвержение рода будет не старым аскетизмом, воздержанием от жизни, как это было в историческом христианстве, а утверждением сверхприродной любви, сверхприродного соединения людей. Судьба религии зависит от того, возможно ли личное, свободное от естественной необходимости и естественной смерти утверждение плоти, возможна ли новая любовь в мире...

Вся речь автора несколько туманна, а кончается она непроницаемым туманным пятном — подозрительным словом о какой-то любви нерождающих. Итак, отвергается церковное освящение естественного государства и естественной любви, отвергается аскетическое отрицание рода и рождения, отвергается любовь альтруистическая, филантропическая, любовь морального долга, и все упования возлагаются на сверхприродную любовь нерождающих. Если бы г. Бердяев после этого предисловия в своей книге не забыл на протяжении всех глав, кроме одной, об этой своей таинственной любви нерождающих, то его книгу можно было бы смело закрыть с первой страницы. Но благодаря его забывчивости, все главы его книги, кроме одной*, написаны общечеловеческим языком и сохраняют общечеловеческий интерес. К ним мы теперь и обратимся. Впрочем, первую главу «Великий инквизитор», в которой автор растянуто и как-то особенно вяло и крайне неинтересно анализирует известную «легенду» Достоевского, мы опустим и перейдем ко второй главе «Государство».

VIII

В вопросе о государстве в религиозном отношении могут быть две точки зрения: или религиозные идеалы непосредственно прилагаются к государственному строю, религия выставляется критерием для суждения о государственной форме, или же государство считается нейтральным в религиозном отношении, причисляется к категории иного порядка, чем религия. В первом случае неизбежна дилемма — или религиозно утверждать государство, или религиозно отрицать его. Г. Бердяев в первой половине своего рассуждения о государстве держится

* Или трех последних.

первой точки зрения на государство, и именно религиозно-отрицательной, а во второй половине — другой точки зрения. Вторая точка зрения, которую отстаивает рецензент, есть лучшая критика для первой, так что рецензент может ограничиться простым изложением обеих частей рассуждения г. Бердяева.

По словам г. Бердяева, Христос в известных словах о Божием и кесаревом осудил все «кесарево», так как уж, конечно, для Христа только «Божье» было хорошо и все должно быть только «Божье» *. В непонятных словах, эксплуатируемых для низких целей, Христос произнес свое отречение от римского государства, признал его безбожным, Богу ненужным **, но облек этот отрицательный суд в форму, которая не давала возможности фарисеям погубить Его, так как час Его еще не настал. В словах Христа, в Его разделении на «Божье» и «кесарево» ска-

---

* Это не что иное, как философская софистика, в основе которой лежит экзегетическая наивность. Уж если автор берется рассуждать о Христе, он обязан знать Евангелие. И странно, что принципиальную опору для своего исследования г. Бердяев нашел в «легенде» Достоевского: гораздо лучше он сделал бы, если бы обратился к самому Евангелию. А Евангелие «на мирскую жизнь смотрит двояко — с естественной точки зрения и в отношении ее к вечной жизни. В естественном отношении физическая и мирская жизнь составляет область воли Божьей, как эта последняя проявляется в законах природы. С этой стороны она есть благо, но это благо внешнее, душевное, которое входит в сердце извне и не имеет нравственных свойств, не подлежит этической оценке. Здесь нет ничего нечистого, но ничего нет и святого. Этический облик естественная жизнь получает лишь с того момента, как она вступает в отношение к вечной жизни, к духовному благу. В отношение же к духовному благу мирская жизнь становится не сама по себе, а через посредство человеческого сердца, которое является единственною ареною столкновения их... Евангельский Бог имеет два аспекта, являясь и Богом природных даров, естественного промысла, и Богом любви, требующей самоотречения, но Евангелие не знает дуализма. Вот эта грань между двумя аспектами христианского Бога и дуализмом отмечает путь, по которому идет проблема евангельского аскетизма. Всего рельефнее представляется этот евангельский принцип в отношении к семье, государству и народности». См.: *Проф. М. М. Тареев*. Основы христианства, т. II, с. 258 и сл.

** Но ведь «Христу не нужны барометры и пароходы (вся область науки и промышленности). Ему не нужна и вся плоть. Ему нужна только чистая духовность божественной жизни» («Основы христианства», т. IV, с. 329—407). Значит ли это, что с христианской точки зрения нужно отвергать науку, искусство, промышленный прогресс?..

зался дуализм нового христианского сознания и старого языческого государства. Человеческая ограниченность возвела этот дуализм в закон, христианство в истории, вместо того чтобы преодолеть дуализм, «кесареву» общественность превратить в «Божью» *, подчинилось «кесарю», отреклось от «Божьего» на земле... Евангельские источники для определения отношения Христа к государству нужно искать не там, где обычно искали их с целями предвзятыми, с тайным желанием оправдать зло. Христос навеки определил свое отношение к государству, дал оружие для религиозного суда над государством, отвергнув третье искушение дьявола в пустыне, искушение *царствами* этого мира **. Достоевский, только Достоевский в «Великом инквизиторе» понял, как никто и никогда еще не понимал, что государство, царство, меч кесаря есть одно из искушений дьявола, отвергнутых Христом... Слишком известно чисто языческое происхождение государства. Государства основывались на диком порабощении и диком насилии одного племени над другим ***. Царь Ассаргадон или Навуходоносор — вот земной предел обоготворения государственной власти, превращения ограниченного человеческого существа в бога. Языческая Римская империя в культурной и всемирной форме утвердила идею государственного абсолютизма и обоготворила своих кесарей... **** Искушением всемирного соединения в государстве и обоготворением земного царства соблазнилось католичество, взявшее у Рима меч кесаря и создавшее папоцезаризм — ложную теократию. Римский дух, соблазнивший католичество, переходит во «второй Рим» — Византию, где идея абсолютного государства и абсолютной божественной царской власти нахо-

---

* Это было бы односторонностью (аскетическою), но не высшим и последним синтезом, который возможен лишь с признанием разнородности этих сфер.

** Это неверно. В предложении искусителя указывалась власть «не в смысле *императорской* короны с *придворным* блеском, не в смысле государственного начала, как оно применяется для своих целей, а в смысле известного принципа, которым определяется отношение греховного мира к господству истины и добра: в искушении предлагалось применить внешнюю власть к делу религии, к делу спасения человека»... («Основы христианства», т. III, с. 278—279).

*** В этике и социологии генетическое объяснение — одно дело, а оценка — совершенно иное.

**** Обоготворение государства это есть, собственно, дело язычества, в христианстве даже немыслимое. Для христианства характерным является прежде всего грех католичества.

дит себе приют и благодарную почву, порождает цезарепапизм, обратную лжетеократию. Из «второго Рима» идея эта, древнеязыческая идея ассирийского государственного абсолютизма, перешла в «третий Рим» — Россию и тут развернулась с небывалой для новых времен силой, кощунственно соединившись с православием...

Таковы религиозно-отрицательные суждения г. Бердяева о государстве. Эти суждения, как ни слабо и неустойчиво они изложены, необходимо иметь в виду всем сторонникам религиозного воззрения на общественность, хотя бы они принадлежали к типу Леонтьева и Каткова. С первого взгляда им кажется, что вся беда в религиозно-нейтральной концепции общественной жизни. Между тем при более или менее внимательном рассмотрении вопроса нетрудно видеть, что религиозно-нейтральная концепция государственно-семейной жизни не представляет опасности ни для религии, ни для государственно-семейной жизни: та и другая по существу разнородны и потому подлежат каждая своим особым законам. Конечно, полной изолированности быть не может и не должно быть, поскольку каждый верующий есть в то же время член государственно-семейных союзов, которые под влиянием христианства неизбежно морализуются. Остается полный простор и для благодатного воздействия церкви на эти союзы. При всем том эти союзы в существе своем, в условности своих собственных задач и в закономерности своего процветания являются «изначальными», дохристианскими, не могут определяться трансцендентными указаниями христианской, абсолютной, религии, т. е. религиозно-нейтральны. Напротив, религиозное воззрение на общественность таит в себе двойную опасность. Здесь неизбежны, как мы видели, два пути: путь религиозно-общественного абсолютизма или путь религиозного анархизма. Теперь мы хотим указать на то, что каждая из этих крайностей заключает в себе много поучительного для сторонников другой крайности. Дело в том, что каждая из них, как бы слабо ни обосновывалась, оказывается неопровержимой для защитников другой крайности. Так, сторонники мистического анархизма бессильны в борьбе с религиозно-общественным абсолютизмом, но, с другой стороны, и представители последнего беспомощны перед логикой религиозного анархизма. Кто достаточно поразмыслит над этим обстоятельством, тот поймет все выгоды религиозно-нейтральной концепции общественности, не говоря уже о том, что это есть подлинно евангельское воззрение на общественность. На эту точку зрения становится сам г. Бердяев во второй поло-

вине своего рассуждения о государстве — сначала нерешительно, затем более решительно, хотя до конца своего рассуждения г. Бердяев не дает себе ясного отчета в своих словах.

Я называю — так пишет г. Бердяев во второй половине своего трактата — злым и безбожным государственное начало, которое в государственной воле и присущей ей власти видит высшее воплощение добра на земле, второго Бога *. Зла и безбожна не просто всякая государственность в смысле организации общественного порядка и системы управления **, а государство абсолютное и отвлеченное, т. е. *суверенное,* себе присваивающее полноту власти, ничем высшим не желающее себя ограничить и ничему высшему себя подчинить. *Суверенная, неограниченная и самодовлеющая государственность* во всех ее исторических формах, прошлых и будущих, есть результат обоготворения воли человеческой, одного, многих или всех, подмена абсолютной божественной воли относительной волей человеческой, есть религия человеческого, субъективно-условного, поставленная на место религии божеского, объективно-безусловного...

Если бы г. Бердяев начал свое обсуждение религиозно-общественного вопроса с этой религиозно-нейтральной концепции государства, то ему бы пришлось существенно переделать первую половину трактата. Впрочем, и во второй половине он выставляет религиозно-нейтральную сторону государственной формы как бы вынужденно, под давлением неумолимой логики фактов, не придавая свой мысли всей широты цельного мировоззрения.

IX

Применение религиозно-нейтральной точки зрения к критике социализма дает самые лучшие страницы в книге г. Бердяева. Здесь автор раскрывает и почти последовательно проводит ту мысль, что социализм как религия заслуживает абсолютного отвержения, есть абсолютная неправда, но реальный социализм заключает в себе относительную правду. Для меня эти страницы интересны в методологическом отношении как примерное применение религиозно-нейтральной точки зрения к

---

* С этим вполне можно согласиться, но кого этим поразишь? Только таких фанатиков, как Гоббс, Фейербах, Леонтьев...

** Совершенно верно!

обсуждению явлений общественной жизни. Для читателей «Богословского вестника» должно представить значительный интерес и самое содержание этих страниц книги г. Бердяева как выдающаяся критика социализма.

Есть два типа социализма — пишет г. Бердяев — две в нем стихии, очень различные, и в социал-демократии как явлении двойственном эти два типа соединены и должны быть расчленены философским анализом. Есть социализм нейтральный, организующий питание человечества, целесообразную экономическую жизнь, решающий проблему хлеба насущного, не претендующий заменить хлеб небесный хлебом земным. Этот тип социализма имеет огромное значение в жизни современного человечества и будет играть большую роль в грядущей истории, но в конечном, религиозном смысле он нейтрален, он только расчищает почву, на которой могут произрасти самые различные цветы. Социализм этот не претендует быть вероучением, не заменяет религии, он действует в социальной среде, которая будет ареной битвы противоположных религиозных начал, но сам по себе не есть еще ни одно из этих начал. Образование нейтральной социальной среды, накопление в ней богатств и нарастание социальной справедливости есть исход из природного, звериного состояния, есть очеловечение человечества. То, что можно назвать нейтральным социализмом, есть человеческая правда, не превратившаяся еще ни в сверхчеловеческое добро, ни в сверхчеловеческое зло. Этот человеческий процесс, это преодоление первобытного зверства и первобытной власти природы заключает в себе божественную правду, первоначальную, исходную правду, и над ним есть благословение Бога Отца.

Напротив, социалистическая религия не есть организация экономической жизни, удовлетворение экономических потребностей человечества, не есть установление экономической целесообразности, не есть уменьшение рабочего дня или увеличение заработной платы, это целое вероучение, решение вопроса о смысле жизни, о цели истории, это проповедь социалистической морали, социалистической философии, социалистической науки, социалистического искусства, это подчинение всех сторон жизни хлебу насущному, это замена хлеба небесного хлебом земным, искушение превращением камней в хлебы. В социализме как религии происходит замена былых религий, решаются по-своему все вопросы религиозного сознания, появляется уже не человеческая правда, не о нейтральной среде, из которой вырастают противоположные религиозные начала,

идет в нем речь: в нем является уже что-то сверхчеловеческое, последнее, религиозно-тревожное, религиозно-небезразличное. Появляется социалистически-религиозный пафос, и в нем чувствуется уже начало сверхисторическое, начало атеистическое, пафос этот связан с обоготворением грядущего человечества, с человеческим самоутверждением, и есть в нем страшная жажда устроить этот мир не только помимо Бога, но и против Него.

Социал-демократия, обоснованная марксизмом, есть самая совершенная и законченная форма социализма, и именно социализма религиозного. Марксистский социализм особенно настаивает на том, что существует социалистическое жизнепонимание и жизнеощущение, что социалистический мир есть мир преображенный, что социалистическое общество есть начало уже сверхисторического процесса, что человек, социалистически мыслящий и чувствующий, есть новый человек, нормальный человек, что пролетариат есть истинное человечество. Социал-демократия провидит не только новые экономические формы, новую организацию производства и распределения, но и новую социалистическую культуру, которую целиком выводит из экономического коллективизма, подчиняет хлебу земному. Социал-демократия жаждет рая земного и ненавидит рай небесный. Ложна религия социализма, но процесс социализации есть нейтрально-человеческий процесс освобождения от власти вещей и может быть соединен с религией и подчинен ее задачам, и лишь буржуазный позитивизм и буржуазная неправда современного мира усиливают ту тенденцию в этом процессе, которая превращает нейтральный социализм в религию социализма, несущую новое зло и продолжающую дело старого буржуазного зла. В социализме нет и не может быть окончательной и абсолютной правды, в нем нельзя найти целей жизни, в нем даже нет никакой самостоятельной идеи. Социализм есть только условное и относительное указание на средства и методы, которыми в известную эпоху можно организовать питание человечества, решить проблему насущного хлеба так, чтобы был достигнут максимум свободы каждой личностью, чтобы до минимума было сведено порабощение и власть человека над человеком. Организовать производство и извлечь наибольшее богатство можно только коллективно, но в этом коллективизме нет никакой принципиальной идеи, социализм этот есть вопрос исторически обусловленной техники... Древнее проклятие неизменно тяготеет над человечеством: в поте лица своего добывать хлеб свой. То, что есть истинного в экономическом материализме, в этом древнем проклятии было уже

сказано. После смерти забота о хлебе насущном — самое тяжелое последствие мирового распадения и порабощения... Религия социализма и есть вера в то, что природным путем можно окончательно и предельно насытить человечество хлебом земным ценою поклонения этому хлебу и отказа от хлеба небесного, что это возможно человеческим путем, оставив мир распавшимся и порабощенным, т. е. не воссоединив с абсолютным бытием. Но чисто человеческий процесс борьбы с природной необходимостью, исход из состояния звериного, должен быть доведен до конца. В этой религиозно-нейтральной среде происходит процесс *очеловечения,* относительного (не абсолютного) освобождения от власти материальных вещей и звериных инстинктов, высвобождения и выявления человеческих сил для окончательной и сверхчеловеческой уже борьбы со смертью и порядком природной необходимости. Социальный вопрос, столь поразивший и загипнотизировавший людей нашей исторической эпохи, есть вопрос новой организации питания человеческого, освобождения людей человеческим путем от власти вещей, от непомерного гнета природной и социальной материи.

Итак, есть религиозно-нейтральная социальная среда, в которой происходит чисто человеческий процесс исхода из первоначальной природной необходимости и совершается борьба с порабощением человека человеком. Этот социальный процесс ведет от состояния звериного к состоянию человеческому, создает основу для появления *личности* в истории, и над ним есть благословение творческо-божественной силы, Бога Отца. В этой социальной среде и этом человеческом процессе, в том, что обыкновенно принято называть общественным процессом, нет еще ничего окончательного, нет ни Христова духа Богочеловечества, ни сатанинского духа самообоготворяющегося человечества*. В нейтральной социальной среде и нейтральном развитии есть человеческая правда, благословленная Богом, и в осуществлении этой правды все должны участвовать. К человеческой социальной правде нельзя относиться ни аскетически, ни индифферентно, так как подобное отношение было бы отрицанием смысла мировой истории и умыванием рук относительно исторических судеб человечества. Пассивное неучастие в осуществлении добра жизни есть активное участие в поддержании зла жизни.

Известное довольство необходимо для духовного роста, человек обязан сохранять себя материально. Неразумно и безумно

---

* Совершенно верно.

было бы сказать, что весь этот нейтральный и человечески-справедливый социальный процесс не имеет никакого отношения к нашему религиозному сознанию и никакой связи с нашими религиозными целями. Но чтобы назначение социализма сделать более идеальным, подчинить его целям религиозным, нужно социализм сделать более реальным, более нейтральным, менее притязательным. Только социализм, не претендующий быть религией, не обоготворяющий материи, не полагающий своего последнего пафоса в таких вещах, как обобществление орудий производства и какая бы то ни было социальная форма, только такой нейтральный социализм может быть оправдан религиозно, соединен с религиозным сознанием *. Религиозное сознание может и должно быть соединено с самой полной социальной правдой, с устранением классов и классовой эксплуатации, с коллективизацией производства, с уничтожением буржуазных форм собственности, с реальными экономическими улучшениями, со всяким усовершенствованием питания человечества, но оно совсем несоединимо и непримиримо с социалистической эсхатологией, с лжерелигиозной верой в мировую социальную катастрофу, после которой наступит рай на земле, Религиозные страсти не соответствуют такому подчиненному и относительному предмету, как социализм. В единственно верной своей форме социализм должен быть подчинен техническим указаниям науки, которая призвана заведовать всякого рода техникой, и императивам этики, а не интересам и инстинктам. Социализм очень невинная и элементарная вещь, это социальная арифметика и страстная ненависть и страстная любовь противоположных сторон, буржуазии и пролетариата, фанатиков капитализма и фанатиков социализма, есть зло, коренящееся в религиозном раздоре, в религиозной уже стихии и религиозном сознании. Социализм есть вопрос кухонный, а плоха та кухарка, которая вместо кушаний подает к обеду плохие, лишенные поэзии стихи, как это делают сторонники религии революционного социализма.

Эти страницы из книги г. Бердяева, изложенные нами сокращенно, придают положительную ценность его книге. Если бы тот же метод, которым идут его суждения о национализме, был им приложен к государству и семье, он стоял бы на верном пути к истине.

---

* Совершенно верно.

С. Л. ФРАНК

Знание и вера

В сентябрьской книжке «Русской мысли» мы находим интересную статью Н. А. Бердяева «Католический модернизм и кризис современного сознания» [1]. Бердяев подвергает критической оценке новое реформистское течение, народившееся в католицизме и известное под названием «модернизм». Но центр тяжести статьи лежит в выяснении — в связи с этой оценкой — общего вопроса об отношении между верой и знанием, религией и наукой. Бердяев упрекает «модернизм» в неосуществимом и принципиально ложном, по его мнению, стремлении согласовать догматы веры с выводами положительной науки и противопоставляет этому западноевропейскому течению наше русское религиозно-философское движение, примыкающее к Вл. Соловьеву и Хомякову и пытающееся понять и принять догматы «мистически». Попутно осуждается вообще западная философия за ее робость и половинчатость в постановке и решении метафизических проблем и одобрительно подчеркивается свободный размах русского религиозно-метафизического творчества. Эти славянофильские идеи не новы у Бердяева, но от повторения они не выигрывают в убедительности.

Любопытно прежде всего отметить, что мыслитель, которого Бердяев считает вождем одобряемого им русского философского направления — Вл. Соловьев, сам совершенно не разделял этого славянофильского взгляда на русскую философию. В своем «Национальном вопросе В России» он в полемике с Данилевским отметил, что и в области философии нам нечем особенно гордиться перед Западом. Он высказал при этом целый ряд весьма обидных суждений по адресу русской философской науки. В русских трудах по философии, говорил он, «все философское... — вовсе не русское, а что в них есть русского, то ничуть не похоже на философию, а иногда и совсем ни на что не

похоже». Он говорил далее, что «наша философская мысль... наверное, не принесет никаких плодов на почве нашего национального мистицизма», и отмечал, что этот мистицизм свойствен «не исключительно русским, а и другим полудиким народам Востока», Причину плачевного состояния русской философии он усматривал именно в «мистическом настроении», соединенном с «безграничным недоверием к *рациональному* элементу человеческой и мировой жизни», в отсутствии «безусловно независимой и в себе уверенной деятельности человеческого ума», которая есть «собственная стихия философии» *.

Но именно недоверие или даже презрение к рациональному элементу человеческой жизни есть тот основной тон, на который постоянно настроена лира ученика Вл. Соловьева — Н. А. Бердяева. Правда, Бердяев проповедует (в разбираемой статье, как и в других работах) не иррационализм, а «сверхрационализм», он зовет не к отречению от разума, а к замене «малого» разума «большим». Но если вдуматься в эти немного загадочные обозначения, то мы увидим в них все то же отречение от разума в пользу веры. «Большой» и «малый» разум суть термины, заимствованные у иррационалиста Ницше, у которого первый означает стихийную жизнь тела в противоположность второму — узкой и слабой сфере разумного познания. Бердяев употребляет эти термины в измененном смысле, но различие между «сверхрационализмом» и «иррационализмом» остается неясным и возможность его — голословной.

На всем рассуждении Бердяева лежит печать какой-то неопределенной двойственности, хотя он сам стремится к абсолютной цельности. Можно симпатизировать его стремлению покончить с той раздвоенностью умонастроения, которая не вполне удачно была названа «двойной бухгалтерией» и которою часто страдают люди, колеблющиеся между позитивизмом и метафизикой, положительной наукой и религией (эту же раздвоенность Бердяев отмечает и в модернизме). Но, противопоставляя «большой разум» «малому», веру — знанию, Бердяев не уничтожает эту раздвоенность, а с несколько новым оттенком увековечивает ее. «Наука, — говорит он, — есть частная форма знания, не высшая и не окончательная, она всегда направлена на ограниченную область и, перейдя свои пределы, перестает быть наукой». Кто не узнает в этом суждении противника Канта весь феноменализм, субъективизм, а с ним и принципиаль-

* *Соловьев Вл.* Национальный вопрос // Соч. Т. V. С. 87—92.

ную раздвоенность кантианства? «Мир знания и мир веры прежде всего даны нам как совершенно разные порядки, которые могут быть сведены на одну плоскость, но на почве веры, а не знания». Эта фраза есть образец того, как можно сразу высказать два взаимно исключающих предложения. Одно из двух: или знание и вера действительно принадлежат к двум совершенно различным порядкам, тогда они либо совсем непримиримы, либо же могут быть «сведены» разве на какую-нибудь совсем новую, третью плоскость; или решающий голос имеет вера, тогда наука уничтожается и открыто провозглашается пресловутое тертуллианово credo, quia absurdum*. По существу, Бердяев несомненно стоит на этой последней точке зрения, но он не договаривается до совершенной отчетливости, и положение вопроса по-прежнему остается неясным и шатким. Или — в частном, но чрезвычайно существенном вопросе, в отношении к чуду: «С научной точки зрения в пределах закономерного порядка природы... чудо невозможно и чуда никогда не было. Но религия сама утверждает, что по законам природы чудо невозможно, что оно возможно лишь как отмена порядка природы, лишь в порядке благодати». Опять — в порядке природы или знания чуда не бывает, в порядке благодати или веры чудо бывает. Отмечу здесь, кстати, неясность, которой Бердяев облегчает себе дело: что «в пределах закономерного порядка природы» чудо невозможно, это есть не разумное суждение, все равно, верное или неверное, а простая тавтология; в действительности господствующее научное мнение утверждает, что сама закономерность *ненарушима,* и тем не оставляет места ни для какого чуда. Таким образом, вопрос о чуде решается определенным образом в науке или, по крайней мере, в философском знании; можно принять или отвергнуть это решение, но нельзя одновременно принять два прямо противоположных решения о возможности и невозможности чуда.

Безусловно, честная и правдивая мысль — мы говорим, конечно, об объективной, а не о субъективной личной правдивости — никогда не успокоится и не может успокоиться на двойственной истине, на противоречии между знанием и верой, на признании двух «порядков» и двух «разумов». Надо договориться до конца. «Большой» или «малый» разум — но, прежде всего, *один* разум! Если наука действительно приводит к безверию, то мы должны это открыто признать, должны отречься от науки в пользу веры или от веры в пользу науки, как бы пе-

---

* Верую, ибо абсурдно (*лат.*). — *А. Е.*

чально это ни было для наших субъективных впечатлений. Вера может, правда, дополнять знание, заполнять не охваченные им области, но прямо противоречить знанию она не может. Но, думается нам, положение совсем не так трагично и не вынуждает нас ни отказываться от веры, ни принуждать интеллектуальную совесть к фальшивым компромиссам. Если только исповедовать *истинную веру* и признавать *истинную науку* — вернее говоря, если не исходить из заранее, без проверки принятых догматов веры и знания, а здесь и там *искать* истину, то можно найти знание, не убивающее веру, и веру, не противоречащую знанию.

Бердяев правильно замечает, что «модернисты-католики запоздали в своем опыте соединения католичества с духом времени, дух времени уходит от себя и скоро оставит те позиции, на которых они хотят укрепить свою подновленную веру». Mutatis mutandis* то же самое применимо и к нему самому: он исходит из устаревшего понятия о науке в своем представлении как о ее характере и значении, так и о ее выводах. Он разделяет то, явившееся результатом научно-философского кризиса, воззрение, согласно которому наука дает только условную картину, не имеющую объективного значения в подлинном смысле слова; и, имея в виду еще недавно безраздельно господствовавшее в науке механистическое мировоззрение, он уверен, что выводы науки, если приписать им абсолютное значение, неизбежно противоречат исканию разума и смысла в жизни. То и другое неверно: философия постепенно начинает приходить к мысли о возможности научной *метафизики,* т. е. проникновения знания в подлинную реальность, и, с другой стороны, научное миропонимание уже теряет свою прежнюю безотрадность; достаточно вспомнить о неовитализме, о разложении механистического воззрения, о приближающемся окончательном крушении дарвинизма и т. п. Только для примера укажем еще на современное положение затронутого Бердяевым вопроса о закономерности и чуде. Бергсон и Ренувье во Франции, Лотце и Вильям Штерн в Германии, Лопатин и Аскольдов у нас в России с разных точек зрения уже наметили такое (строго научное) понимание закономерной причинности, которое оставляет место для свободной, самопроизвольной активности, для творческого обновления мира[2]. Конечно, не все господствующие религиозные догматы и не в буквальном их значении могут найти подтверждение в науке, но кто хочет истины, тому

* Сделав соответствующие изменения (*лат.*). — *А. Е.*

невозможно обойтись без пересмотра привычных или любимых утверждений.

То, чего мы ищем и в чем мы нуждаемся, есть *цельное* знание — знание, открывающее горизонты для новых упований, и вера, укрепленная и проверенная знанием. Кто не смешивает определенного состояния знания и веры с самим их существом, тот не отчается в надежде на их гармоническое слияние. Романтический разрыв сознания должен быть заменен античной гармонией духа. Направление, проповедуемое Бердяевым, есть именно романтизм, в котором жажда веры удовлетворяется истреблением рационального начала. Но, как сказал однажды Гете, «романтическое есть больное, а классическое есть здоровое». Мы не хотим выбирать между безжизненностью позитивизма и нервическим экстазом романтизма — мы хотим здоровой жизнедеятельности, опирающейся на спокойно продуманную, светлую веру.

С. Л. ФРАНК

Философские отклики

Новая книга Бердяева

Новая книга Бердяева «Духовный кризис интеллигенции», в которой собраны его статьи за последние три года, представляет несомненно крупное явление в современной публицистике[1]. Содержание ее свидетельствует, между прочим, о том, как, в сущности, не принципиально и случайно реагирует общественное мнение на некоторые идеи — в зависимости, скорее, от их внешней формы, от обложки, под которой они выступают, чем от их внутреннего смысла. Так, сборник «Вехи» имел, как известно, большой успех, по крайней мере внешний, он произвел сильное впечатление — все равно, положительное или отрицательное, выдержал пять изданий в течение года и вызвал обширную полемическую литературу[2]. И хотя сами участники «Вех», я полагаю, менее всего склонны непосредственно отождествлять шум, поднявшийся вокруг «Вех», с идейной разработкой поставленных ими вопросов, они, по меньшей мере, могут быть удовлетворены тем, что им удалось так или иначе всколыхнуть общественное мнение, что голоса их были услышаны и что не столько их еще малочисленные друзья, сколько их весьма многочисленные враги своим полемическим усердием содействуют распространению их взглядов. Однако большинство участников «Вех» еще задолго **до** появления этого сборника высказывало те же самые идеи. Что касается, в частности, Н. А. Бердяева, то он в целом ряде статей, ныне собранных в его новой книге, развивал воззрения, совпадающие с общей точкой зрения «Вех». И, однако, эти статьи не возбудили, кажется, никакого особого волнения, их не удостаивали даже негодования, а просто проходили мимо них. Это может объясняться лишь какими-либо случайными, иррациональными причинами, обсуждение которых не входит в наши задачи;

важно только отметить, что, по существу, размышления Бердяева о «духовном кризисе интеллигенции» заслуживают такого же интереса, как и «Вехи». И можно пожелать, чтобы книжная форма, в которой теперь появляются эти размышления, благоприятствовала им в привлечении общественного внимания.

Н. А. Бердяев в рассматриваемой книге старается наметить «пути исхода из духовного кризиса, ныне переживаемого русской интеллигенцией». Совершенно справедливо он утверждает — и это утверждение есть основа всех его размышлений, — «что всякий серьезный кризис с социальной и политической своей стороны является лишь поверхностью, лишь производным, корни же лежат в духовной и таинственной глубине бытия, а потому и выход из кризиса связан с перерождением этих глубин». Из этого общего убеждения вытекает решительная и — принимая во внимание силу традиционных воззрений — бесстрашная борьба Н. А. Бердяева с «политицизмом» — с тем умонастроением, для которого «левость» и «правость» являются абсолютными и последними критериями добра и зла, истины и лжи. Бердяев принадлежит к немногим современным публицистам, которые принципиально и навсегда освободились от деспотизма политических мерок и ищут правду в каком-то новом измерении, за пределами той математической линии справа налево, которою для большинства публицистов исчерпывается духовная вселенная. Критика революции в таких статьях, как «К психологии революции», «Из психологии русской интеллигенции», «Бунт и покорность в психологии масс», «Против максимализма», критика реакции в статьях «Черная анархия», «Открытое письмо архиепископу Антонию», — суть несомненно крупные публицистические деяния, свидетельства редкой независимости мысли, которая рано или поздно должна принести плоды в общественном самосознании. Эта критика господствующих идей есть критика не «тактическая», а принципиальная; она касается не путей и средств, а целей и верований; и она возможна лишь на почве нового умонастроения, которое открывает измерение жизни *в глубину*, признает внешнее лишь продуктом и отражением внутреннего: это есть замена позитивных и утилитарных критериев критериями абсолютными, религиозными.

Эта новая точка зрения, бесспорно, связана с большими трудностями. Легко утвердить религию как верховную, высшую основу мировоззрения, но трудно уяснить ее подлинную связь с практикой, с общественной жизнью и реальным куль-

турным творчеством. Здесь мы наталкиваемся на основную противоположность между абсолютным и относительным, временным и вечным, между небесным и земным. Конечно, Бердяев прав, когда *ищет* связь между тем и другим, когда по религиозным мотивам отвергает одинаково присущую и фанатикам отвлеченной общественности, и монашескому аскетизму склонность полагать непроходимую пропасть между «мирским» и «божественным». Но он как будто недостаточно замечает трудность преодоления этой пропасти, и его религиозное обоснование общественных идеалов приобретает благодаря этому некоторую неясность. Я не вхожу здесь в обсуждение его личной религиозной веры, по которой дуализм между «небом» и «землей» есть лишь временное космическое состояние, обусловленное грехопадением и ждущее своего конца. Во всяком случае, при наличности такого состояния отмеченная трудность принципиально должна признаваться и Бердяевым. Но когда мы от него слышим, что «гарантии прав личности» он ищет «не в народной воле, не в человеческой воле, а в воле Божьей» или что «идеалу конституционной демократии» он противопоставляет «органический идеал свободной теократии», — то, с какими бы оговорками это ни высказывалось, мы сознаем в самой возможности сопоставления таких понятий какую-то философскую неясность, какое-то смешение абсолютно разнородных категорий и жизненных инстанций. Это логическое соподчинение понятий «демократия» и «теократия» или «народная воля» и «Божья воля», это трактование как бы в одной плоскости и под одним углом зрения начал эмпирических и метафизических, «земных» и «небесных», которое проходит через все размышления Бердяева, обнаруживает своеобразный религиозный натурализм и рационализм. Против такого прямолинейного и упрощенного религиозного обоснования общественного мировоззрения могут по праву быть выставлены возражения, которые не затрагивают самого принципа религиозного идеала. Здесь как будто утрачивается и здоровое чутье реальности, которое не позволяет нарушать обсуждение конкретных земных проблем ссылкой на неисповедимые трансцендентные инстанции, и то религиозное благоговение, которое несовместимо с вовлечением этих инстанций в смутный, условный мир эмпирических явлений. *Абсолютность* религиозного начала, то, что оно превосходит все относительные меры и грани, исключает возможность логически ясной и однозначной связи между «Божьей волей» и человеческими делами. Я думаю, что именно с религиозной точки зрения должно быть от-

вергнуто всякое притязание «вместить в земные берега» абсолютную основу жизни. Законная и необходимая связь религии с жизнью возможна лишь в одной форме: как воспитание человеческой души; лишь иррационально, через воздействие на общий духовный склад человека, религиозное умонастроение переходит в сферу земного и может приносить плоды в области рациональной, в развитии мысли и действия. Противоположная точка зрения, религиозный рационализм, столь ярко обнаруживающийся у Бердяева, скрывает в себе — не осознанную Бердяевым — опасность клерикализма, одинаково ложного и политически, и религиозно. Так, идеал «теократии», понимаемый иррационально, есть высочайшая, предельная мечта человечества об окончательном торжестве в жизни Высшего Начала — торжестве, которое мы частично осуществляем всюду, где в личной и социальной жизни мы содействуем победе добра и истины; но понимаемый рационалистически как особая политическая форма, которая противопоставляется «демократии» или «аристократии», этот идеал либо вообще лишен смысла, либо превращается в незаконную узурпацию абсолютной санкции для некоторых человеческих сил и влияний. Ибо фактически нельзя иначе выявить «волю Божью» и вложить в нее определенное, рационально выразимое содержание, как объявив ею свою собственную, человеческую волю.

Эти возражения отнюдь не имеют целью отвергнуть вообще необходимость или возможность религиозных критериев жизни, религиозного мировоззрения; наоборот, этот основной мотив проповеди Бердяева я считаю безусловно правильным и желательным. Разногласие касается лишь формы и меры такого обоснования и сводится к основному религиозно-философскому разномыслию между «иррационализмом» и «рационализмом» в области веры, между «религией чувства» и «религией разума». Религиозный рационализм Бердяева, приближая и упрощая «небесное», ослабляя принципиальную грань между верой и разумом, приводит к поглощению религией всех остальных сфер духа и жизни. Между тем самая идея *верховности* религии предполагает ее отличие от иных начал; здесь должна быть некоторая свободная иерархичность, основанная на автономности отдельных областей, а не деспотизм, утвержденный на всеобщем опустошении. В отношении между абсолютным и относительным есть своеобразная диалектика, глубокомысленно подмеченная Гегелем; не входя здесь в обсуждение этой сложной философской проблемы, я отмечу лишь, что точка зрения Бердяева приводит его к шаткому, неясному отноше-

нию ко всему, что в мысли и жизни должно быть *противопоставлено* религии и без чего теряет смысл и самое понятие религии. Самостоятельность «мирского» в человеческой практике, самостоятельность «естественного разума» в противоположность вере в области теории — таковы два параллельных вопроса, на которые, если я не ошибаюсь, Бердяев вообще не дает никакого более или менее отчетливого ответа. В публицистической книге Бердяева более важным является первый вопрос, но принципиально, с философской точки зрения, основная, существенная проблема содержится во втором — в уяснении отношения между религией и наукой, верой и разумом. Интересно с этой точки зрения сопоставить Бердяева со столь близким ему по общим основам мировоззрения Вл. Соловьевым. Утверждая права веры, Вл. Соловьев одновременно строго и категорически подчеркнул самозаконность логического разума. Он порицал «безграничное недоверие к рациональному элементу человеческой и мировой жизни», свойственное нашему «крайнему мистицизму», и требовал «безусловно независимой и в себе уверенной деятельности человеческого ума» как «собственной стихии философии» (Национальный вопрос в России // Соч. Т. V. С. 90 и сл.). Он утверждал, что «философия как дело свободной мысли... стремится изначала к достоверности безусловной или абсолютной» и что «в этом она сходится с религией»; что «философское мышление не может иметь незыблемой опоры... в религиозном опыте, который является для него как испытуемое, а не как основа испытания, или критерий истины». Эту самозаконность разума он распространял, таким образом, и на философию религии, указывая, что право разума проверять со своей точки зрения религиозные истины «имеет... объективное значение, так как оно черпает свою главную силу из одного очень простого, но удивительным образом забываемого обстоятельства, именно из того, что не одна, а *несколько* религий утверждают безусловную достоверность своей истины, требуя выбора в свою пользу и тем самым волей-неволей подвергая свои притязания исследованию свободной мысли, так как иначе выбор был бы делом слепого произвола, желать которого от других—недостойно, а требовать—бессмысленно» (Теоретическая философия // Соч. Т. III. С. 152 и сл.)[3]. Я оставляю в стороне, как и в какой мере эти соображения совместимы с другими идеями Соловьева и со всем его мировоззрением; но я думаю, что в них сказалось то решительное признание свободного, недогматического мышления, которое придает мировоззрению Соловьева многосторонность и свидетельствует о сочетании в нем религиозного проповедника с *философом*. Бер-

дяев, по-видимому, тоже отдает должное философии; в прекрасной, перепечатанной из «Вех» статье «Философская истина и интеллигентская правда» он взывает к признанию самоценности истины, к «смирению перед истиной и готовности на отречение во имя ее». Немало можно найти у него указаний, отграничивающих науку, рациональную мысль от религии. И все же его религиозный рационализм делает это отграничение неясным и нерешительным; так как религия в его понимании истекает из «разума» («большого», или «абсолютного», разума, по его терминологии), то для философии как бы не остается места в его гносеологии. Он признает науку как «частную форму знания, не высшую и не окончательную», но «истинная» философия фактически сливается у него с религией, и идею «научной философии» он прямо объявляет «идолом» (с. 268). В теории знания, как и в теории жизни и общественности, религия становится у него всепоглощающей силой, которая не терпит наряду с собой никаких иных инстанций. Этим, мне кажется, существенно искажается духовная перспектива, нарушается необходимое и нормальное синтетическое многообразие жизненных начал. В этом отношении Бердяев сам до некоторой степени — «русский интеллигент», основная черта которого есть склонность к сгущенным краскам, к односторонне-монистическому схематизму.

Ограничиваясь этими краткими критическими указаниями, я хотел бы в заключение еще раз подчеркнуть положительные стороны умственного творчества Н. А. Бердяева. Бердяев — совсем не «философ», если под философией разуметь построение систематического и объективно обоснованного мировоззрения. Но он несомненно настоящий мыслитель; у него всегда есть множество новых и оригинальных идей, он способен смотреть на вещи со своей собственной точки зрения и прежде всего обладает редкими свойствами правдолюбия и внутренней независимости, вне которых невозможно подлинное духовное творчество. В самом основном — в своих практических, волевых устремлениях, в публицистических оценках общественной и моральной современности — Бердяев стоит на верном пути, умеет интуитивно отличать правду от лжи, «идеалы» от «идолов». Большинство его практических выводов может быть принято и тем, кто не разделяет его теоретических посылок, и он, бесспорно, остается ценным союзником всех, кто борется за возрождение родины на почве духовного обновления и перевоспитания.

Б. В. ЯКОВЕНКО

Философское донкихотство

> Но наступают времена, когда мысль, утомленная болезненным гамлетизмом, должна вернуться к здоровому донкихотизму.
>
> *Бердяев*

I

Всякое донкихотство трагикомично в двух отношениях. Во-первых, оно поклоняется тому, что совсем не соответствует его идеалам. Во-вторых, оно борется с тем, что совсем не обладает свойствами, ему столь ненавистными. В обоих случаях трагикомично в донкихотстве несоответствие между мыслью и фактом, желанием и делом. Донкихотство — это жизнь во внутреннем противоречии с действительностью и самим собою.

Именно такими же свойствами характеризуется всякая религиозно-философская концепция, ныне ярко и горячо выдвинутая снова г. Бердяевым. Не в рубище и с посохом, не на площади или в церкви является он народу с благовестной проповедью на устах, преисполненной захватывающих религиозных чаяний, а из глубины кабинета своего книжно отписывает о том, как должна философия строить здание свое на догматах христианской религии, как религия должна найти свое подкрепление в такой философии, и, наконец, как должны они в союзе одна с другой религиозно руководить всеми проявлениями общественной жизни. Вместе с тем всем врагам своим, огульно собранным им под кличкой «рационалистов», он бросает упрек в кабинетности, в книжности, в безжизненности и отвлеченности, в порабощенности и ограниченности, призывая отказаться от бесплодного «гамлетизма» мысли и прильнуть к

единственному свободному источнику живого познания, к религиозному переживанию.

Сбросив в одну кучу философию, религию и общественную жизнь, г. Бердяев ждет от этого громадных результатов для каждой из них в отдельности и громадного прогресса для человечества, даже для всего сущего вообще. Философия, будучи поглощена религией, должна стать наконец подлинной философией; религия, будучи философски оформлена и доразвита, должна сделаться подлинной религией; а общественная жизнь, будучи вдавлена в прокрустово ложе лишь одного только из своих проявлений, должна расцвести во всей своей подлинной полноте и разнообразности.

Между, тем история учит нас совсем обратному. С религиозной философий à la г. Бердяев исторически связаны совсем не благоприятные, а тяжелые, подчас даже ужасающие воспоминания. Только до крайности развитая сила воображения способна оторвать от этой концепции те последствия, которыми она когда-то так трагично ознаменовалась. Философское мышление было задавлено в религиозной философии, лишено своего голоса, подчинено догмам, сделано служкой и приживалом религиозных верований, о чем средние века свидетельствуют на каждом шагу. В равной мере и религиозный дух потерял свою свободную и глубинную религиозность, постепенно облекши в одежды положений и доказательств свои первоначально только мистические и по ту сторону всякой догматики и теологии лежащие верования. Сухие насильственные схемы и здесь заполнили все, заняв место живого духовного самопроявления. Наконец, не забыли мы и всех ужасов общественного существования той эпохи, однобокости и заскорузлости общественных взглядов, гнета, произвола и насилия, урезанности общественных проявлений. Подлинно — в «религиозной философии» нашли свою могилу и свободный философский дух греков, и свободный религиозный энтузиазм первохристиан. Сочетавшись неравным браком, они разрушили взаимно свой здоровый жизненный смысл и оставили миру по себе детище, равно уродливое и вредоносное. Одних этих воспоминаний уже достаточно для того, чтобы решительно отвернуться от религиозной философии г. Бердяева и не поверить в действительность вымышленной им Дульцинеи. «Религиозная философия» есть концепция, принесшая с собой человечеству и его культуре слишком много зла и несчастия, чтобы не сказать ей открыто в лицо: «Довольно! Не пора ли кончить?! Не будет ли донкихотствовать?!»

II

Вопрос об отношении философии и религии и их значении в жизни человеческого духа — вопрос стародавний. Более двух тысяч лет борется философия за свою независимость, за свое самостоятельное место в сфере человеческой жизни. И постоянным врагом ее и поработителем является религия, стремящаяся сделать ее своим орудием. Правда, критическая философия разрешила этот вопрос в пользу философии. Но разрешение это было только принципиальным. Чтобы проникнуть в жизнь и стать фактическим, ему не хватало зрелости и методической устойчивости. Потому борьба продолжалась и продолжается еще до наших дней. И в ближайшем будущем она обещает, повидимому, разразиться с новой, а может быть, и небывалой еще силой у нас в России. Достаточным основанием предполагать это служит, с одной стороны, традиционная религиозная настроенность русской философской мысли и большая склонность решать религиозно-общественные проблемы, с другой — начинающееся возрождение философской мысли, поднимающее старые вопросы. Непосредственным же симптомом грядущей борьбы является выступление снова поднимающего голову религиозно-философского течения, нашедшего чрезвычайно ясную и резкую формулировку в последней книжке Н. Бердяева*. Вместе с тем можно, кажется, надеяться, что грядущая борьба будет последней. Ибо именно на русской почве, столь пропитанной еще религиозными мотивами, может быть достигнута последняя победа восставшей философией, поработительница ее — религия последний раз разбита наголову в своих философических претензиях взбунтовавшимися вассалами, и установленная Кантом принципиальная независимость философии наконец-то проведена в жизнь, сделана фактической. Если поработительские планы религии будут отвергнуты у нас в России, им не будет уже более нигде пристанища, и философия с религией заживут жизнью, полной хотя бы относительного мира, взаимотерпимости и взаимопризнания.

В том же, что философия победит в этой последней борьбе, сомневаться не приходится. Сами руководители восстановления религиозной философии расписываются в этом. И лучше всех и яснее — откровенный г. Бердяев. Ибо благодаря резкости и выпуклости своих формулировок он с полной непринуж-

---

* *Николай Бердяев.* Философия свободы. М.: Книгоиздательство «Путь», 1911.

денностью вскрывает и подчеркивает всю внутреннюю противоречивость своей концепции. Донкихотство должно сослужить и на этот раз хорошую службу. Автор «Философии свободы» по праву может быть «счастлив»: своей книгой он действительно обостряет «в современном сознании ряд жгучих религиозно-философских проблем» (IV). Но в то же время счастливы и мы, так как книга его фактом собственного существования разбивает идеалы ее автора и срывает с образа Дульцинеи привлекательные покровы. Если бы книга эта была написана не с фрагментарностью и разбросанностью мысли, столь характерной для публицистического темперамента, а с систематичностью и обстоятельностью, обычно присущей философским умам, то, безусловно, мы обладали бы в ее лице одним из лучших образчиков философского reductio ad absurdum * своих собственных взглядов. И что это так, мы сейчас убедимся, обратившись к рассмотрению главных положений этой книги.

III

Свою религиозную философию Бердяев объявляет прежде всего философией свободной (III, 28, 246 сл.). В ее лице дух человеческий порывает дискурсивные цепи рассудка, приковывающие его к явлениям, поднимается до высшего познания сущего в непосредственном акте веры и начальным исходом всех своих постижений берет догматы христианской религии, данные мистически в Откровении. Между тем на деле все это делает религиозную философию не свободной, произвольной, насильственной и ограничительной.

Она *произвольна* и психологически и гносеологически. Психологически — потому, что г. Бердяев без всяких доказательств делает основным и существенным элементом познавательного процесса второстепенный момент веры, служащий только эмоционально-волевым обертоном этого процесса; затем потому, что вопреки фактическому положению дел он сообщает этому моменту веры религиозно-мистический характер, которого тот не имеет в сфере познавательного акта; и, наконец, потому, что рассматривает мышление как аналитический, дискурсивный процесс, тогда как на деле оно является синтетическим, творческим актом **. Гносеологически — потому, что г. Бердяев

---

* доведение до абсурда (*лат.*). — *А. Е.*

** Психологическая природа познания прекрасно исследована в книге Г. Майера «Psychologie des emotionalen Denkens», 1908.

смешивает два понятия познавательного исхода: исход слепой и наивный из непосредственно воспринимаемых вещей и исход критический и сознательный из установленных и признанных мыслью начал; считает, далее, сознательным и свободным исход из интуитивно данного и, наконец, втискивает в это последнее религиозные постулаты, чтобы оно лишилось с внешней стороны присущего ему характера наивности; и все это тоже без всяких доказательств.

Она *насильственна,* во-первых, потому, что г. Бердяев не хочет положить в ее основание предварительной критической ориентировки, гносеологического рассмотрения всего содержания познания и установить этим сознательно и зряче подлинные начала философской мысли. Она насильственна, во-вторых, потому, что начинает свои мысленные странствования от догматических постулатов религиозного сознания, окутывая мистическими тайнами философские рассуждения и бездоказательно нарушая тем равноценность различных функций сознания и различных видов сущего. В этом она совершенно уподобляется русскому позитивизму, так живо представленному Писемским *; как тот без всяких оснований утверждал, что теологическая стадия человеческого существования есть момент болезненный, так и она совершенно произвольно объявляет болезненным состоянием бытия человеческое познание в той форме, как оно дано в науке и рационалистической философии [1]. Эти крайности стоят друг друга, ибо одинаково играют на руку мрачным стремлениям духовного деспотизма.

Она *ограничительна,* первым делом, потому, что суживает горизонты философской мысли, предлагая ей в качестве материала и исходного пункта лишь религиозные догматы христианского откровения. Вместо того чтобы ориентировать философское размышление на опыт, взятый во всей его полноте, на дух и жизнь, взятые во всей их ценности, во всех их научных, нравственных, эстетических, религиозных и общественных проявлениях, г. Бердяев заставляет философскую мысль смотреть на все целое жизни и сущего сквозь очки одного только религиозного переживания. Она насильственна, затем, и потому, что отводит творческой мыслительной работе второстепенное и подначальное место, выдвигая в качестве незыблемой основы непосредственно-интуитивное отношение к вещам и забывая, по-видимому, о том, что такое отношение преимущественно пассивно. Такой однобокий, слепой догматизм ничем не лучше любой другой формы философского мракобесия.

---

* См. его роман «Люди сороковых годов», ч. II, гл. V.

IV

Свою религиозную философию г. Бердяев выдает за философию подлинно непосредственную и жизненную. В религиозной интуиции, в переживании она подходит прямо к вещам, объединяется с ними в акте мистического познания, не обращаясь за помощью ни к какой теории, ни к какой предварительной концепции, ни к какому доказательству (17 сл., 76 сл., 118 сл.). Между тем на деле она глубоко теоретична, предвзята и испещрена доказательствами.

Она *теоретична* уже потому, что является на свет в форме концепции, в форме определенного миропонимания, обращаясь в силу этого не к сердцу, а к уму читателя; мы встречаем в ней, стало быть, не простое переживание вещей, а их упорядочивающее изъяснение; не простое описание данного, а учение о сущем и его проявлениях; не простую проповедь Откровения, а религиозно окрашенную доктрину. Эта изначальная теоретичность оказывается далее в целом ряде более специальных теорий. Укажем здесь на творческую теорию бытия, на диалектическую теорию космического процесса, на мистическую теорию человеческого познания, на психологическую теорию познавательного процесса, на религиозно-мистическую теорию исторической жизни и т. д. Религиозная философия г. Бердяева так же далека от непосредственного переживания, как любая другая философская концепция и как всякое размышление вообще.

Она *предвзята*, первым делом, потому, что теоретична, т. е. односторонне относится к данному ей материалу. Еще более она предвзята, потому что в своей теоретической обработке этого материала она руководствуется только религиозными мотивами. Но своего предела ее предвзятость достигает в том, что она не сознает такого своего свойства и даже, напротив того, кичится своей детеоретичностью, своей первичностью. Такой самообман основывается на игре понятием «переживание», на смешении его двух различных смыслов: религиозного и познавательного. Религиозное переживание действительно непосредственно и первично; в акте веры мы переживаем определенное религиозное содержание в его подлинной сущности. Наоборот, познавательное переживание не имеет такого первичного смысла. Оно полно предрассудков и слепо принятых теорий. Стать беспредрассудочным оно может только после сознательного, разумного освещения. Смешивая воедино эти два понятия переживания и перенося на сферу познания признаки, присущие

сфере религиозного верования, г. Бердяев допускает догматическую предвзятость самого плохого сорта. В этом он уподобляется эмпиризму, характеризующемуся вообще несознательным отношением к собственным взглядам и убеждениям.

Она старается быть повсюду *доказательной,* все обосновывать, повсюду оперировать определенным *методом.* Это сказывается, во-первых, в том, что она стремится более или менее систематически показать несостоятельность своих противников. Во-вторых, это обнаруживается в ее стремлении обосновать свои онтологические позиции. Наконец, в-третьих, это ясно выступает в гносеологических исследованиях, предназначенных укрепить онтологию и заложенные в ее основание религиозные догмы. К сожалению только, все доказательства и доводы г. Бердяева повинны в логическом круге: они все предлагают уже то, что должны доказывать. И в этом отношении метод «исхождения» (III), избранный г. Бердяевым, оказывается дурным методом философствования. Вместо разумного прояснения он вносит слепой догматизм; вместо подлинных начал мысли устанавливает ряд логических ошибок. Всякий метод, всякое доказательство — даже эмпирическое, мистическое или еще какое — идет из принципов. Но хорош лишь тот метод, который идет из критически проверенных принципов. Было бы лучше, если бы г. Бердяев просто проповедовал свои религиозные убеждения, как то он иногда и порывается делать. Ибо, стараясь обставить их доказательно и методически, он совершает печальный и напрасный труд Сизифа.

V

Свою религиозную философию г. Бердяев величает философией подлинно объективной и реальной. Он постигает в религиозно-мистической интуиции бытие как оно есть, как оно живет в соборном вселенском сознании, независимо от ограничений, присущих человеческому рассудку (8, 16, 47 сл., 96, 105 сл., 142 сл., 235 сл.). Между тем на деле она антропоморфистична, субъективна и психологистична.

Она *антропоморфистична* потому, что считает сущностью бытия духовное начало, творчески определяющее из себя все вещи; потому, что объясняет космологически процесс развития вселенной из мировой души; потому, что обосновывает реальность и истинность познания, обращаясь за помощью к отвлеченному понятию коллективного или соборного сознания. В

основании всех этих представлений в качестве первичной схемы лежит дух человеческий, слепо и наивно влагаемый в мир и в вещи. Вместо того чтобы с помощью строгой критики и тщательного анализа освободить подлинные основы бытия от субъективных наслоений, облегающих его в наивном восприятии, г. Бердяев возводит эти наслоения в принцип, идя наперекор всем требованиям и всем традициям познающего разума. Такой способ понимания г. Бердяев называет «дерзанием». Как жестоко смеется он в таком случае над философским творчеством! Ибо не высокое дерзание заключается в возврате к дикому и первобытному философствованию, протекавшему в суеверных и антропоморфических представлениях, а дерзость — дерзость вандалов или Герострата.

Она *субъективна,* так как исходит из интуиции. Всякая интуиция, претендующая на познавательное значение, есть состояние, по содержанию своему мимолетное, преходящее, необследованное. И только процесс мышления в состоянии придать ему общеобязательный, неизменный смысл. Только мышление устанавливает, творчески находит объекты реальности. Только в нем открываются человеку истины, разумные основания и постоянные законы. Интуиция и переживание могут служить лишь отправным пунктом для творческой деятельности мысли. Сами по себе они варьируют от человека к человеку, от места к месту, от времени к времени. Признавая их за начало реального и сущего, г. Бердяев превращает тем это последнее в неустойчивый и пестрый поток индивидуальных состояний. Это же — ошибка, общая для всех разновидностей эмпиризма. Не индукцией устанавливаются философские начала сущего, а дедукцией, критически подготовленной гносеологическим анализом. Такой субъективизм только усиливается придаваемой ему религиозной окраской. Ибо в сфере познания религиозность являет собой самое неустойчивое и самое неопределенное состояние.

Она *психологистична,* ибо не делает принципиального различия между исследованием психологическим и исследованием гносеологическим. Она не отличает процесса познавательной деятельности от смысла познания, акты мышления — от содержания его. Только этим объяснимо, что она рассматривает онтологически и космологически не только процесс мышления, но и самое содержание его, сообщая ему определенное космическое и биологическое значение. Только поэтому она смело решается навязать своей гносеологии произвольные догматические предпосылки. И только поэтому она не видит всей

кричащей недопустимости своего суеверного антропоморфизма. Отсутствие сознательной критики познания и его просветляющего, освободительного влияния особенно заметно в этом пункте. Положи г. Бердяев эту критику в основание своего философствования, и от его субъективизма, равно как и от всей его книги, не осталось бы и камня на камне.

VI

Итак, свободная, непосредственная и объективно реальная философия г. Бердяева есть плод фантазии, мнимый образ, выдуманная Дульцинея. И в полном соответствии с этим находится та критика, которой он подвергает современную философию. И здесь повторяется то же философское донкихотство. По его мнению, современная философия (именуемая им en masse рационализмом) ограниченна, отвлеченно-безжизненна и субъективна. Между тем на деле она как раз, наоборот, свободна, непосредственна и объективна.

Она *свободна*, каждый шаг свой сопровождая внимательной критикой, не высказывая ни одной мысли наобум и не принимая на веру никакой догмы, пока последняя не осознана и разумно не признана. Ее лозунг — свободное и сознательное установление всех своих истин. Ее пароль — критическое рассмотрение всех возможных утверждений и строгая их проверка перед лицом разума. А ее путь — путь подлинного познавательного «дерзания». Ибо она хочет подняться выше всех предрассудков, всех предвзятостей, всех слабостей человеческого познания. Она свободна, далее, так как не ограничивает себя сферой бытия, но спокойно идет далее к другим областям сущего. Но при этом она отказывается переносить на эти новые сферы свойства, присущие бытию, и отвергает все познавательные суррогаты, необходимые при таком их перенесении (например, интеллектуальную интуицию), стремясь взять эти новые сферы так, как они суть сами по себе*. Наконец, ориентируясь на науку, она освобождается с наименьшей затратой труда от суеверного догматизма наивного сознания и тем подготовляется к своему критическому шествию по всем другим областям культурных ценностей.

Она *вещна* и *непосредственна* в высшем смысле этого слова. Путем критики своих первично-наивных исходов она поднима-

* См.: *Cohen*. Kants Begründung der Ethik. 2. Aufl. 1910. S. 1—306.

ется до истинных начал познания. Не обманывая себя мнимой непосредственностью восприятия и переживания, она ищет подлинной непосредственности в сознательных, разумно признанных принципах сущего. Этим достигается непосредственность по существу. Она непосредственна, далее, потому, что сознательно и критически разрешает проблему иррационального, с одной стороны, принимая его в сферу бытия как один из познавательных, а потому и рациональных по существу своему принципов, а с другой — перенося иррациональное в иные сферы сущего и избегая тем рационализма дурного тона. Наконец, она непосредственна в своем стремлении охватить все области культуры во всей их полноте и во всей их самостоятельности.

Она *объективна,* вещна, ибо направляется всеми помышлениями своими на бытие. Гносеологический анализ есть лишь предварительная расчистка путей к бытию, старание постичь бытие возможно сознательней, возможно глубже. Называть кантовскую философию субъективной — значит проглядеть ее существенное содержание за внешностью словесных знаков. И тому лучшее доказательство — современное неокантианство в лице Когена и Риккерта, сосредоточивающееся на проблеме бытия. Кто, читавший действительно систему Когена, может усомниться в этом?[2] Она объективна, далее, потому, что творчественно несет миру «что-то», выдвигая новую систему трансцендентального идеализма и предоставляя толковать «о чем-то» религиозной философии г. Бердяева, только повторяющей рассуждения патристики, давно отошедшей уже в вечность. Объективизм ее подчеркивается, затем, стремлением освободиться от антропоморфических схем и психологистических представлений. Сильней же всего он обнаруживается в том, что она прилагает все усилия к тому, чтобы установить самостоятельные и общезначимые основания для других сфер сущего, как-то: для сфер нравственности, прекрасного, святого и т. д. Между прочим, она освобождает религиозно-мистическое переживание от того познавательного привкуса, который сообщается ему г. Бердяевым, и тем впервые философски придает ему подлинно объективный смысл.

Таким образом, г. Бердяев сражается с отсутствующим врагом. Но если самообман его насчет собственной философии, безусловно, трагичен, то самообман, касающийся чужих философских концепций, носит, скорее, комический характер: ибо г. Бердяев бьется с ветряными мельницами.

VII

Донкихотство религиозной философии г. Бердяева, однако, идет далеко за пределы чистой философии. Оно сказывается со всей присущей ему противоречивостью и в его философии истории, и в его религиозном понимании, и в его общественной идеологии.

Свою философско-историческую концепцию г. Бердяев считает глубоко духовной, соответствующей <всей> полноте жизненных мотивов и постигающей подлинный смысл объективного исторического существования. Между тем на деле она натуралистична, ограниченна и субъективна.

Она *натуралистична,* потому что рассматривает историческую жизнь человечества как момент и продолжение космического бытия. Исторический процесс знаменует собою для нее процесс выздоровления бытия от той болезни, которая его постигла за грех, содеянный свободной волей человека. Это — возврат бытия к своему чистому первоначальному состоянию, это — стадия его существования. Но таким образом принципиальное отличие духовного от материального уничтожается; духовность и ее исторический процесс теряют свое особенное обличие. На них произвольно переносятся категории природы, категории космоса, коверкающие сущность исторической жизни. Материализм снова воцаряется в сфере философии. Это стоит в теснейшей связи с общим материалистическим уклоном религиозной философии. Она духовна только по внешности, только со стороны усвоенных ею антропоморфических схем. О том помимо г. Бердяева ясно свидетельствуют многие отцы церкви (например, Тертуллиан), выдвигающие религиозно-материалистическое истолкование бытия и жизни. Такая натуралистичность исторической концепции г. Бердяева обнаруживает себя, может быть, яснее всего в методологической нерасчлененности областей, в монизме метода, в смешении естественной необходимости и телеологии, естественного развития и прогресса и т. п. А в этом ведь заключается позитивизм худшего сорта.

Она *ограниченна,* так как для нее в силу натуралистического предрассудка закрыты широкие горизонты подлинно культурной жизни. Она не в силах оценить индивидуальное значение каждого исторического явления, подчиняя его определенной космической схеме. Еще более она ограничивается религиозным характером, сообщаемым ее схеме. Самостоятельные сферы культурно-исторической жизни, например государство, ис-

кусство, наука, хозяйство и пр., становятся в ее глазах функциями религиозного фактора и тем совершенно извращаются. Наконец, признание конца истории убивает жизненный смысл исторического процесса, идущего на самом деле в вечность со своей постепенной реализацией абсолютных ценностей.

Она *субъективна,* ибо строится г. Бердяевым с точки зрения человека и для человека. Все приспособляется в этой концепции к религиозно-понятным судьбам человечества. Такой антропоморфизм противоречит подлинной объективности исторического процесса. Этот последний объективен и реален лишь как процесс осуществления в человечестве высших идеалов, общезначимых ценностей, независимых от человека и его переживаний. Субъективна она также еще и потому, что подчиняет все ценности только одной из них, обозначая тем влияние личной религиозной настроенности автора. Одним словом, историческая концепция г. Бердяева есть, употребляя его собственное слово, «отрыжка» его религиозного переживания.

VIII

Свое религиозное понимание г. Бердяев определяет как чисто церковное, антирационалистическое и объективно-мистическое. Между тем на деле оно рационалистично, еретично и субъективно-мистично.

Оно *рационалистично,* так как стремится объяснить церковные догматы философски. Так, оно толкует философски происхождение мира, наличность зла, акт искупления и т. д. Этим только нарушается подлинный смысл этих вероучений, так как таинственное и чудесное в глазах объясняющего и теоретизирующего разума всегда противоречиво. Возьмем пример: Бог есть синоним доброты; откуда же зло, раз все создано Богом? Г. Бердяев отвечает: из свободной воли человека. Но ведь если Бог есть виновник всего, то он есть виновник и злого направления свободной воли человека. В таком случае, однако, человек только мнимо свободен, а Бог повинен в зле. Противоречие это, непреоборимое для разума, не существует для верующего, ибо он верит в чудо. Рационализируя, философствование губит религию; с другой стороны, религия не нуждается в объяснении: она достаточно сильна своей верой. Г. Бердяев так же плохо понимает непосредственность религиозную, как плохо постигает непосредственность познавательную. Это — признак дурного рационализма.

Оно *еретично* уже в силу такого рационализма, в силу того, что не довольствуется простым переживанием чуда и таинств. Но, кроме того, оно еретично еще и в частности, так как проповедует человеко-божество (249—253). Подлинное христианское смирение, подлинная молитвенная созерцательность сменяется здесь дерзающим творчеством, гениальным самоподнятием к небесам, к Богу. Между тем всякое дерзание в религиозной сфере есть дерзость, Дерзать мы здесь не смеем. Наш удел — лишь уповать на милосердие Божие. «Религиозная гениальность» есть еретическое самовозвеличение.

Оно *субъективно,* так как не в состоянии просто отдаться религиозному постижению предметов веры, а ищет опору в чуждой ему деятельности разумного познания. Это же последнее лишает предметы веры их реального смысла, не будучи в состоянии проникнуться их подлинно объективной таинственностью и сверхчувственностью. Истинно объективное мистическое переживание есть переживание апостола, схимника молящегося, а не переживание рассуждающего теолога. Уподобляясь этому последнему, г. Бердяев глубоко извращает сущность религиозной жизни.

IX

Свою общественную идеологию г. Бердяев характеризует как свободную, жизненную и творческую. Между тем на деле она несет с собою жестокий деспотизм, несоответствие запросам жизни и полнейший пассивизм.

Она *насильственна* прежде всего потому, что подчиняет общественную жизнь ряду религиозных догм, которые по самой сущности своей не терпят никакого уклонения, никакой критики. Они должны быть признаны и выполняемы. Вот и все. Этим уничтожается свобода признания, на которой только и может быть построена подлинная свобода общества. Не закон, деспотически навязанный людям, а закон, каждым критически осознанный в своей общезначимости и желанности, служит базой для свободного сожительства людей. Времена религиозно-догматического устроения общества были временами самого тяжкого духовного рабства. И наоборот, с перерождением общества в общество закона и права человеку дышится все вольней и вольней. С другой стороны, она насильственна потому, что произвольна. В личном мистическом переживании, в способности мистического самоотречения и самопогружения в

тайны видит она высший критерий свободы. Эта последняя, таким образом, субъективируется, теряет всякую общезначимость. На такой свободе могло основываться только примитивное общество, руководимое произволом диких инстинктов. Современное же общество может твердо стоять лишь на свободе, критически осознаваемой каждым из его сочленов как общеобязательный закон. Высший деспотизм и высший произвол, таким образом, подают друг другу руки в своей борьбе с подлинной общественной свободой.

Она *ограничительна,* так как из всех основных проявлений общественной жизни избирает только одно и им подавляет все остальные. Государство, наука, искусство, хозяйство — все они должны стать служками религии, превратиться в ее функции. Таким образом, общественная жизнь сплющивается, укладывается в одно измерение. Ее бесконечная множественность и разнообразность просто умерщвляются; индивидуальные нюансы, своеобразие личностей — устраняются. На место живого человека ставится мистический трафарет. Во всем этом чувствуется какое-то отчаявшееся бессилие охватить современную жизнь в ее целом, какая-то испуганность и зашибленность, какое-то болезненное стремление запрятаться в один уголочек и очертить в нем себя огненным кругом. У г. Бердяева колышется почва под ногами; нет сил устоять. И вот он цепляется за малый кусочек ее и отрекается ради этого пристанища от всего остального мира. Узкий ограничительный дух объединяется здесь с анархизмом дурного тона.

Она *лишена творчественности.* Таков самый характер мистического переживания. В нем человек повергает себя ниц перед тайной, перед чудом, перед Всевышним. Чаять и молиться — вот его удел. Тут не до действий! Но пассивизм этот идет еще дальше. Он обнаруживается в том, что общественной жизни предрекается благодатный конец: спасение совершится и настанет райское блаженство. Это — проповедь религиозного эвдемонизма, самодовольного покоя. В ожидании такого будущего общественная жизнь может только умирать медленной смертью. Современное общество не в силах принять таких идеалов. Оно слишком развернулось и дифференцировалось, в нем слишком сильно бьет ключ живой активности, руководимой бесконечными горизонтами желанных идеалов, чтобы согласиться на смертный покой. Оно хочет идти все дальше и дальше не останавливаясь. В этом сказывается здоровая жадность его общественных инстинктов. Жадность же г. Бердяева — болезненная и непрозорливая: он стремится съесть возможно по-

больше, возможно поскорее и чего попало, вместо того чтобы утолять свой голод постепенно и хорошей пищей.

X

Нашим временем принято возмущаться, особенно у нас в России. Его обвиняют во всем, в чем только можно: и в узости горизонтов, и в беспочвенности, и в бесплодности, и в отвлеченности, и в гамлетизме, и в разбросанности, и в трусливости, и в субъективизме, и в порабощенности, и т. д. Между тем все это более чем несправедливо. Наше время — «великое время» *. Ибо мы переживаем подлинно подготовительную эпоху. Мы накопляем материал и силы; мы дифференцируем и развиваем жизнь и наши способности; мы озираемся по всем направлениям мира; мы стремимся все осознать, укрепить, улучшить. Мы работаем над планом и материалами будущего. А это — труд громадного значения. Ибо только на его основании может вырасти действительно хорошее здание. И одним из несомненных результатов такой подготовительной работы является сознание того, что философия, говоря словами проф. Лопатина[3], есть (прежде всего и в первую голову) *знание* (а не *чаяние*...) истины — знание ясное и разумное **. Это сознание позволяет нам не терять головы в разнообразии современных философских взглядов. Это сознание предохраняет нас от эксцессов, разочарований и беспочвенных блужданий. С ним мы одинаково далеки и от гамлетизма современных позитивистов, и от донкихотства г. Бердяева. С ним мы не боимся никаких мнимофилософских кризисов, так как знаем ясно прямую и всегдашнюю цель философии: *дать систему законченных и общеобязательных знаний о сущем. С* ним мы спокойно обращаемся к г. Бердяеву и говорим ему: плох философ, который боится отвлеченного, кабинетного мышления, еще хуже религиозный новатор, который вымышляет свое религиозное обновление, запершись в кабинете.

---

* См. статью Гуссерля «Философия как строгая наука» в «Логосе» (1911, кн. 1, с. 54 и сл.).

** См.: *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии. 2-е изд. 1911. С. 423.

Е. Н. ТРУБЕЦКОЙ

Старый и новый национальный мессианизм *

I

Едва ли найдется какое-либо другое человеческое чувство, которое бы в наши дни подвергалось более глубоким изменениям, чем чувство национальное. После целого ряда огненных испытаний, через которые оно прошло, мы переживаем его совершенно иначе, чем прежде. Оно не уменьшилось в силе и глубине; во внутреннем существе своем оно осталось целым; но вместе с тем оно изменилось в чем-то основном и чрезвычайно важном. И оттого-то все старые формы, в которых оно прежде выражалось, кажутся нам глубоко неудовлетворительными. Поблекли старые национальные мелодии, и мы находимся в ожидании новых, которые должны явиться им на смену.

Всего нагляднее это сказывается в подлинном царстве мелодии — в музыке. Помнится, в начале восьмидесятых годов молодые люди моего поколения не видели пятен в «Руслане», слушали с энтузиазмом «Жизнь за царя» и испытывали восторг от ранних произведений Чайковского. А теперь постыло почти все, что тогда радовало. В «Руслане» многое представляется нам окончательно устаревшим. «Народ» в «Жизни за царя» кажется нам уже не крестьянами, а пейзанами; а в мнимонародных мотивах ранних произведений Чайковского слышится невыносимая для уха фальшь. Добрая треть, если не половина нашей национальной музыки состоит из увядших мотивов, которые теперь невозможно слушать. Мотивы эти, очевидно, отражают собою какие-то давно пережитые нацио-

---

* Реферат, читанный на собрании Религиозно-философского общества 19 февраля 1912 г.

нальные иллюзии, которые современному образованному человеку совершенно чужды.

То же явление замечается и в других сферах национального творчества, в особенности же в области мысли. Здесь тоже есть своя «музыка прошлого», которая не имеет будущего, свои *увядшие* мотивы, окончательно неприемлемые для современного уха. И в их числе одно из первых мест занимает тот, о котором я поведу речь сейчас, — идея русского национального мессианизма.

Я помню, в дни молодости моей она заставляла биться сердца совершенно так же, как музыка «Жизни за царя». А теперь, когда приходится слышать новейшие вариации на ту же, некогда любимую тему, испытываешь мучительное чувство неловкости, как будто в одно и то же время совестно и больно: точно какая-то очень глубокая внутренняя святыня оскорбляется неподходящей и неуместной формой выражения. К великому нашему счастью, нам здесь дано распознать фальшивую ноту, которой наши предки не чувствовали.

В известном народном пересказе беседа Христа с самарянкой передается буквально так: «Она Ему говорит: как же я Тебе дам напиться, когда Ты — еврей; а Он ей в ответ: врешь, говорит, я чистый русский». Рассказ этот всегда неизменно вызывает снисходительную улыбку по адресу темного, безграмотного простого народа. Между тем он выражает собою самую сущность той национально-мессианской психологии, которая, быть может, в еще большей степени увлекала людей высокообразованных и культурных.

Так или иначе русский национальный мессианизм всегда выражался в утверждении *русского Христа,* в более или менее тонкой русификации Евангелия. В талантливой книге об А. С. Хомякове[1] Н. А. Бердяев совершенно правильно считает признаком национального мессианизма утверждение *исключительной* близости одного народа ко Христу, признание его первенства во Христе. В этом он совершенно справедливо полагает отличие мессианизма от *миссионизма.* Народов с каким-либо призванием или миссией, в частности с миссией религиозной, может быть много. Между тем *народ-Мессия* может быть только один. Как только мы допускаем, что народов-богоносцев, призванных спасать мир, существует не один, а хотя бы несколько, мы тем самым разрушаем мессианическое сознание и становимся на почву миссионизма. *Существенная черта национального мессианизма заключается в национальной исключительности религиозного сознания.*

В этом и есть причина, почему в наши дни этот мессианизм принадлежит к числу мотивов увядших. Увядание есть роковая судьба всякого растения, оторванного от корня. Бытовой корень нашего национального мессианизма скрывается в отдаленном прошлом русской жизни, в таких настроениях и чувствах, которые уже давно и безвозвратно канули в вечность.

Раньше нас были другие времена и другие поколения, которые не чувствовали противоречия в идее «русского Христа». Этой иллюзией дышала допетровская Русь. Было время, когда наши предки жили мечтою о «третьем Риме», призванном спасти и обновить мир. Эта мечта зародилась в настроении эпохи, которую В. О. Ключевский удачно характеризует как эпоху «затмения вселенской идеи». После падения «второго Рима» — Константинополя «третий Рим» — Москва возомнила себя единственным в мире убежищем правой веры и истинного благочестия. В то время православная Русь считала себя единственной обладательницей Христа и христианства; греков она презирала, а инославные вероисповедания ставила на одну доску с язычеством. Говоря словами В. О. Ключевского, органический порок древнерусского церковного общества заключался в том, что «оно считало себя единственным истинно правоверным в мире, свое понимание Божества исключительно правильным, Творца вселенной представляло своим собственным русским Богом, никому более не принадлежащим и неведомым» (т. III, 383)[2].

Традиционное благочестие, унаследованное славянофилами от предков, содержало в себе сильную примесь этого «органического порока». Правда, как совершенно верно указывает Н. А. Бердяев, в сознании Хомякова мессианизм еще боролся с миссионизмом; однако в его настроении черты старомосковского мессианического самомнения были выражены достаточно ясно: он считал Россию избранным народом, утверждал ее первенство во Христе и верил в ее призвание — спасти все народы:

И станешь в славе ты чудесной
Превыше всех земных сынов,
Как этот синий свод небесный,
Прозрачный Вышнего покров[3].

Понятно, что и тут в основе национального мессианизма лежало «затмение вселенского». Хомяков мог верить в Россию как единственную в мире спасительницу народов, лишь поскольку он проводил знак равенства между вселенским и «православным», а на место «православного» так или иначе под-

ставлял русское. Однако у Хомякова в этом отношении были колебания; стертая граница между вселенским и русским у него время от времени восстанавливалась. Она исчезла окончательно у Достоевского, который должен быть признан наиболее типическим выразителем русского национального мессианизма.

Для него западные вероисповедания — выражение веры нехристианской; в особенности римский католицизм, говоря его словами, — не Христа проповедует, а антихриста. По Достоевскому, он, в сущности, — даже и не вера, а продолжение Западной римской империи. Этим-то и определяется призвание России. — «Надо, чтобы воссиял в отпоре Западу наш Христос, которого мы сохранили и которого они не знали». Обновление человечества в будущем совершится «одною только русской мыслью, русским Богом и Христом». Именно в России совершится новое пришествие Христово. Народ русский есть «на всей земле единственный народ-богоносец, грядущий обновить и спасти мир именем нового бога», ему одному «даны ключи жизни и нового слова» *.

Вероисповедная и национальная узость этой формы «мессианизма» была основательно разоблачена Вл. С. Соловьевым. Утверждать, что Церковь св. Бернарда, св. Франциска, Фра Беато[4] и немецких мистиков *не знала Христа* и что нам предстоит впервые явить Его Западу, после этих разоблачений стало невозможным; так же невозможною стала горделивая мысль, будто бы все западное христианство уклонилось в язычество, а христианство восточное осталось свободно от этих уклонений. К сожалению, сознание грехов и противоречий старого славянофильства не спасло самого Соловьева от того же рокового увлечения. В другой форме и у него воскресла старая традиционная мечта о «третьем Риме» и о народе-богоносце. Он вообразил, что из всех народов в мире один народ русский есть народ теократический или царский, призванный утвердить на земле Царствие Божие в форме святой государственности и общественности.

Мы имеем здесь иллюзию, которая умерла и не воскреснет. Я не говорю о тех бесчисленных посрамлениях, которым подвергалась и доселе подвергается русская государственность: одних эмпирических фактов недостаточно, чтобы поколебать веру, которая по самой природе своей есть «уповаемых извещение». Но в данном случае потерпела крушение не какая-либо

* См. речи кн. Мышкина в «Идиоте» и Шатова в «Бесах».

«эмпирическая данность», не какая-либо конкретная величина, а самая *идея* святой государственности. *Теократия как таковая* была изобличена и развенчана; в этом пришлось убедиться самому Соловьеву. К концу жизни он понял, что государственности как таковой нет места в Царствии Божием, что Царство Божие даже в земном своем осуществлении не теократично, а анархично*. Тем самым рухнула мечта об особой мессианической задаче русского государства. Но вместе с тем пала и последняя опора русского национального мессианизма. Теперь совершенно непонятно, на чем он держится. Каковы бы ни были недостатки старорусского национального мессианизма, у него по сравнению с мессианизмом новейшим было одно несомненное преимущество — преимущество цельности и последовательности: его сторонники могли дать ясный отчет в своем уповании. На вопрос, чем удостоверяется особое избрание и особая близость России ко Христу, наши отдаленные допетровские предки могли отвечать словами инока Филофея, обращенными к великому князю Василию, отцу Грозного: «Соборная Церковь наша в твоем державном царстве одна теперь паче солнца сияет благочестием во всей поднебесной; все православные царства собрались в одном твоем царстве; на всей земле один ты — христианский царь» [5].

Так же и Хомяков и Достоевский могли совершенно ясно ответить, почему для них «народ православный» — «превыше всех сынов земли». Равным образом и Соловьев в средний период своего творчества мог обстоятельно и точно объяснить, почему солью земли и народом царским он считает именно народ русский.

Как раз этой ясности недостает современным поборникам национально-мессианской идеи, и это —по той простой причине, что у них эта идея оторвана от всех своих исторических корней. Они не могут отождествлять православного со вселенским, потому что это значило бы вычеркнуть из своего образования Соловьева. Также невозможна для них стала пережитая и отвергнутая самим Соловьевым вера в теократическую империю, в мессианическое русское царство.

Сильнее, чем теократическая проповедь Соловьева, звучит его пророческое предостережение:

Смирится в трепете и страхе,
Кто мог любви завет забыть,

---

* См. мою статью «Крушение теократии в творениях Соловьева»: «Русская мысль», январь 1912 г.

И третий Рим лежит во прахе,
А уж четвертому не быть[6].

Чтобы извлечь наше национальное мессианство из-под этих развалин, в наши дни требуются большая отвага и величайшее напряжение творчества. Обрушились не только стены старого горделивого строения. Самый его фундамент по ветхости своей и узости пришел в негодность и стал окончательно неприемлем для современного религиозного сознания. На чем же утверждаются новейшие национально-мес-сианические чаяния?

II

Тут перед русской религиозной мыслью, как в сказке об Иване Царевиче, открываются три дороги. Изберет она средний путь, поедет прямо перед собою — будет ей и холодно и голодно, и никуда она не доедет. Поедет она направо — сама погибнет, но зато конь останется целым. К счастью, есть еще и третий, спасительный, путь — налево: тут приходится пожертвовать любимым коньком. Зато сама религиозная мысль останется целой.

Два первых пути уже испробованы. Средним путем поехал С. Н. Булгаков, который предлагает некоторый компромисс между вселенским идеалом и старой славянофильской концепцией. С одной стороны, от его внимания не ускользнул тот факт, что Достоевский верил не в религиозное призвание только, а в «*исключительную миссию*» русского народа*. С другой стороны, однако, в его собственном религиозном сознании против этой исключительности восстает вселенская христианская идея. Чтобы выйти из этого затруднения, он решил пожертвовать исключительностью, смирить гордость национального мессианства посредством «аскетического урегулирования» национального чувства**. Но эта попытка найти средний путь между Сциллой и Харибдой вселенского христианства и языческого национализма старого славянофильства не послужила на пользу ни религиозной мысли, ни ее любимому коню. С одной стороны, от «национального аскетизма» национальному мессианизму стало и холодно и голодно. Он похудел и побледнел до неузнаваемости, почти совершенно утратил свою физио-

* «Два града», т. II, с. 240.

** Подлинное выражение С. Н. Булгакова (Два града, т. II, с. 290).

номию. С другой стороны, изголодавшаяся по вселенскому христианству религиозная мысль не получила той новой пищи, которая могла бы ее насытить: она не достигла цели и не подвинулась вперед, потому что не решилась расстаться с любимым конем.

Решение, к которому пришел С. Н. Булгаков, одинаково неудовлетворительно и с точки зрения последовательного национального мессианизма, и с точки зрения последовательного христианства. Он ясно видит, что национальный мессианизм легко переходит в то, «что обыкновенно называется национализмом». По его словам, «идея избрания слишком легко вырождается в сознание особой привилегированности, между тем как она должна родить обостренное чувство ответственности и усугублять требовательность к себе». Национальный аскетизм должен полагать границу национальному мессианизму, иначе превращающемуся в карикатурный отталкивающий национализм» *.

В этих словах обнаруживается самая слабая точка всего построения С. Н. Булгакова. «Ограниченный мессианизм» есть кричащее внутреннее противоречие. Одно из двух: или данный народ есть воистину народ-Мессия, *единственный* в мире народ, призванный явить спасение всему миру, или он не Мессия вовсе. Мессианическое призвание «избранного» народа не может быть ни ограничено, ни разделено им с каким-либо другим народом. В этом можно убедиться на примере того *единственного* национального мессианизма, истинность которого с христианской точки зрения представляется вполне достоверною. Если бы евреи в Ветхом Завете не были *единственным* избранным народом, призванным родить Христа, если бы Ветхий Завет вообще не был заключен Богом с *одним* Израилем в отличие от прочих народов, Израиль не был бы народом-богоносцем и народом мессианическим.

Ограничивать *исключительность* национального мессианизма значит просто-напросто уничтожать его. В этом отношении мессианическая теория С. Н. Булгакова в высшей степени поучительна. По его толкованию, славянофильское выражение «русский Христос» можно понимать, между прочим, и в смысле констатирования того факта, что разные народности как реально различные между собою каждая по-своему воспринимает Христа и изменяется от этого принятия. В этом смысле можно говорить (вполне серьезно и без тени всякого кощунства) не

---

* «Два града», т. II, с. 290.

только о русском Христе, но и о греческом, об итальянском, о германском, так же как и о национальных «святых» *.

Это истолкование во всех отношениях и со всякой точки зрения неприемлемо. Достоевский, который в самом деле думал, что мир должен быть спасен неведомым Западу *русским* Христом, увидел бы в признании немецкого и итальянского Христа полное ниспровержение своей веры в «народ-богоносец» и был бы прав, потому что весь смысл этой веры в том, что одному народу русскому «даны ключи жизни и нового слова». С другой стороны, совершенно неудовлетворенным остается и вселенское христианское сознание.

Идея «русского Христа», как понимает ее С. Н. Булгаков, тем более соблазнительна и опасна, что в ней заблуждение смешано с некоторою частицею истины, а потому не сразу бросается в глаза. Истина тут заключается в *констатировании факта,* что различные народности воспринимают Христа каждая по-своему. Заблуждение же заключается в возведении этого факта в принцип и норму. Это легче всего объяснить сравнением. Возможно, что различные народы по-разному воспринимают не только Христа, но и свет солнечный, так как не видят одинаково всех цветов спектра. Например, древние греки называли море не голубым, а «фиалковым», вследствие чего существует предположение, что *голубого* луча в солнечном свете они не видели. Возможно, что существуют и теперь другие факты цветной слепоты, различные у различных народов. Не станем же мы однако, на этом основании говорить о солнце греческом, германском или итальянском и утверждать, что нам всех ближе солнце русское. По словам С. Н. Булгакова, истинная религия, «будучи сверхнародна по своему содержанию, остается не безнародна по способу усвоения» **. Совершенно верно, но почему же, однако, нам кажется странным и даже смешным говорить об истине немецкой, итальянской или русской; почему это очевидное во всех других случаях нарушение *единства* истины вдруг перестает быть очевидным, когда речь идет о высшем откровении безусловной Истины — о Христе? Во всех других случаях для нас на первом плане сама Истина в ее полноте. Зачем же нам во Христе прежде всего искать и утверждать нашу «Святую Русь», *наш* несовершенный национальный угол зрения с его неизбежной ограниченностью и цветной слепотой? И дозволительно ли эту цветную слепоту превращать в определение самой истины, т. е. в данном слу-

* «Два града», т. II, с. 298—299.

** Там же, т. II, с. 298.

чае — самого мессианства! Христос русский, итальянский и немецкий — ведь это все равно, что фиолетовое, зеленое или голубое солнце.

По С. Н. Булгакову, «способность совершенно особого восприятия божественной полноты, выделения из нее особого луча из божественной плеромы и есть то, что для религиозного воззрения представляется в природе национальности наиболее ценным и важным» *. Тут-то и бросается в глаза роковой недостаток всей разбираемой точки зрения. Ведь божественная плерома объединяет в себе все лучи спектра, всю ту бесконечно многообразную радугу цветов, которая составляет содержание духовной жизни всех национальностей. Неужели же в природе национальности самым важным и ценным представляется ее способность *воспринимать один только свой особый луч?* Не значит ли это возводить в идеал и норму национальную ограниченность? Это несправедливо прежде всего в отношении самой национальности. Совершенно верно, что у каждой национальности есть свой «особый луч»; но самое важное и ценное в ней не ее способность отделяться и замыкаться в этой своей особенности, а ее призвание — объединять этот луч со всеми другими лучами в единстве плеромы, ее способность видеть их всех в единстве белого солнечного луча. Этим окончательно ниспровергнут «национальный мессианизм» в смягченной, булгаковской, его форме. Национальным может быть лишь тот или другой ограниченный угол зрения на мессианство, но отнюдь не оно само. На случай, если сказанное по этому предмету покажется недостаточно убедительным, я позволю себе напомнить, что точка зрения С. Н. Булгакова за много веков до него была известна апостолу Павлу и вызвала с его стороны протест столь же горячий, сколь и убедительный.

По словам С. Н. Булгакова, «нам, русским, ближе и доступнее именно наш русский Христос, Христос преп. Серафима и преп. Сергия, нежели Христос Бернарда Клервосского, или Екатерины Сиенской[7] или даже Франциска Ассизского» **. С точки зрения чисто фактической это, разумеется, так же верно, как и то, что католикам ближе христианство Петрово, а протестантам христианство Павлове. Но фактически нам, может быть, еще ближе христианство Обломова. Вот почему, если мы попытаемся наше фактическое возвести в нормальное и должное, мы встретимся с категорическим запретом апостола Павла.

---

* Там же, т. II, с. 299.

** Там же, т. II, с. 298—299.

Тот факт, что Истина вселенская и общенародная усваивается людьми по-своему и что в христианстве существуют различные углы зрения, разумеется, не укрылся от его внимания. Он знал, что есть христианство Петрово, Павлове и Аполлосово[8]. Но он с решительным осуждением высказался о тех, кто принимает эти различные способы восприятия истины за окраску самой истины.

«Умоляю вас, братия, именем Господа нашего Иисуса Христа, чтобы вы все говорили одно и не было между вами разделения, но чтобы вы соединены были в одном духе и в одних мыслях. Ибо от домашних Хлоиных сделалось мне известным о вас, братия мои, что между вами есть споры. Я разумею то, что у вас говорят: я Павлов, я Аполлосов, я Кифин, а я Христов. Разве разделился Христос? Разве Павел распялся за вас или во имя Павла вы крестились?» (I Кор. 1, 10—13).

То же отвечал бы апостол Павел и тем, кто думает, что нам всего ближе Христос св. Серафима и Сергия и что это свое, особенное, «близкое» в национальности с религиозной точки зрения всего ценнее. Апостол советует всем христианам без различия национальностей соединиться в *одних мыслях о Христе*. И в этом заключается та разграничительная черта, которая отделяет истинного Мессию от ложного партикуляристического «мессианизма».

Подлинный Христос соединяет вокруг себя в одних мыслях и в одном духе все народы. Он везде, где собираются двое или трое во имя Его. Но кто же соберется во имя Христа русского? Он оттолкнет не только немцев и итальянцев, но даже и самих русских. Верующие соединятся с неверующими в живом против него протесте. И это оттого, что настоящий, сверхнародный, Мессия и нужнее и ближе подлинному религиозному сознанию, чем ограниченное национальное божество. Тот истинный Христос, в которого мы готовы верить, поднимает нас над нашими национальными немощами, а не утверждает нас в них. Затмению вселенской идеи пришел конец, а национальному мессианству суждено такое же забвение, как осужденному апостолом Павлом христианству домашних Хлоиных.

III

Другая попытка воскресить его принадлежит Н. А. Бердяеву, который решительно избрал путь *направо;* он утверждает национальное мессианство во всей его чистоте и целости, без

всякого компромисса с какими-либо новейшими течениями. Тут «конь» остается целым, Но зато гибнет всадник; для религиозной мысли этот путь — самый опасный, потому что здесь она неизбежно утрачивает свое вселенское содержание.

У Н. А. Бердяева этот антагонизм между национально-мессианским и вселенским сказывается в форме чрезвычайно яркой и определенной. Я уже отметил, что в мессианизме в противоположность миссионизму он видит исключительное призвание одного избранного народа — народа Божьего —в отличие от прочих. Об этом он говорит буквально так:

«Данный народ — избранный народ Божий, в нем живет Мессия. Всякий мессианизм коренится в мессианизме древнееврейском. Так, польские мессианисты верили, что польский народ есть Христос среди народов, что гибель Польши была распятием Мессии, что это — народ избранный и исключительный, призванный быть провозвестником новой христианской эпохи» *.

Н. А. Бердяев совершенно не замечает, что в этих словах его заключается злейшая критика на его собственную точку зрения. Если русский национальный мессианизм «коренится в мессианизме древнееврейском», то ясно, что он представляет собою возвращение к тому ветхозаветному образу мыслей, который в Новом Завете не может иметь оправдания и применения. Основное отличие Нового Завета от Ветхого именно в том и заключается, что последний есть национальный, тогда как первый — универсальный, общенародный. Мессианизм есть именно утверждение *особого* завета между Богом и каким-нибудь определенным избранным народом Божиим. Какие же основания есть у Н. А. Бердяева утверждать такой завет между Богом и Россией?

От эмпирического обоснования своей веры в «народ-богоносец» он отказывается, и в этом он, разумеется, совершенно прав: фактами вообще невозможно ни обосновать, ни опровергнуть религиозную веру, тем более в данном случае, когда вследствие великого множества фактов отрицательных вера в «народ-Мессию», по признанию ее собственных сторонников, подвергается «огненному испытанию».

Вместо того Н. А. Бердяев мечтает об обосновании мистическом. По его словам, «дух народа воспринимается лишь мистической и художественной интуицией. А религиозное призвание его зависит от пророчеств» **. «Нельзя обосновать никакого

---

* «А. С. Хомяков», с. 209.

** Там же, с. 178.

мессианизма на вере как на историческом и этнографическом факте, т. е. на вере как на объекте исторического познания; мессианизм можно обосновать лишь на вере как факте внутреннего откровения и прозрения, на вере как субъекте познания» *.

Н. А. Бердяев относится с чрезмерным доверием к внутреннему откровению, или мистической интуиции. Судя по его «Философии свободы», он склонен даже считать интуицию неподсудною дискурсивному мышлению. Опасность такой точки зрения уже давно указана в известном сказании о святом, которому явился бес в образе ангела света. *Угодник не рассмотрел, что у него петушиные ноги, и поклонился ему;* а бес подхватил его и стал кружить в пляске. Из сего следует, что, прежде нежели доверяться «интуиции», надо тщательно рассмотреть, на каких ногах она держится. В том же направлении предостерегает другой, уже совеем не легендарный источник, который должен был бы обладать безусловной достоверностью для Н. А. Бердяева. Апостол Иоанн говорит: «Возлюбленные, не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они: потому что много лжепророков появилось в мире» (I Посл. IX, 1). Апостол тут же дает дискурсивной мысли критерий для испытания духов и пророчеств: от Бога — только тот дух, который исповедует Христа, пришедшего во плоти, всякий же другой дух — не от Бога, а от антихриста» (I Иоанна, IV, 2, 3).

Испытывая с этой точки зрения «внутреннее прозрение» Н. А. Бердяева, приходится убедиться в полном его противоречии с объективным явлением Христа, пришедшего во плоти. В объективном откровении не только нет каких-либо следов русской точки зрения, но она прямо исключается и духом и буквой Евангелия. Решительно умалчивая о каком-либо исключительном отношении Христа с каким-либо одним народом, оно ясно и категорически говорит об общем призвании их *всех*. «Итак, идите, научите *все* народы, крестя их во имя Отца, Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все то, что Я повелел вам» (Матф., XXVIII, 19, 20).

Вот почему на почве Нового Завета так ясно обнаруживается несостоятельность взаимно друг друга уничтожающих мессианических притязаний различных народов, все равно — русских, польских или португальских, о которых было недавно сообщено в одной из наших газет. С точки зрения чисто человеческой вполне понятно и естественно это притязание, чтобы

* Там же, с. 151.

свое родное, домашнее или народное заняло *первое* место в Боге или после Бога. В основе всякого национального мессианства лежит одна и та же, до сих пор не умирающая и всегда одинаково неосновательная претензия матери сынов Заведеевых. Христос говорит ученикам о смерти своей и воскресении. А она спешит прицепить к вечным обетованиям свое земное, материнское, *языческое* пожелание: «Скажи, чтобы сии два сына мои сели у Тебя один по правую сторону, а другой по левую в царстве Твоем» (XX, 21). В общем наш национальный мессианизм выражает собою довольно близкое к этому пожелание, чтобы наша *мать* Россия сидела в Царствии Божием по правую руку Спасителя. Существо дела, разумеется, не меняется от того, для сынов или для матери мы домогаемся этой чести. Ответ Спасителя остается все тот же:

«Князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими. Но между вами да не будет так, а кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом» (Матф., XX, 25—27).

Где есть истинный Мессия, там, стало быть, нет места спорам о первенстве ни между людьми, ни между народами. Каждый народ, как и каждый человек, должен думать лишь о своих обязанностях и о своем служении, а не о своих преимуществах перед другими народами. Тем самым, вопреки Н. А. Бердяеву, оправдан не мессианизм, а *миссионизм* по отношению к нациям. У каждого народа свое служение, свое призвание и своя миссия в Царстве Божием. Иного решения не может быть с точки зрения религии *универсальной,* которая стоит на том, что в доме Отца Небесного *обителей много.*

Если Н. А. Бердяеву кажется, что именно мессианское национальное сознание есть сознание вселенское и религиозное, «проникнутое верою в Мессию» (цит. соч., 210), это именно и значит, что он не разглядел дерзновенного обмана переряженного языческого национализма. Опасность велика; национализм этот уже не раз кружил русские головы обманчивой личиной правды; и дело всегда кончалось бесовским танцем.

У Н. А. Бердяева до этого еще не дошло, но уже и у него замечаются зловещие признаки головокружения, вызванного национальной гордостью. Так, например, он думает, что одни русские взыскуют Небесного Иерусалима, сходящего на землю. Этим будто бы «русские радикально отличаются от людей Запада, прекрасно устроившихся и довольных, град свой имеющих» (цит. соч., 245—246). В сущности, ведь это значит утверждать, что религиозность вообще есть *исключительно русская* черта, ибо что же вообще такое религиозность вне «искания

града»? В своем патриотическом ослеплении Н. А. Бердяев не замечает здесь ни блаженного Августина, ни Франциска Ассизского, ни Жанны д'Арк, ни немецкой мистики, ни всего того, что составляет религиозную идею и религиозную жизнь Запада*.

Но еще опаснее этого — ослепление на собственный наш счет, возвеличение наших национальных качеств, притом не только добродетелей, но и самих недостатков. Так, например, Н. А. Бердяев замечает внутреннее противоречие славянофильского мессианизма, но он вменяет ему эти противоречия в заслугу, возводит двойственность в принцип.

По его словам, «в стихотворениях Хомякова отражается двойственность славянофильского мессианизма: русский народ — смиренный, и этот смиренный народ сознает себя первым, единственным в мире. Славянофильское сознание бичует грехи России, и оно же зовет Россию к выполнению дерзновенной, гордой задачи. Россия должна поведать миру таинство свободы, неведомое народам западным. Смиренное покаяние в грехах, самоуничижение, национальное смирение чередуются у Хомякова с "гром победы раздавайся". Хомяков хочет уверить, что русский народ—не воинственный, но сам он, типичный русский человек, был полон воинственного духа, и это было пленительно в нем. Он отвергал соблазн империализма, но в то же время хотел господства России не только над славянством, но и над миром» (с. 220).

Казалось бы, отсюда следует только один возможный вывод: христианство не терпит таких противоречий, оно несовместимо с этой гордостью, которая возводит что-либо относительное, все равно национальное или личное, в безусловное. Не так, однако, рассуждает Н. А. Бердяев.

По его мнению, «эта антиномичность мессианского сознания неизбежна, это сознание противоречиво по существу и противоречивость эта не есть отрицание правды его. Нельзя рационалистически преодолеть противоречия славянофильского сознания — нужно принять и изжить их. Самый смиренный народ — самый гордый народ. С этим ничего не поделаешь. С мессианским сознанием не мирится лишь (?) самодовольство и поклонение голому факту» (с. 220).

Ввиду частых за последнее время злоупотреблений понятием «антиномизм» нелишним будет вспомнить, что под «анти-

* Это тем более странно, что в других местах той же книги о Хомякове он восстает против чрезмерной узости славянофильского национализма.

номией» принято разуметь *необходимое* противоречие, с которым неизбежно сталкивается мысль при исследовании того или другого философского вопроса. С этой точки зрения приходится убедиться в отсутствии чего-либо, похожего на «антиномию», там, где видит ее Н. А. Бердяев. Если тот или другой народ смиряется перед Богом и вместе <с тем> гордится высоким призванием, которое он *действительно* имеет, то тут нет не только антиномии, но даже и противоречия, потому что «гордостью» в данном случае называется не отсутствие смирения, а просто признание за собою известного достоинства, что вполне совместимо со смирением. Человек может признавать за собою царственное достоинство по отношению к *низшей* природе и вместе с тем смиряться перед *высшим* Божественным миром; тут смирение и гордость даже не сталкиваются между собой и не противоречат друг другу, потому что относятся к разным сферам бытия. Наоборот, в национальном мессианстве Н. А. Бердяева есть несомненное противоречие; но оно не заключает в себе антиномии, потому что представляет собою простую и легко устранимую ошибку. Тут «народ-богоносец» в одно и то же время *самый смиренный,* потому что он смиряется перед Мессией как высшим, и *самый гордый,* потому что он сам мнит себя народом-Мессией, стирает ту самую грань между низшим и высшим, во имя которой должно смиряться. Тут мы имеем действительно несовместимое со смирением самопревознесение. Народ, «смиренно мнящий себя Мессией» и в качестве такового гордящийся своим преимуществом перед другими народами, просто-напросто смешивает в своем лице черты Христа и Вельзевула. Нужна большая степень ослепления, чтобы не видеть здесь петушиные ноги у ангела и принимать их за антиномию.

Понятно, что наша эпоха пробуждения и подъема религиозного сознания является вместе с тем и критическим периодом религиозных искушений и неслыханных доселе соблазнов. Враждебные религии силы делают все возможное, чтобы *для себя* использовать новые источники воодушевления, навести туман на мысль, овладеть воображением и *обмануть* религиозное искание. Чтобы не стать жертвой обмана, когда грубого, а когда и тонкого, нужно удвоить бдительность и с величайшей критической осторожностью относиться ко всяким религиозным учениям. В наше время объявилось много истолкований веры, которые при глубоких принципиальных различиях в других отношениях сходятся в общем стремлении локализировать Христа — подставить на место универсального Его явле-

ния что-либо Местное, ограниченное. Одни утверждают, что «Он — здесь в потаенных комнатах» ведет таинственные беседы с кружками посвященных. Другие возражают — нет, Он там — в Ясной Поляне; третьи отождествляют Его царство с революцией: они полагают, что Он в левых партиях и срывает аплодисменты на многолюдных собраниях интеллигентов. Наконец, четвертые заявляют нет, Он странствует по всему простору земли русской, дружит с бунтарями, но в общем смахивает на «дядю Власа».

Евангелие, как известно, рекомендует не верить всем этим заявлениям, что Христос «вот здесь или вот там», и ждать того всемирного явления Сына Божия, которое как молния прорежет небо из края в край.

В ожидании этого явления нам надлежит отказаться от всего, что ограничивает и суживает общенародное мессианство, в том числе и от мессианизма национального.

IV

Тут перед нами открывается единственно спасительный путь *налево*. Конь старого славянофильства должен быть отдан на съедение критике, но его гибель окажется спасительной для всадника. Пожертвовав этим земным пристрастием, он не только останется цел, но отделится от земли, поднимется выше леса стоячего и найдет дорогу к жар-птице.

Здесь религиозной мысли не приходится изобретать чего-либо нового. Тот волшебный путь, который предстоит пройти нашему Ивану Царевичу, есть на самом деле давно проторенная и *большая* дорога, которая много превосходит древностью не только славянофильство, но и саму Русь. Она предуказана Спасителем, пройдена Его учениками и с изумительной яркостью изображена «апостолом языков». У него мы найдем христианское учение о национальности, замечательно стройное, целостное и выраженное с исчерпывающей полнотой.

Последние слова Спасителя, обращенные к апостолам, ясно и вразумительно свидетельствуют о том, где после вознесения Христова надлежит искать истинного Мессию. Слова «и се Аз с вами до скончания века» (Матф., XXVIII, 20) непосредственно связываются с предписанием *учить и крестить все народы,* и прямо дополняют его. Ясно, что Мессия и мессианство пребывают — «до скончания века» — не в особом национальном способе усвоения Истины, а во всенародном учении и крещении.

Здесь же, в этом единении всех языков во Христе, а не в выделении «особого луча» из божественной плеромы, раскрываются положительный смысл и ценность каждой национальности. Самое существование национального мессианизма возможно лишь благодаря забвению Пятидесятницы[9]. Она не имела бы места, если бы апостолы через сошествие Св. Духа не отрешились от *особой* близости к национальному еврейскому мессианству. Апостолам подлинного мессианства на земле были одинаково близки все народы, и оттого-то их высшее религиозное вдохновение заговорило всеми языками в мире. Два великих чуда совершились в Пятидесятнице: во-первых, она собрала все народы земли во едином исповедании; во-вторых, она утвердила положительное призвание каждого народа через упразднение естественных границ между национальностями. Основное отличие между национальностями — язык тут не только не упразднился, но получил высшее утверждение и освящение. Каждый народ нашел в этом откровении всенародного Мессии свой особый *огненный* язык. Но в Пятидесятнице эти особые языки перестали быть границами для всенародного общения. Для продолжателей и преемников Мессии все языки земли стали одинаково прозрачны и понятны. «В Иерусалиме же находились иудеи, люди набожные из всякого народа под небесами. Когда сделался этот шум, собрался народ и пришел в смятение, ибо каждый слышал их, говорящих его наречием. И все изумлялись и дивились, говоря между собою: сии говорящие не все ли Галилеяне? Как же мы слышим каждый собственное наречие, в котором родились?» (Деян. II, 5—8). Те, кто утверждал, что языки должны не соединять людей во Христе, а разделять Христа на множество отдельных явлений по национальностям, явно заменяют Пятидесятницу вавилонским столпотворением.

В основе этого заблуждения лежит смешение естественных особенностей каждого народа с его мистической идеей, языка природного и языка огненного. Природный язык каждого народа отделяет и отличает его от прочих. Напротив, его *огненный* язык не знает национальных преград; всем людям близкий и понятный, он обращается ко всем народам и всем сообщает высшие духовные дары. Не всем дано говорить этим пророческим языком народного гения, а только высшим его представителям и носителям — величайшим проповедникам, творцам искусства и мыслителям, коих вечная мудрость избрала своими глашатаями. Но как бы ни были малочисленны эти избранники Божий, их огненный язык, а не хаотическое людское противоречие, выражает смысл народной жизни. Не в обо-

соблении, а в объединении всех звучит подлинный мистический язык каждой отдельной народности.

Совершенно верно, что всенародное не есть безнародное: в мессианстве народности не упраздняются, а объединяются между собою; но это именно и значит, что среди народов оно выражает собою начало объединяющее, а не обособляющее, *всеединство,* наполняющее их жизнью общей. Именно так изображает апостол Павел нормальное, должное отношение народов ко Христу. Человечество представляется ему в виде единого дерева, в коем корень—Христос, а отдельные народности — ветви. И с этой точки зрения он предостерегает народы против увлечения ложным мессианизмом. Единственный в мире избранный, мессианический народ отпал от Бога; значит ли это, что в Новом Завете какой-либо другой народ вместо Израиля должен стать избранным народом Божиим? На этот вопрос апостол языков отвечает категорическим отрицанием: «Если начаток свят, то и ветви. Если же некоторые из ветвей отломились, а ты, дикая маслина, привился на место их и стал общником корня и сока маслины, то не превозносись пред ветвями. Если же превозносишься, то вспомни, что не ты корень держишь, но корень—тебя. Скажешь: ветви отломились, чтобы мне привиться. Хорошо, они отломились неверием, а ты держишься верою: не гордись, но бойся. Но если Бог не пощадил природных ветвей, то смотри, пощадит ли и тебя» (Римл. XI, 16—21).

С точки зрения этого органического понимания взаимных отношений мессианского и народного ясно обнаруживается ложь всяческого национального мессианизма. Точка зрения Достоевского изобличается в том, что она принимает ветвь за дерево; а смягченный мессианизм, утверждающий особую к нам близость русского Христа, превращается в явно фантастическое суждение, будто на всенародном древе жизни отдельная ветвь нам ближе корня.

V

В дополнение ко всему сказанному об отношении нашего национального мессианизма к сознанию религиозному, христианскому остается указать на тот вред, который он приносит самосознанию национальному. В нем мы находим основной недостаток всякой ложной идеализации: возводя наше относительное земное, человеческое, в безусловное и безотноситель-

ное, он тем самым погрешает и против безусловного, и против относительного. В идее «русского Христа» в одинаковой мере извращаются и образ Христов, и русская национальная идея. Быть может, именно благодаря этому искажению мы до сих пор о ней так мало знаем. Увлечение Россией воображаемой помешало нам рассмотреть как следует Россию действительную и, что еще хуже, русскую национальную идею; духовный облик России хронически заслонялся фантастической грезой «народа-богоносца».

Сказалось это как раз в наиболее крупных явлениях нашей религиозной мысли: у славянофилов, у Достоевского, у Соловьева. Славянофилы видели основное определение русского народного духа в том, что народ русский — народ православный. Но удалось ли им выяснить специфические особенности православия, те положительные черты, которые делают его ценным? Нет, и причина этой неудачи заключается все в том же первородном грехе, в роковом смешении русского, православного и вселенского.

Для Хомякова невозможна сама постановка вопроса о специфических особенностях восточного православного христианства, потому что, вопреки апостолу, оно для него — не ветвь, а *целое* дерево. Он не может признать православие особым, специфическим явлением среди христианства, потому что он отождествляет его с самим христианством. Православное или вселенское христианство для него — одно и то же. Поэтому он определяет православие такими общими чертами, которые составляют свойство христианского церковного идеала вообще. Говоря словами Н. А. Бердяева, у него «вся святыня вселенской церкви Христовой — свобода, любовь, органичность, единство — все заключено лишь в восточном православии, в западном же католичестве ничего этого нет, есть одни лишь уклоны и грехи человеческие» *.

Соловьев справедливо восстал против этой вероисповедной узости. Но дал ли он сколько-нибудь удовлетворительное решение вопроса о религиозном значении православия и о религиозной задаче России? Все, что он говорил по этому предмету в первый и средний периоды своего творчества, глубоко неудовлетворительно. И причина тому — все то же увлечение национальным мессианством, хотя выразилось оно у Соловьева в совершенно иной форме, чем у Хомякова. Хомяков не понял местного, *особенного,* в православии, потому что отождествлял

* «А. С. Хомяков», с. 94.

его с вселенским. Наоборот, Соловьев отнесся к этим местным особенностям без должного внимания, пренебрегая ими именно потому, что для него они были *местными*. Внимание его было поглощено мечтою об *универсальном* мессианизме России. Он отождествлял русскую национальную идею с воплощением самого христианства в жизни человечества, с осуществлением на земле Царства Божия в образе вселенской теократии. Но именно потому, что Россия была для него только народ Божий, народ мессианский, он отрицал всякие индивидуальные, особенные черты в русском народном характере. Индивидуальное, особенное у него потонуло в абсолютном, универсальном.

А в результате, когда рухнула фантастическая постройка вселенской теократии, от соловьевских характеристик «русской национальной идеи» ничего не осталось. Мы и до сих пор чрезвычайно мало знаем о том, что она такое. Нас слишком долго держали в убеждении, что русский человек — не просто человек с определенными конкретными чертами расы и народности, а «всечеловек», объемлющий черты всех национальностей, что неизбежно ведет к утрате собственной национальной физиономии. Мы привыкли видеть в России целый мир и начинаем уже поговаривать о том, что нет в ней ничего местного, ибо она не Запад и не Восток, а «Востокозапад». Нам тщательно внушали мысль, что Россия — или народ-Мессия, или ничто, что вселенское и истинно русское — одно и то же. Когда же рушится эта дерзновенная мечта, мы обыкновенно сразу впадаем в преувеличенное разочарование. Присущий нашему национальному характеру максимализм заставляет нас во всех жизненных вопросах ставить дилемму — «или все, или ничего». Вот почему от чрезмерности возвеличения мы так легко переходим к чрезмерности отчаяния. Или Россия — народ-богоносец, или она — ничтожнейший народ, а может быть, даже и вовсе не народ, а бессмысленный механический конгломерат, колосс на глиняных ногах, который скоро рухнет от внешнего удара*.

От этого разочарования у нас только одно спасение — не поддаваться крайнему и ложному очарованию. Как только мы убедимся, что Россия не тождественна с домом Отца Небесного ни в действительности, ни в идее, мы поймем всю неуместность нашего отчаяния. Россия не осуществила вселенского христианства не потому, что она — ничтожный, презренный народ или «конгломерат», а потому что в великом и обширном доме Отчем ей суждено занять лишь *одну из обителей*.

---

* Любимое сравнение Соловьева в минуты отчаяния и гнева.

Русское — не тождественно с христианским, а представляет собою чрезвычайно ценную национальную и индивидуальную особенность *среди христианства,* которая несомненно имеет универсальное, *вселенское* значение. Отрешившись от ложного антихристианского мессианизма, мы неизбежно будем приведены к более христианскому решению национального вопроса. Мы увидим в России не *единственный* избранный народ, а *один из народов,* который совместно с другими призван делать великое дело Божие, восполняя свои ценные особенности столь же ценными качествами всех других народов-братьев.

Отрешение от национального мессианства для нас необходимое условие *прозрения* в наше действительное религиозное призвание. Наглядное доказательство тому — последний период творчества Соловьева. Именно благодаря крушению его горделивой мечты о «третьем Риме» у него открылись глаза на индивидуальное, специфическое и вместе <с тем> бесконечно дорогое в православной и русской религиозности. В пророческом видении «Трех разговоров» он угадал духовный облик России; в кратком, вскользь брошенном намеке он высказал о ней больше, чем в многочисленных сочинениях предыдущей эпохи[10]. В ярком художественном образе он раскрыл то, чего раньше никак не могли схватить ни его, ни чьи-либо другие теории.

В «Трех разговорах» нет и следа «народа-богоносца», а есть вместо того три ветви единого христианского ствола, которые необходимо восполняют друг друга, в *равной мере* подготовляя пришествие истинного Мессии. Есть *христианство Петрово,* или римское, христианство *Павлово,* или протестантство, и *христианство Иоанново* — православное и русское. Русский народ, олицетворяемый старцем Иоанном, тут — не в большей мере народ мессианический, чем Италия, родившая кардинала Симоне Баржонини, и Германия, давшая миру профессора Паули[11]. Оставлена дерзостная мысль о том, что великий синтез вселенского христианства будет делом одной России. Этот синтез в «Трех разговорах» осуществляется не каким-либо народом, а всеми народами во *Христе,* сходящем с неба на землю. А России принадлежит более скромная роль: она осуществляет на земле не объединение *всего* христианского мира, а только одну необходимую *особенность* среди христианства. Это — то *мистическое* христианство, которое олицетворяется образом *неумирающего* апостола Иоанна, — христианство апокалиптических откровений с его прозрением в тайну воплощенного Слова, *в тайну человека, обоженного во Христе и потому уже*

не могущего умереть. Соловьев по-прежнему думает, что церковь восточная в отличие от западной есть *церковь предания;* но теперь только он видит — в *чем жизнь* этого предания, в чем заключается то неумирающее, вечное слово, которое должна сказать миру православная Россия. И как просто, естественно и гармонично сочетается мистический образ апостола Иоанна с живой, ярко народной фигурой русского старца Иоанна—епископа, живущего на покое!

В этом старце Россия находит свой подлинный огненный язык, который бесстрашно разоблачает тайну беззакония, испытуя антихриста по способу апостола Иоанна — через исповедание воплощенного Слова. И тут же в пророческом предвидении философа возрождается чудо Пятидесятницы. Огненные языки не разделяют народы, а объединяют их. Христианство Петрово, Иоанново и Павлово объединяются в общем исповедании.

Тут есть, как и в Пятидесятнице, утверждение национальных особенностей и вместе с тем преодоление национальных границ, потому что каждая *особенность,* как национальная, так и вероисповедная, дает свой необходимый вклад в общее христианское дело. В христианстве одинаково необходимы и нужны и «свет с Востока», мистическое прозрение в тайны последнего, запредельного откровения, и волевая, человеческая, римская энергия, и дух свободного исследования протестантской Германии.

Таково предсмертное откровение величайшего представителя русской религиозной мысли. Он наметил тот путь, которым нужно идти, чтобы проникнуть в сущность русской религиозной идеи. Первый шаг в этом направлении должен заключаться в отречении от русского национального мессианизма. Тогда только живые черты нашей национальной физиономии перестанут растворяться в Абсолютном и мы обретем нашу подлинную народную душу. Один и тот же закон действует и в жизни отдельных людей, и в жизни народов. Чтобы сохранить свою душу, народ должен не возлюбить, а возненавидеть ее в мире сем.

В. Ф. ЭРН

Налет валькирий

Ответ Н. А. Бердяеву

I

На славянофильство сыпятся нападки. Ему не могут простить ужасной вины: оно воскресает; больше того, воскресает в новых, неожиданных, не предвиденных критикой формах. Это вызывает пламенное негодование в самых различных людях, и, увы! — в негодовании этом se touchent les extrémités *: шестидесятник А. Кизеветтер встречается с самым авангардным мистиком Н. Бердяевым.

Гимназические аккорды меланхолических излияний шестидесятников не вызывают желания их разбирать. Гимназии созданы для того, чтобы их кончать, и работы засидевшихся гимназистов могут серьезно интересовать лишь гг. педагогов. Совсем иного характера выступление Н. Бердяева. Его большая статья «О вечно-бабьем в русской душе» — блестящий кавалерийский наезд[1]. Но недаром Н. А. Бердяев стремится быть на самом высоком гребне самой передовой войны современности. Конь во плоти и оружие настоящее — для него уже demode, «pompier» **. Свой наезд он совершает в «духе», и все же в самом духе этого духа есть кавалерийский душок.

Прочитав книжку В. В. Розанова о войне[2], Н. А. Бердяев с гусарскою широтою жеста вызывает его «к телефону» и с места в карьер начинает на него кричать: «Вы, Василий Васильевич, — баба, настоящая русская баба, даже баба мистическая, вечная. Спору нет — вы талантливы, но ваша талантливость бабья, слышите, *бабья*. Вы — гениальный представитель той бабьей и

---

* Крайности сходятся (*фр.*). — *А. Е.*

** Вышедшее из моды, банальное (*фр.*). — *А. Е.*

рабьей России, которой я объявляю войну. Вы легкомысленны, вы влюбчивы, вы блудливы, вы обожаете силу, вы пресмыкаетесь перед властью — все из-за вашей бабьей природы. Я, Николай Бердяев, эту великую тайну вашу и тайну русской души разглашаю... всем читателям “Биржевых ведомостей”».

В. В. Розанов в ужасе бросает трубку, а Н. А. Бердяев вдогонку бросает загадочные слова:

«То же самое передайте трем остальным»...

С величайшим изумлением в числе «трех остальных» я увидел себя.

Н. А. Бердяев мне друг. Когда обо мне или о деле, которое я защищаю, пишут фантазии и небылицы[3] наши ученые гимназисты, я обхожу их молчанием*. Но когда человек близкий, которому все прекрасно известно, в каком-то странном порыве мешает все шашки и опрокидывает стол, на котором ведется игра, с очевидною целью вызвать общественное недоверие к своим партнерам, употребляя при этом недопустимые методы заведомо ложных публицистических «равенств», тогда молчание становится невозможным. Дело требует во что бы то ни стало защиты; и, кроме того, если б на свое серьезное нападение Бердяев не получил никакого ответа, он мог бы, пожалуй, обидеться и решить, что и его причисляют к «гимназистам».

II

«Розанов, — говорит Бердяев, — не боится противоречий, потому что противоречий не боится биология, их боится лишь логика». Но боится ли логики сам Бердяев? И боится ли его логика тех нелогичностей, в коих бессильно бьется его собственная мысль? Если нет, тогда трудно что-нибудь возражать против него, но тогда и его выпады против «биологизма» Розанова окажутся висящими в воздухе, ибо и сам-то Бердяев окажется не очень горячим любителем логики. Если да, то логическая промывка его статьи вряд ли что-нибудь оставит от кавалерийской «лавы» его атакующих мыслей.

Атаку Бердяева лучше всего отбить «встречным боем» и первый удар контратаки направить на главную его силу. А главная его сила — в понятии вечно-бабьего. Это выражение своей остротой и силой в первый момент пленяет и покоряет. Однако оно вызывает и робкие недоумения. «Вечно-бабье»... —

* Например, многочисленные статьи в «Дне».

почему «вечно»? Неужели баба вечна в подлинном и серьезном смысле слова? Неужели Бердяев верит, что «бабье начало» воскреснет в конце концов и займет вечное место в горнем Иерусалиме? Что за вздор! Конечно, не верит и «вечностью» бабьего только «пугает». Однако мистику неповадно играть священными категориями и вместо тленно и преходяще бабьего говорить о «вечно» бабьем. Впрочем, ларчик открывается просто. Слово «вечно» Бердяев не выдумал. З. Н. Мережковская некогда изобрела категорию вечной женскости в отличие от вечной женственности[4]. «Женское» г-жи Мережковской Бердяев потенцировал в «бабье», но женская логика этого словосочетания осталась нетронутой в его мужественном мышлении, и вот в отряде его воинственных мыслей под мужеским одеянием мы встречаем «амазонку» со светлыми волосами. Однако маскарад совсем не так прост и невинен. «Словосочетание с женской логикой» таит в глубине ядовитую мысль. Повторите подряд много раз «вечно-бабье», и вы незаметно для себя начнете как-то компрометировать «вечно-женственное». Вечность того и другого этим ловким словесным маневром попадает в одну плоскость, и не то вы начинаете думать, что женскость так же вечна, как женственность, не то женственность так же преходяща, как женскость. Тленное мешается с нетленным, бессмертное со смертным, святое и Божье со стихийно-природным.

III

Но и со стихийно-природным Бердяев обошелся «по-свойски». Женское г-жи Мережковской он превратил в «бабье» с явной целью усилить и обострить выражение. Если «женское» вызывает пренебрежение, то «бабье» должно вызывать реакцию посильнее. «Бабье», по мысли Бердяева, это что-то чрезвычайно предосудительное, низменное, отрицательное. В тоне, каким произносится у Бердяева «вечно-бабье», явно слышна нотка презрения. Поход против «бабьего» ведется с гримасою отвращения. Так тренированные вегетарианцы относятся к *мясу*. Если в блеске этого отталкивания мы взглянем на лицо самого Бердяева, то мы мгновенно поймем, какая муха его кусает. Да ведь это — старая дворянская отчужденность от «мужицкого», от родной земли, старый барский трансцендентизм в отношении к народному телу. Баба, русская баба —полнарода русского с его болью, страданием, подвигом, молитвой, радостью и трудом, с его коренною связанностью с родимою, влаж-

ной почвою — для Бердяева только глина (почти что грязь), из которой ему хочется вылепить маску Горгоны, для того чтобы напугать ею своих современников. Стоны и великую муку русской земли, потаенную тоску «Лужиц», «Оврагов», которую с такою чуткостью изводят из-под покровов невидимости гениальные пальцы «русской бабы» А. С. Голубкиной[5], Бердяев знать не хочет и ведать не желает со своих воздушных позиций.

Тут перед ним восстает дилемма: либо обижен Розанов, либо обижена русская баба. Если Розанов действительно выражает с гениальностью приписываемую ему Бердяевым русскую бабу, т. е. русскую душу в ее стихийности, хаотичности и мистичности (я этого не думаю), тогда многому нужно учиться у Розанова, прежде чем начинать его учить, его наставлять и его «публично сечь», особенно если под Розановым подразумеваются не его личные только грехи, а грехи *русской души*. Если же Розанов при всей талантливости, ему свойственной, с русскою бабою все же *несоизмерим*, тогда вся мысль Бердяева о критике «вечно-бабьего» в русской душе через критику последней книги Розанова становится несерьезной, претенциозной.

IV

«Вечно-бабье» Бердяева при ближайшем рассмотрении является и *не вечным* в подлинном смысле, и *не бабьим*. То есть эффективный стержень его статьи при малейшем приближении к нему логики разбивается вдребезги. Оказывается, что не одна только биология Розанова, но и пневматология Бердяева с логикою не в ладах. И если сам Бердяев логику считает началом мужественным и светоносным, то его вражда с логикою становится поперек его притязаний на исключительную мужественность. А если Бердяев настаивает, что отсутствие логики есть признак дурной женскости в писательской физиономии Розанова, то мы должны ему на это сказать, что отсутствие логики в его высказываниях о «вечно-бабьем», по его же собственному принципу, свидетельствует, *что и у него насчет мужественности не все в порядке*. Быть может, в его отряде не одна амазонка, да и сам командир амазонских мыслей — не «Амазон» ли?

Этот вопрос чрезвычайно интересен. Рабью природу (по Бердяеву, «бабью») может носить не только биология, но и пневматология. И грехи против истинной мужественности возможны не только в планах биологических, но и в планах пневматоло-

гических. Бердяев все время корит Розанова за отсутствие силы духа, за то что Розанов слишком впечатлителен и пассивен в своем чувстве России и русского. Правда, есть грешок, и великий грешок, за Розановым. Слишком термометричен Василий Васильевич! На дворе вёдро — и у него бодро; на дворе ненастье — и у него бездорожье. Хорошо видит Бердяев сучок в глазах у брата своего! Но ведь кроме планов земных есть планы воздушные, и в этих планах вихрями носится много насильников-демонов. Так ли уверен Бердяев, что по отношению к этим воздушным агентам он рыцарски мужествен, а не по-«женски» уступчив и оппортунистически покладлив? И не является ли он в своем роде пневматологическим Розановым?

V

Спора нет, мужественна *душа* Бердяева. Столь мужественна, что вчуже жалко его психею, задавленную и замученную. Без соку, без влаги, без красок его рассуждения. Чувствуются стоны психеи в его писаниях. И тем не менее душа не есть человек. Над душой господствует дух. И лишь дух придает настоящий чекан внутренней жизни. Мужествен ли у Бердяева *дух?* Противостоит ли активно воздушным течениям?

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

Дух Бердяева не только не мужественный, но исключительно, до однобокости, до бессилия женственный. Не ему упрекать Розанова. Розанов термометричен по отношению к близким,

непосредственно примыкающим к нему земным слоям. Много изумительного говорит он о тончайших колебаниях близлежащего «тепла и холода», впадая в чудовищные ошибки, о далеких краях, и особенно об онтологических глубинах земли. Бердяев же барометричен, хорошо отражая неспокойствие всяческих атмосфер и будучи в то же время совершенно глух к тихим речам звездных глубин. То и другое идет на потребу, если уметь пользоваться. Хорош чудесный термометр Розанова, недурен и барометр Бердяева. Смотреть, как скачет на нем стрелка,— и поучительно, и любопытно. Только нужно оставить сказку о мужественности, о рыцарственности и об активной силе барометров. Бердяев находится в величайшем заблуждении: его «дерзающее начало» (платоновское thymoeides) мужественно, вернее, амазоночно, его же «водительское начало» (hegemonicon) — послушный и бессильный рупор воздушных сил.

VI

Что же получается? Спор между Розановым и Бердяевым есть, в сущности, спор между *термометром и барометром.* Воздушная барометричность гордо с высот налетает на земную термометричность. И что всего любопытнее: один аспект женскости восстает на другой. Женскость духа вписывается в женскость психеи. В мирные и цветущие пределы розановского «женского царства», где, можно сказать, царит великолепная царица Савская, которая хранит в своей памяти много соломоновых слов, врывается отряд воздушных амазонок — валькирий, и бедному Василию Васильевичу остается покорно ждать, пока гордые девы уберутся восвояси и разрушения, произведенные ими, восстановятся сами собой.

Вот только странно что: ослепление «Амазона», стоящего во главе валькирий, — убивая мирных *женщин,* он неожиданно вскрикивает: «Смерть мужчинам!» Смерть солнечной мужественности православия. Розанов сопределен православию, но не есть православие. То, что говорит Бердяев о православии, нуждается прежде всего в артикуляции. Метод Мережковского, говоря о «Сириусе», лягнуть «Сирию» по какой-то случайнейшей, чисто женской ассоциации, применяется Бердяевым с кричащей нелогичностью. Синицей набега на Розанова не так-то легко зажечь православное море. Конфликт двух аспектов женского есть «спор славян между собою», и превратить его во

вселенский конфликт поистине трудновато. Словом, о православии Бердяев ничего существенного не сказал, и нам придется подождать, пока амазонки его передохнут после славной «победы» над Розановым и, запасшись хоть какими-нибудь боевыми средствами, попробуют атаковать вместе с другими воздушными силами православие. Тогда может выйти настоящий разговор о православии.

Теперь же нам остается сказать несколько слов pro domo mea и pro domo nostra *.

VII

Прикрываясь Розановым, Бердяев делает налет на православие. И всего непонятнее в его статье то, что, говоря о частных особенностях Розанова, он проецирует их на русскую душу и делает это с такою внезапною широтою «размаха», что сам опрокидывается от чрезмерного «маха». Нечего удивляться, что при таком «молодецком» ударе он задевает еще кое-кого в своей статье — не только русскую душу, но зараз еще и трех писателей. Когда-нибудь, быть может, Бердяев опубликует те скрытые соображения, которые заставили его в категорию розановской реакционности и «безыдейного», «бабьего» пресмыкания перед силой и властью—поместить неожиданно С. Н. Булгакова, Вяч. Иванова и меня. Очень интересно будет послушать, как, разоблачив тайну Розанова и русской души, он перейдет к разоблачению трех различных «тайн» С. Н. Булгакова, Вяч. Иванова и пишущего эти строки. Но пока что в качестве обоснования Бердяев приводит абсолютно ложное сообщение: «Все они, — говорится у него про только что названных лиц, — испытали от войны то, что Розанов испытал от вида конницы на улице. Огромной силе, силе национальной стихии земли, не противостоит мужественный, светоносный и твердый дух, который призван овладеть стихиями. Отсюда рождаются опасность шовинизма, бахвальство снаружи и рабье смирение внутри».

Я не буду ничего говорить за С. Н. Булгакова и Вяч. Иванова — они сами могут сказать, скажу только про себя: ничего подобного розановским чувствам от конницы я к жизни никогда не испытывал. Я прямо теряюсь в догадках: когда это светоносный дух Бердяева успел побывать в моей душе и осведомиться о том, чего в ней никогда не бывало? Поистине великую отва-

---

* В защиту себя и в защиту наших (*лат.*). — *А. Е.*

гу нужно иметь, чтобы полученные таким путем сведения оглашать с категоричностью прямого внутреннего знания.

«Все они испытали от войны»... Бедный читатель может подумать, что мы в самом деле «заславянофильствовали» от войны. Один оратор на недавнем собрании так и иронизировал насчет этого мнимого факта. Но Бердяеву неуместно заниматься такими вещами. Ему прекрасно известно, что три названных им писателя за много лет говорили то, что они говорят теперь. С. Н. Булгаков «славянофильствует» в «Двух градах» (1911), Вяч. Иванов свою замечательную лекцию о русской идее прочел в 1908 г. * Мои же позиции против германской культуры я занял в 1910 г. **

VIII

В заключение я не могу не сказать, что высоко ценимые мною барометрические свойства Бердяева, вообще говоря, отличные, в этой статье пропали куда-то бесследно. Так бывает с барометрами: рассчитанные на малые давления и на малые колебания, они начинают решительно «врать», когда попадают в неожиданные условия слишком больших давлений и слишком больших колебаний.

В то время как русская душа в титанической борьбе с колоссальными армиями трех государств являет один за другим величайшие подвиги беззаветного мужества и разверстывает в ослепительном напряжении светлую мощь и сталь солнечного духа своего,—в это время Бердяев вдруг находит уместным говорить о «вечно-бабьем в русской душе», т. е. на «свадьбе» о «похоронах» и даже больше: на сговоре о каких-то воздушных женишках.

По поднебесью много летает стихийных или даже люциферических («светоносных») духов, которые ищут русскую душу. «Гоголем» ходят, прихорашиваются, заклятьями заклинают. Все напрасно. У русской земли горнее обручение в афирных планах в глубине времен уже совершилось. Единый жених русской души — Христос, и свидетели этого — святые, тайные кормчие русской истории.

---

* По звездам. СПб., 1909. С. 309.

** См. книги: «Борьба за Логос» (1911) и «Г. С. Сковорода» (1912).

В. В. РОЗАНОВ

Новая религиозно-философская концепция Николая Бердяева

«Смысл творчества. Опыт оправдания человека»

Вышел крупный философский труд — «Смысл творчества. Опыт оправдания человека (М., 1916 г.)». Н. А. Бердяева, относящийся, впрочем, столько же к религии и церкви, сколько к области метафизики и философии. Он выражает обобщенное credo писателя, если не вовсе старого, то стареющего, прошедшего длинный и сложный путь политико-экономических и политических идеалов и отчасти даже борьбы за эти идеалы, которые сменились, однако, потом «вопросами философии и психологии», говоря заголовком Гротовско-Лопатинского московского журнала[1]. Книга будет, без сомнения, обширно читаться в университетских кружках и в кружке Высших женских курсов. Вот как он объясняет во «Введении» мотив ее и господствующий в ней пафос:

«Дух человечества — в плену. Плен этот я называю “миром”, мировой данностью, необходимостью. “Мир сей” не есть космос, он есть космическое состояние разобщенности и вражды, атомизация и распад живых монад космической иерархии. И истинный путь есть путь освобождения от “мира”, освобождения духа человеческого из плена необходимости. Истинный путь не есть движение вправо или влево по плоскости “мира”, но движение вверх или вглубь по линии внемировой — движение в духе, а не в “мире”. Свобода от реакций на “мир” и от оппортунистических приспособлений к “миру” есть великое завоевание духа. Это — путь высших духовных созерцаний, духовной собранности и сосредоточенности. Космос есть истинно-сущее, подлинное бытие, но “мир” призрачен, призрачна мировая данность и мировая необходимость. Этот призрачный “мир”

есть порождение нашего греха. Учители Церкви отождествляли “мир” со злыми страстями. Плененность духа человеческого “миром” есть вина его, грех его. Освобождение его от “мира” и есть освобождение от греха, искупление вины, восхождение падшего духа. Мы не от “мира” и не должны любить “мира” и того, что в “мире”».

Доселе — все знакомо нам из церковных книг. То же самое скажет любой проповедник с кафедры. Где же философ?

«Но само учение о грехе выродилось в рабство у призрачной необходимости. Говорят: ты грешное, падшее существо и потому не дерзай вступать на путь освобождения духа от “мира”, на путь творческой жизни духа, неся бремя послушания последствиям греха. И остается дух человеческий окованным в безвыходном кругу. Ибо изначальный грех и есть рабство, несвобода духа, подчинение дьявольской необходимости, бессилие определить себя свободным творцом, утеря себя через утверждение себя в необходимости “мира”, а не в свободе Бога. Путь освобождения “от мира” для творчества новой жизни и есть путь освобождения от греха, преодоление зла, собирание сил духа для жизни божественной. Рабство у “мира”, у необходимости и данности, есть не только несвобода, но и узаконение и закрепление нелюбовного, разодранного, некосмического состояния мира. Свобода — любовь. Рабство — вражда. Выход из рабства в свободу, из вражды “мира” в космическую любовь есть путь победы над грехом, над низшей природой. И нельзя не допускать до этого пути на том основании, что греховна человеческая природа и погружена в низшие сферы. Великая ложь и страшная ошибка религиозного и нравственного суждения в том — оставлять человека в низинах этого “мира” во имя послушания последствиям греха. На почве этого сознания растет постыдное равнодушие к добру и злу, отказ от мужественного противления злу. Подавленная погруженность в собственную греховность рождает двойные мысли — вечные опасения смешения Бога с дьяволом, Христа — с антихристом. Эта упадочность души, к добру и злу постыдно равнодушной, ныне доходит до мистического упоения пассивностью и покорностью, до игры в двойные мысли. Упадочная душа любит кокетничать с Люцифером, любит не знать, какому Богу она служит, любит чувствовать страх, любит испытывать опасность. Эта упадочность, расслабленность, раздвоенность духа есть косвенное порождение христианского учения о смирении и послушании — вырождение этого учения. Упадочному двоению мыслей и расслабленному равнодушию к добру и злу нужно противопоста-

вить мужественное освобождение духа и творческий почин. Но это требует сосредоточенной решимости освободиться от ложных, призрачных наслоений культуры и ее накипи — этого утонченного плена у “мира”».

Прежде всего — глубокий упрек *философской* книге: автор *высказывает,* а не *доказывает.* Слышим проповедника, но не видим философа. Но и самое «высказываемое» — тускло, бледно. Остановимся на минуту: есть «высказывания» до того мужественные по силе льющегося в них духа — льющегося как раскаленный металл, который горяч и, однако, вместе с тем много *весит,* сильно *давит,* — что душа читателя или слушателя принимает слово *без рассуждений, без доказательств и уяснений* — именно придавленная этою «массою льющегося металла». Державин хорошо высказал это в «Водопаде»:

Алмазна *сыплется* гора, —

и Лермонтов в «Дарах Терека» в словах о Каспии:

И старик во блеске власти
Встал, *могучий как гроза,*
И оделись влагой страсти
Темно-синие глаза...

Эти слова о Каспии в стародавние годы как-то всегда приходили мне на ум *как сравнение,* когда я думал о старике Каткове[2]. Он не доказывал, а подавлял; он не разъяснял, а приказывал; и не послушаться его людям власти, людям значительным не было никакой возможности. Эти примеры нам близкие, нам еще памятные — личного и словесного обаяния. Так как, однако, дело идет о религиозных темах, темах греха и искупления, то в этой исключительной и высокой сфере мы имеем один давний пример, где, можно сказать, слово раздавило мир. Это — апостол Павел. Хочется сказать: «Он повелевал и самим громам»; хочется сказать: «Словом он утишал одни бури, и словом он поднимал другие бури». Но — не доказывал. Где и какие особенно сложные, длинные доказательства? В «доказательствах» нуждался Платон, Сократ нуждался, Аристотель — слишком нуждался. Все это — прозаики души человеческой. Но зачем эти «доказательства» Павлу, когда он говорил и хотел и знал правду, и, кроме правды, душа его ничего не хотела, и слушавшие его и видевшие перед собою его знали, что ложь никогда не ночевала у него даже в соседней комнате, а не то, чтобы угнездиться в душе его...

И вот «таким» — о, слишком немногим даже во всемирной истории — «доказательства» не нужны, задерживают, охлаж-

дают — охлаждают и говорящего, и слушающего. «Не надо доказательств», — кричит слушатель, *горя сердцем*... Бердяев, конечно, никакого «горения сердца» своею прозою не пробуждает, и читатель ему кричит: «Докажи!»

А Бердяеву и доказать нельзя. Что он здесь напутал, кого упрекает? По-видимому, в последних строках он подразумевает «непротивленцев-толстовцев», которых ведь так мало в общем, и все они в общем до того бесталанны, что и говорить о них не стоит. Что же «преодолевать» явное бессилие? Оно само падает — ранее всякой борьбы. Но Бердяев не ясен и не называет имен; по употреблению слова «упадочники» и по противоположению «Христу» «Антихриста» можно здесь разуметь и декадентов с их корифеем Мережковским. Тоже — «сила», еще слабее толстовцев. Нет, Бердяев как-то *обобщенно* говорит о «заразе, охватившей мир», — «пассивно подчиниться последствиям греха», — говорит об этом, как о «последствии христианства», — говорит о почве «церковной традиции». В таком случае это совершенно неверно, неправильно. Решительно со времен древнейших и до нашего времени без какого-либо перерыва именно этой традиции святые христианства и учители Церкви звали всех людей к подвигу и подвижнической жизни, звали «выйти *из мира*», разобщиться с ним, даже до удаления в пустыню, в лес, на гору. Неужели можно поверить, что Бердяев никогда не слыхал о «горе Афонской», не слыхал стиха наших старообрядцев: «О, *мать*, великая пустыня, прими меня в себя», и даже самое наименование монастырей «пустынью» указывает на эту вековую и тысячелетнюю традицию. И неужели все это легче его странички «Введения»? Поистине, текла река в море: над нею прошел дождичек; и дождевые капли, оттого что они падали «сверху», вдруг бы подумали: «Вот теперь вода стала настоящей, мокрою, и река дотечет *до моря*». Она решительно всегда текла в море и дотекла бы и дотечет до моря без всякого дождя, даже самого крупного. Просто это «не нужно», «лишне».

И что за нападки на «мир» и противопоставление в «бытии» (общее родовое понятие) ему «космоса»? «Космосом», т. е. «украшенным», «прекрасным», первому Пифагору пришло на ум назвать мир[3]; и философия поистине может гордиться, что это благородное имя дано ему не поэтом, не жрецом, не священником и, наконец, даже не в священной какой-нибудь книге, а именно из недр философии, на самой ее первой заре, поднялся человек и сказал: «Как прекрасно все... Это — не только созданье чье-то, но это — какая-то красота, на меня сыплющаяся...

Это — не вещь и не бытие, а это —космос»... Прекрасно. Прекрасное имя. Прекрасный человек. Сказал ли это, однако, он после выкладок ума, после доказывания? Нет, в самом слове «красота» содержится доказательство происхождения этого слова. Это — не человек сказал, это — глаз ему сказал. Точнее, глаз *внушил* сказать; но философ сперва подумал, а затем подтвердил впечатление глаза. Все «так связано в мире», так в нем гармонично — «впадинки (говоря в переносном смысле) так соответствуют горкам, а горки—впадинкам», что именно *в этом сочетании,* в каком они даны в действительности, они превращают мир в величайшее удобство, правильность и красоту! И прямо нудишься сказать, нудишься часто: «Даже и сама смерть, как она ни ужасна как единичный случай, как она ни вырывает у нас каждый раз рыдания, необходима, однако, в общем, ибо без нее мир явил бы лицо такой ужасной дряхлости, такого старческого изнеможения!!! — Тогда как при смерти он вечно юн и молод, ибо только при ней стало возможно и рождение, стало возможно вечное омоложение планеты и всего на ней живущего!»

Итак, это противоположение в «бытии» «мира» и «мирского» «космосу» противоречит тому самому первоначальному и великому уму, который впервые произнес слово «космос»; и, кроме того, оно содержит в себе грех некоторой тщеславной гордыни, презрительно смотря на «мелочи жизни» с высоты какого-то «духа» или каких-то «великих вещей». Тогда как «гармония» и «космос» или «украшенность» мироздания особенно-то и открываются в рассмотрении его подробностей, «мелочей», т. е. в рассмотрении мелких, мало видных частей мирового механизма. Притом «Сотворивый мир» настолько бесконечно превосходит сотворенные Им вещи, что перед Ним величайший из них и самомалейший уравниваются. Вообще же грешна в мире самая эта улыбка к «малому», самое это слово «ты — мало»; грешна эта высокомерность, брезгливость, пренебрежение к вещам...

Это — одна часть возражений Н. А. Бердяеву. Другая — еще горше: он говорит, что мир есть «разлад», «ссора» и приписывает это «греху» и «слабости» мира. Он хочет из «разлада» выставить на лоно какого-то «покоя», где (посмеюсь над ним) сон и сытость философствующего буржуа...

Что же, он отрицает, что мало внедрились в «мир» и «космос» мудрецы от Гераклита до Гегеля, которые все сказали, что в «сварливости» мира и в его *кажущемся* «разладе» лежит

корень его оживления, корень того, что «Sein» * переходит в «Werden» **, что «бытие» развертывается в «генезис»? Да что нам философы, когда перед нами Бог, который через действие на планету сил «центробежной» и «центростремительной» устроил их бег по «орбите», уже наверно прекраснейшей и твердейшей, чем всякая метафизика... Таким образом, то, что Н. А. Бердяев зовет «распрей» и «разладом» мира, есть сочетание, так сказать, «контрофорсов», наиболее крепко держащих мировую тьму. Но зачем «контрофорсы»? Зачем не просто лежать? Но из лежанья ничего не выйдет кроме лежанья, тогда как по какому-то мотиву Вседержитель хотел, чтобы мир шел, жил, бежал, летел... Верно, и существо Вседержителя — летучее, летящее, ибо Он всему дал полет. И вот — силы «центробежные» и «центростремительные» или, в истории, «сила прогрессивная» и целый ряд сил — «охранительные», «консервативные», «космосы», «регрессивные», которые все не уничтожают, но регулируют одну «прогрессивную силу». Ибо правь она одна в истории —и народы, царства, законы разлетелись бы в пыль.

Что же говорит Бердяев о творчестве?

«Творческий акт всегда есть освобождение и преодоление. В нем есть переживание силы. Обнаружение своего творческого акта не есть крик боли, пассивного страдания, не есть лирическое излияние. Ужас, боль, расслабленность, гибель должны быть побеждены творчеством. Творчество, по существу, есть выход, исход, победа. Жертвенность творчества не есть гибель и ужас. Сама жертвенность активна, а не пассивна. Личная трагедия, кризис, судьба переживаются как трагедия, кризис, судьба мировая. В этом — путь. Исключительная забота о личном спасении и страх личной гибели — безобразно эгоистичны. Исключительная погруженность в кризис личного творчества и страх собственного бессилия — безобразно самолюбивы. Эгоистическое и самолюбивое погружение в себя означает болезненную разорванность человека и мира. Человек создан Творцом гениальным (не непременно гением) и гениальность должен раскрыть в себе творческой активностью, победить все лично-эгоистическое и лично-самолюбивое, всякий страх собственной гибели, всякую оглядку на других... Отъединенная подавленность сама по себе есть уже грех против божественного призвания человека, против зова Божьего, Божьей потреб-

* Бытие (*нем.*). — *А. Е.*

** Становление (*нем.*). — *А. Е.*

ности в человеке. Только переживающий в себе все мировое и всемировым только победивший в себе эгоистическое стремление к самоспасению и самолюбивое рефлектирование над своими силами, только освободившийся от себя отдельного и оторванного — силен быть творцом и лицом... Путь творческий — жертвенный и страдательный, но он всегда есть освобождение от всякой подавленности. Ибо жертвенное страдание творчества никогда не есть подавленность. Всякая подавленность есть оторванность человека от подлинного мира, утеря микрокосмичности, плен у "мира", рабство у данности и необходимости. Природа всякого пессимизма и скептицизма — эгоистическая и самолюбивая. Сомнение в творческой силе человека всегда есть самолюбивая рефлексия и болезненное "Я"-чество (т. е. бесконечный эгоизм только своего «Я»). Смирение и сомневающаяся скромность там, где нужна дерзновенная уверенность и решимость, всегда есть замаскированное метафизическое самолюбие, рефлектирующая оглядка и эгоистическая отъединенность...»

И все в этом роде... «свобода от мира» есть соединение с подлинным миром — «космосом»... Право, нет двух вещей, так же ненавидящих друг друга, как *мир* и «*мир*» Бердяева. А то же десятиричное «і» в обоих, тот же твердый в конце знак в обоих *. В конце концов — он или *есть,* или *кажется самому себе* ужасным еретиком:

«Я знаю, — пишет он в заключении, — что меня могут обвинить в коренном противоречии, раздирающем все мое мирочувствие и все мое миросозерцание. Меня обвинят в противоречивом совмещении крайнего религиозного дуализма с крайним религиозным монизмом. Предвосхищаю эти наблюдения. Я исповедую почти манихейский дуализм [4]. Пусть так. "Мир" есть зло, он безбожен и не Богом сотворен. Из "мира" нужно уйти, преодолеть его до конца, "мир" должен сгореть от ариманова природы. Свобода от "мира" — пафос моей книги. Существует объективное начало зла, против которого должно вести героическую войну. Мировая необходимость, мировая данность — арималовы [5]. Ей противостоит свобода в духе, жизнь в Божественной любви, жизнь в Плероме [6]. И я же исповедую почти пантеистический монизм. Мир Божествен по своей природе. Человек Божествен по своей природе. Мировой процесс есть самооткровение Божества, он совершается внутри Божества. Бог имманентен миру и человеку. Мир и человек имманентны

---

* Ранее писалось «міръ». — *А. Е.*

Богу. Все совершающееся с человеком совершается с Богом. Не существует дуализма Божественной и внебожественной природы, совершенной трансцендентности Бога миру и человеку. Эта антиномия дуализма и монизма у меня до конца сознательна, и я принимаю ее как непреодолимую в сознании и неизбежную в религиозной жизни. Религиозное сознание, по существу, антиномично. В сознании нет выхода из вечной антиномичности трансцендентного и имманентного дуализма и монизма. Антиномичность изживается не в сознании, не в разуме, а в самой религиозной жизни, в глубине самого религиозного опыта. Религиозный опыт до конца изживает мир как совершенно внебожественный и как совершенно Божественный — изживает зло как отпадение от Божественного смысла и как имеющее имманентный смысл в процессе мирового развития. Мистический тезис всегда давал антиномические решения проблемы зла — всегда в нем дуализм сочетался с монизмом. Для величайшего из мистиков Якоба Беме[7] зло было в Боге — и зло было отпадением от Бога, в Боге был темный исток, и Бог не был ответствен за зло. Все почти мистики стоят на сознании имманентного изживания зла. Трансцендентная точка зрения всегда есть предпоследнее, а не последнее. И переживание греха периферично и экзотерично в религиозной жизни. Глубже, эзотеричнее переживание внутреннего расщепления в Божественной жизни, богооставленности и богопротивления как жертвенного пути восхождения...

Поразителен парадокс религиозной жизни: крайний трансцендентизм порождает оппортунистическое приспособление, сделки со “злом” мира, зрелый имманентизм порождает волю к радикальному выходу в Божественную жизнь духа, радикальному преодолению “мира”. Зрелый имманентизм освобождает от подавленности злом “мира”. “Мир сей” есть плен у зла, выпадение из Божественной жизни, “мир” должен быть побежден. Но “мир сей” есть лишь один из моментов внутреннего Божественного процесса творчества космоса, движение в Троичности Божества, рождения в Боге человека»... «Легко может явиться желание истолковать такую религиозную философию как акосмизм. “Мир” для моего сознания призрачен, не подлинен. Но “мир” для моего сознания некосмичен, это некосмическое, акосмическое состояние духа. Космический подлинный мир есть преодоление “мира”, свобода от “мира”, победа над “миром”». Не хочет ли Бердяев сказать, что «человек начинается только с Наполеона, а до него были людишки, т. е. не только не Наполеон, но полная противоположность человеку —

Наполеону». Эта игра строчными и прописными буквами, «кавычками» и «без кавычек» утомляет и пробуждает смешливые вопросы, даже когда и не хотелось бы смеяться.

Старые мыслители, старые великие философы писали как-то монотонно: что ни слово, что ни «строка дальше» — прибавляет мысль, и эта мысль не забывалась автором, не могла забыться и читателем. Можно сказать, циклопы-философы писали какими-то циклопическими камнями громадной величины — и их не могло разрушить время. Вот Пифагор назвал мир «Космосом» — 2,5 тысячи лет не могут забыть определения. Между прочим, это происходило и оттого, что очень мало писали. Писали под старость как последнее «заключенье» богатой опытом, наблюдением и мудростью жизни. Теперь пишут чрезвычайно много и, главное, начинают писать чрезвычайно рано. И Бердяев — из числа довольно плодовитых писателей.

Путаница его между «*миром*» и «*миром*», зубовный скрежет против *мира* и «аллилуйя» *миру*, может быть, и имеет кое-что основательное, но именно — кое-что. Действительно, мы наблюдаем, что нельзя встретить человека, который одобрял бы все сплошь, радовался бы всему сплошь, как бы он ни был настроен оптимистично, сколько бы он ни называл себя пантеистом. «От иной хари стошнит — какой ни держись философии», это — если говорить по-русски. Платон — философ, хотя утверждал, что «есть и идея низкого, мелочного, пошлого — даже есть идея порочного», и иллюстрировал для слушателей свою мысль тем, что «есть и идея *волоса*», — тем не менее на деле и перед лицом своим решительно не выносил афинской охлократии, определенно враждовал с нею, определенно хотел ее гибели — и ездил к тирану Дионисию Сиракузскому ради государственных целей и вообще политических соображений[8]. Всепрощающий Христос, «благословлявший клянущих Его», тем не менее не благословлял иерусалимских фарисеев. Серафим Саровский отвернулся и не захотел беседовать с одним «будущим декабристом», приехавшим к нему в хижину «поговорить». Он, вне сомнения, почувствовал при взгляде на лицо его («прозорливец») то гордое, самонадеянное начало души, то темное и высокомерное начало, с которым «праведному простецу» не для чего разговаривать. «Декабрист» назавтра, очевидно, хотел скорее поучить его, чем поучиться от него. Итак, нет человека, который бы не «отрицал»: и странно, откуда же это отрицаемое в конце концов взялось, если все «истекло из Бога» (творческий акт).

Таким образом, по-видимому, смешное «мир» и «мир» Бердяева — существует, не иллюзия.

Но он совершенно *не разграничивает их* — у него нельзя понять, в чем же дело. Сообразно героическому характеру всей книги Бердяева, призывающей к творчеству, и согласно некоторым его обмолвкам, он как будто в «мир» без кавычек включает одни крупные калибры человеческой природы — он хочет разделить бытие на «космос», в котором живут и созидают гиганты от Наполеона до Якова Беме, и на «неукрашенный мир», где живет чиновная мелочь, религиозный «буржуа» со своим стереотипом молитв, церковного кругооборота и обрядности, со своим «смиренным подвигом терпенья», к которому повсюду Бердяев высказывает величайшее отвращение. Если это так, то это вызывает у нас глубочайший протест, и книга его действительно «манихейская» и нисколько не «христианская». Во-первых, тогда зачем же «всуе призывать Христа» (а Бердяев Его призывает, именует, никакого не имеет вида, что он «более не христианин»)? Христос до того ясно сказал, что Он вверяет свое Царство «нищим духом», «чистым сердцем», «миротворцам», «изгнанным правды ради», что тут *переиначить никак не возможно и переиначить никому не дадут* — *ни* Якову Беме, ни Экхарту[9], ни Бердяеву. И это как ввиду определенности слова, так и еще по практическо-исторической причине: *уже так верили люди две тысячи лет и, именно этому поклонившись, приняли венцы мученичества.* И решительно не ради какого Якова Беме и не ради какого Бердяева ни Церковь или все человечество не скажет: «Эти венцы они не заслужили, ибо ошиблись, не так совсем поняв Христово учение». Нет, таких шуточек в истории нельзя говорить. Кровь — это всегда слишком серьезно.

Это — одно соображение, опирающееся на бесповоротно ясное слово Христа. Другое соображение опирается на одно великое, лучшее приобретение русской культуры. Дело в следующем. От времен Пушкина и Лермонтова и до времен Толстого и Достоевского русская душа и русская культура глубоко вжилась первоначально, а затем и глубоко же извергнула из себя идеалы «величавого», «демонического», «байронического». Они слишком дорого стоили русской душе; они слишком глубоко ранили русскую душу; они слишком многих «родных наших» — убили. Можно сказать, ни в какой литературе «байронические идеалы» не были пережиты так едко, как у нас, — может быть, от нашей беззаветности, может быть, от нашей

мечтательности, может быть, от нашей доверчивости и простодушия. На Западе об этом только «читали», а у нас сделали «опыт *пожить*»... И, увы, — запахло горем, запахло кровью. И после почти векового колебания, Русь вынесла могучее решение — «*нет*».

Бердяев этого не говорит ясно, но, по-видимому, он крадется бесшумно к реставрации этих именно «байронических» и «демонических идеалов», только перенося их из сферы общества и «литературных побасенок» в область страшно ответственную и серьезную — церкви, религии и религиозного подвига. Скажем крупными и конкретными словами: на место подвига Серафима Саровского, подвига столь глубоко бессловесного и «неукрашенного», он хочет воздвижения в русской Церкви, воздвижения совершенного другого идеала и других лиц, вроде Блаженного Августина, вроде Боссюэта с его начертанием первой «Всемирной истории» [10]. Словом, он хочет «видности» и «громкого слова». Ведь русские — от преподобного Сергия Радонежского до Серафима Саровского — действительно были куда как нечисты. Они не оставили вовсе книг. Бескнижность русских святых — изумительна. Они только оставили памяти народной лицо свое. Но, увы, всякая книга — оспорима, а вот лицо — неоспоримо. И «лица» наших святых никто не оспорит, и никогда никто даже не пытался оспорить. Лицо же это одно ясно говорит: «Не хочу беса и ничего бесовского. Я — с Богом и с человеками, с простотою их и со скорбию их». «Приобретение русской культуры XIX века» глубочайше совпадает (и даже только повторяет) с основным приобретением русской Церкви, которое и заключается в этом: Церковь выставила народу для поклонения несколько лиц, их «бесовщина» была так глубоко исключена, а «божественное» к ним так приближало, как этому не удалось случиться ни в одной церкви.

«Святые» — вот и весь «подвиг русской Церкви».

Да. Но он — бесконечен. Русский народ уже не заблудится — и не только сейчас, но и никогда, имея перед собою эти именно лица. Ну — и хорошенькие кое-какие о них рассказцы «Патериков», «Четий-Миней» и разных «Житий» [11]. И не забудется, имея их перед собою на иконах, молясь им.

Но почему же ясно и отчетливо об этом не говорит Бердяев? Тогда бы ясно было, что он разумеет под «*миром*» и «*миром*», и почему «мир» украшенный, «космос», — он противополагает «мирскому» и столь худому. Он говорит, собственно, о *католическом типе* христианства, призывал к нему и вознося его на

необыкновенную высоту сравнительно с «изукрашенным» — без мадонн и без красноречия — православием. Вот где корень и сущность его «пелагианства» [12]. После попыток Чаадаева и Соловьева мы имеем третью попытку. Не продолжаем речей — ибо речи за нашими богословами.

В. В. РОЗАНОВ

«Святость» и «гений» в историческом творчестве

Я еще несколько остановлюсь на темах книги Н. А. Бердяева, имеющих самое тесное отношение к религии и Церкви. В одном месте он поднимает вопрос, как бы чуждый с первого раза уху христианина, но в который в конце концов христианин должен вслушаться. Он поднимает вопрос о Серафиме Саровском и о Пушкине — перед лицом земли, во-первых, и перед Лицом Божиим, во-вторых [1].

Вот эта страница, и она так ярко сказана, что только затенили бы ее, пересказывая другими словами:

«В начале XIX века жили величайший русский гений — Пушкин и величайший русский святой — Серафим Саровский. Пушкин и св. Серафим жили в разных мирах, не знали друг друга, никогда ни в чем не соприкасались. Равно достойные величие святости и величие гениальности — несопоставимы, несоизмеримы, точно принадлежат к разным бытиям. Русская душа одинаково может гордиться и гением Пушкина и святостью Серафима. И одинаково обеднела бы она и от того, что у нее отняли бы Пушкина, и от того, что отняли бы Серафима. И вот я спрашиваю: для судьбы России, для судьбы мира, для целей Промысла Божия лучше ли было бы, если бы в России в начале XIX века жили не великий св. Серафим и великий гений Пушкин, а два Серафима, два святых — св. Серафим в губернии Тамбовской и св. Александр в губ<ернии> Псковской?».

Нужно заметить, всеми этими «если бы» не весьма остроумный Бердяев предполагает одинаковых двух святых, повторяющих один другого, и тем уже подсказывает или внушает ответ: «разумеется, лучше иметь разное, ибо при этом мы становимся богаче». Но если на место повторения поставить разное? Например, поставить Иоанна Дамаскина [2] в Псковской

губернии? И Бердяев и целый мир смутились бы при вопросе: откуда идет больше лучей — и, главное, лучей, утешающих человечество, необходимых ему — от Иоанна Дамаскина или от Александра Пушкина?

«Если бы Александр Пушкин был святым, подобным (да зачем «подобным»? в этом вся острота и вместе <с тем> вся неудача вопроса) св. Серафиму, он не был бы гением, не был бы поэтом, не был бы творцом (почему? почему?!). Но религиозное сознание, признающее святость, подобную Серафимовой, единственным (?! А Златоуст[3] и его «Слово на день Св. Пасхи»?) путем восхождения, должно признать гениальность, подобную пушкинской,— лишенную религиозной ценности, несовершенством и грехом. Лишь по религиозной немощи своей, по греху своему и несовершенству был Пушкин гениальным поэтом, а не святым, подобным Серафиму. Лучше было бы для божественных целей, чтобы в России жили два святых, а не один святой и не один гений поэт». Да уже из наших поэтов мы можем назвать Лермонтова в некоторых немногих его стихотворениях — «По небу полуночи», «Ветка Палестины», «Я, Матерь Божия» — возвышающимся до чисто религиозного духа, почти до церковного духа. Кто из духовных авторов, из священников не повторит с умилением этих стихов — как Кольцов свой стих:

Но жарка свеча
Поселянина
Пред Иконою
Божией Матери...[4]

В словах Бердяева — тон дурного обвинителя, плохая юридическая, почти каверзная складка. Он натягивает слова и аргументы на предрешенную в уме своем тему, на предрешенный тезис.

«Дело Пушкина не может быть религиозно оценено, ибо гениальность не признается путем духовного восхождения, творчество гения не считается религиозным деланием. “Мирское” делание Пушкина не может быть сравниваемо с “духовным” деланием св. Серафима. В лучшем случае творческое дело Пушкина допускается и оправдывается религиозным сознанием, но не опознает в нем дела религиозного. Лучше и Пушкину быть бы подобным Серафиму, уйти от мира в монастырь, вступить на путь аскетического духовного подвига. Россия в этом случае лишилась бы величайшего своего гения, обеднела бы творчеством, но творчество гения есть лишь оборотная сторона греха и религиозной немощи. Так думают отцы и учители религиозного искупления».

Да ничего подобного! И именно отцы Церкви вовсе так не думают; можно бы привести цитаты, но кто знает писания их — держит в уме эти цитаты.

«Для дела искупления не нужно творчества, не нужно гениальности — нужна лишь Святость. Святость творит самого себя — иное, более совершенное в себе бытие. Гений творит великие произведения, совершает великие дела в мире. Лишь творчество самого себя—спасает. Творчество великих ценностей — может губить. Св. Серафим ничего не творил, кроме себя, и этим лишь преображал мир. Пушкин творил великое, безмерно ценное для России и для мира, но себя не творил. В творчестве гения есть как бы жертва собой. Делание святого есть прежде всего самоуправление. Пушкин как бы губил свою душу в своем гениально-творческом исхождении из себя. Серафим спасал свою душу духовным деланием в себе. Путь личного очищения и восхождения (в иогизме, в христианской аскетике, в толстовстве, в оккультизме) может быть враждебен творчеству».

«И вот рождается вопрос: в жертве гения, в его творческом искуплении нет ли иной святости перед Богом, иного религиозного делания, равнодостойного канонической святости? Я верю глубоко, что гениальность Пушкина, перед людьми как бы губившая его душу, перед Богом равна святости Серафима, спасавшей его душу. Гениальность есть иной религиозный путь, равноценный и равнодостойный пути святости. Творчество гения есть не “мирское”, а “духовное” делание. Благословенно то, что жили у нас святой Серафим и гений Пушкин, а не два святых. Для божественных целей мира гениальность Пушкина так же нужна, как и святость Серафима. И горе, если бы не был нам дан свыше гений Пушкина, и несколько святых не могло бы в этом горе утешить. С одной святостью Серафима без гения Пушкина не достигается творческая цель мира. Не только не все могут быть святыми, но и не все должны быть святыми, не все предназначены к святости, святость есть избрание и назначение. В святости есть призвание. И религиозно не должен вступать на путь святости тот, кто не призван и не предназначен. Религиозным преступлением перед Богом и перед миром было бы, если бы Пушкин в бессильных потугах быть святым перестал творить, не писал бы стихов. Идея призвания по существу своему идея религиозная, а не “мирская”, и исполнение призвания есть религиозный долг. Тот, кто не исполняет своего призвания, кто зарывает в землю дары, совершает тяжкий грех перед Богом» (с. 164 и сл. книги «Смысл творчества»).

Страницы очень слабые и, можно сказать, газетные, а не книжные. Они исполнены духом ежедневности и совершенно вне широкого горизонта истории. О чем говорит автор? Хочет говорить о христианстве, которому девятнадцать веков, а говорит на самом деле об одном XIX веке. Примеры Пушкина и св. Серафима сперли ему горло, у него образовался «зоб», и покрасневшими глазами он ничего не видит и вместе с тем и не умеет дышать. А историческая деятельность и великие слова Иоанна Златоуста? — на Западе Амвросия Миланского и св. Франциска тоже дела и слова? — а словесный и умственный подвиг блаженного Августина и Оригена?[5] Наконец, ведь «канонизирован» боговидец и пророк Моисей, и его изображения есть в наших Церквях, а история его проходится во 2-м классе гимназий на уроках нашего «Закона Божия»? Что если взять «подвиг и избранничество Пушкина» с его mademoiselle Гончаровой и mademoiselle Керн — и придвинуть эти подвиги к изводу из Египта целого народа, в рабстве находившегося? А псалмопевец Давид, тоже «канонизированный»? Бердяев совершенно не знает, вернее, не помнит «канона», который весьма широк, ибо обнимает океан-Церковь с ее совершенно бесконечным и совершенно всесторонним творчеством. Он взял кусок синодального периода русской Церкви — специально-чиновнического ее устроения, когда Церковь была отодвинута от жизни и соучастия, ей спасаться можно было только в лесах, в пещерах, тогда как прежде «спасались» и стяжали «венцы святости» в Александрии, в Риме, в Константинополе, стяжали ее иногда в борьбе с царями, однако — не революционной, а — католической. Он взял век кургузых пиджаков, когда и великий поэт — с силою творить как Данте — погряз и грешно погряз в волокитство, в «картишки» и в мундир камер-юнкера. Он взял специфически святую эпоху, не религиозную, не церковную — когда Церковь «называлась по имени», но поистине называлась и чтилась «всуе», на устах; а на деле и в сердце — ничего церковного не было, ничего не было религиозного. «Пиджаки», а не «мантия», после которых скоро наступила «рабочая блуза», и еще с социал-демократическим оттенком, — на место «гражданской тоги». Эпоха вицмундира и кургузости во всем, во всем... И на этом-то узеньком поле Бердяев судит мировые вопросы, под освещение, идущее от этого жалкого века—жалкого из жалких, он подводит центральные вопросы христианства!

Я вскользь упомянул о Данте и его «Божественной комедии», еще важнее ссылка на Иоанна Дамаскина и те надгроб-

ные слова, которые словами этого христианского поэта произносит над каждым усопшим Церковь. Какое сравнение тем и сюжетов с теми «ямбами» и «хореями», какие — пусть гениально — слагал Пушкин. Да сам Пушкин! — сам! — ни на минуту не задумался бы кинуть и свои поэмы, и стихи, к подножию той высоты, на которой стоят песнопения Дамаскина около горя людского, около ужасов смерти и погребения, о коих рыдает и терзается всякая тварь. Пустой век — религиозно-ничтожный век — и он пахнул своей пустотой на гений и Пушкина. И вот к этому-то только — к умалению величия поэтического в самом Пушкине — относится возможное слово «грех», которое совершенно уместно в отношении Пушкина. Он писал «грешную поэзию», потому что он мог бы писать неизмеримо высшую поэзию, и он прожил не только «грешную», но «греховодническую жизнь», вместо того чтобы выразить гений и силы свои в мистическом подвиге.

Повторяем, все рассуждение Бердяева — слабо. Им написаны дурные страницы. Но тема этих страниц — необыкновенно важна. Только ее надо выразить иначе. Он спрашивает: «В рамках церковного идеала святости выразимо ли всякое историческое творчество?»

Тут удобнее вместо Пушкина взять Петра Великого. Стихи Пушкина легко поколебать ссылкою на Данте, Дамаскина и на арфу Давида, где поэзия есть и не отвергнута, но возведена в еще высшую степень через указание ей церковного типа, религиозного стиля. Но что мы сделаем с политикой?

Здесь разрешение вопроса тоже не в пользу Бердяева. Если взять кровь, пролитую преобразователем, — кровь и сына, и стрельцов, и вообще людей «старого покроя», то самый яркий его апологет не опровергнет, что «возможно было бы иначе», и пожалеть, что этого «иначе» не было устроено. Таким образом, и о Петре можно ответить, что он достиг бы неизмеримо большего величия личного и неизмеримо большего успеха исторического, если бы не так торопился, не так спешил и, обобщенно скажем,— если бы он больше внимал, пожалуй, не словам духовенства своего времени, но в самом себе больше нес духа церковного и силы церковной. Здесь уместно вспомнить и Юстиниана Великого, творца «Святой Софии» и, главное, законодателя, давшего миру «Corpus juris civilis», — до сих пор основу всякого права и законодательства в Европе, и монарха Карла Великого, а особенно уместно вспомнить опять-таки «спасительный подвиг» «канонического» пророка Моисея[6]. Через полтора столетия дело Петра Великого распылилось и выродилось в ниги-

лизм; «нигилизм» бесспорно в отдаленном источнике восходит к Петру Великому, ибо совершенно точно несет в себе все зерна его идей, пафоса, условий, смеха и самодурства. «Всепьяннейших собор» недалеко ушел от «коммунальных квартир» 60-х годов — и ни которым нельзя отдать первенства и преимущества. А почему? «Не смотрели на Небо»... Моисей «посмотрел на Небо»: и строй жизни, данный им народу, не «распылился» и через 2,5 тысячи лет, а все по-презкнему охраняет народ, все по-прежнему держит и поддерживает его.

Таким образом, говоря обобщенно, «стиль церковный», т. е. это вот «взирание на Небо», решительно не сковывает никакого человеческого творчества, но всякому творчеству оно придает необыкновенно прочный характер, фундамент. Все выходит массивнее, тысячелетнее. Но все-таки может быть и тут дан вопрос — пусть «ущемленный» вопрос — писклявым голосом.

«Все же, однако, ведь появилось возрождение?! Почему-то оно появилось... А за ним—эпоха великих открытий, XVII век, XVIII век, революция и вот мы? Ведь какое же было для всего этого основание? Ведь не беспричинна же история?»

Вопрос есть — и он очень страшен. Он, по-видимому, состоит в том, что требуется чрезвычайное расширение идеала церковного, расширение его даже за врата Моисея, Давида и Соломона... Куда же? В Фивы, в Грецию, в языческую Грецию и в тоже языческие Фивы? Не смеем сказать, не решаемся сказать. Не знаем. Или, наоборот: чтобы решительно все творчество, в том числе и греческое, и отеческое и, наконец, даже Моисеево — ветхозаветное, как-то перекроить по-новому — «вдвинуть» в «стиль христианской» Церкви?

Тут действительно бьется пульс истории, и не находим — «куда дышать», «как дышать». Глубочайшее дело, по-видимому, заключается в том, чтобы шире, нежели до сих пор, — шире неизмеримо — разработать весь мир категорий, восходящих к «Отчей Ипостаси» пресвятой Троицы и к «Ипостаси Святого Духа» этой же Троицы. Но сейчас у меня мелькает еще одно маленькое затруднение. По-видимому, есть «творчество», нерелигиозное по существу. Это — смех. Сатира, комедия, балаган, шутка, «мимы», Аристофан и Гоголь, Вольтер и «вольтерианцы» — все это как-то «без Бога» и «вне Бога». И, кажется, нет силы небесной, которая могла бы это просветить.

О-светить — можем. «Видно».

Про-светить — совершенно не можем.

Это какое-то изначальное зло в мире, и я не умею <объяснить> его кроме как из дьявола.

Мир весь серьезен. В мире совершенно нет ничего несерьезного. И поэтому смех как-то а-мирен,—как мы говорим: «есть а-моральное», есть «а-теистическое». А-мирен смех, и поэтому он умаляет творение, он крадет у Бога нечто, именно «все осмеиваемые вещи», ввергая их в небытие. Тут бес и козни его. Очаровательные козни. Ибо ведь смех-то часто бывает и упоителен.

— Фу, демон, сгинь!!!

А как ему сгинуть. Ныне — больше и хуже: как же бедному человеку иногда обойтись без смеха? Трагедия в том, что человек иногда безмерно устает, — и «вот тут бы немного смеха». Смех как нападение — я не понимаю вовсе. Этого вовсе и не надо, никогда не надо, и ни у кого не надо. «Козни и дьявол». Но вот обстоятельство: «мы очень устали». Например, в свою римскую историю римляне до того устали, до того утомились совершенною серьезностью от Коллатина до Катона[7], что... я думаю, они даже умерли, собственно, не от варваров, а от усталости быть вечно только серьезными. «Попробуйте 653 года писать или читать только единственную одну “Божественную комедию”»... С ума сойдешь. Руки опустятся. Умрешь.

«И вот тут бы комедии...» У римлян всегда это не удавалось или было ничтожно... «Не смешны их комедии...»

Тут бы Аристофана, «Похождения Чичикова», забавы Фонвизина... И лет на сто еще хватило бы жизни.

Я здесь не умею ничего сказать, кончая рассуждение на мысли, что «начало смеха», «принцип смеха», по существу, и изначально зол, недостоин и «в ризу не надеваем». Он «не входит в ризу». А Церковь — «в ризе». Она вся трагична и серьезна. Да и задача и сердцевина таковы: Церковь — «около серьезного человечества, в человечестве», ну и как тут шутить, смеяться. Она ведь — около родов, около смерти, около просветления души, около «таинств», ну — и около массивного в человеческих делах, в человеческом житии. «Церковь» и «история» до того близки, что неудивительно, что «история излагалась раньше всего —Церковью». «История Ветхого Завета», «История Нового Завета» и около этого как подробность и «мелочь» — история царств. «Краткий очерк политических событий».

И тут, конечно, входит и поэзия, и трагедия. «Поэмы» обильно текут. Но «водевиль» не входит. Итак, вот где мельчайший бес, какой-то хлопик «зла».

Да еще бедная человеческая усталость...

В. В. РОЗАНОВ

Идея «мессианизма»

По поводу новой книги Н. А. Бердяева «Смысл творчества»

Почитаешь историю, понаблюдаешь за усилиями в ней отдельных народов и увидишь, до чего много в ней положено усилий на то, чтобы «стать на первое место» среди народов, на самое выпуклое, переднее место; чтобы вести «за собою», «вослед себя» другие народы. Явление таких усилий обыкновенно зовется «мессианизмом» по имени собственно «мессианизма» у евреев. «Мессия может родиться только из нашего народа», — говорили древние пророки израильские; и масса еврейская ожидала в красоте и силе прежде всего царства — с царским величием, с царским достоинством. Известно, однако, что он пришел совсем с другой стороны и в другом виде, «И биен бысть», «и распят бысть». Греки не знали мессианизма, не звали его. В эпоху, однако, от нашествия персов до смерти Александра Македонского, приблизительно века в два, они натворили таких и столько дел, что «мессианизм» в светской и образовательной форме у них как-то сам собой вышел. Вообще тут есть кое-что, следующее поговорке «где *не думал*, там и *нашел*». Римляне тоже никогда не занимались мессианизмом, но у них это «вышло» в сфере объединения народов всего тогдашнего исторического горизонта. «Orbis terrarum» — факт римской истории. Позднее к этому стремились и этого почти достигли римские папы. Но именно «почти»... Вторжение французов в Италию, перенесение папского престола в Авиньон[1], на юг Франции, и затем Реформация сокрушили католицизм в этих усилиях. У французов почему-то никогда не было мессианизма, и, может быть, причина здесь кроется в том, что как в эпоху королей и маркизов, так и во вторую эпоху — санкюлотов и Бонапарта французы ощущали себя достаточно «мессиански-

ми». У них сиял «каждый день», а не «завтра», и «мессии», можно сказать, рождались ежедневно, то во дворцах, то под лавкой, то как король-Солнце, то как бездомный Руссо. У поляков был «мессианизм» Товянского и отчасти Мицкевича[2]: чахоточная мечта на «безрыбьи» вытащить из моря когда-нибудь «кита». У русских—мессианизм славянофилов, и главным образом Достоевского, сказавшийся в знаменитом монологе Ставрогина о «народе-Богоносце» и в речи самого Достоевского на открытии памятника Пушкину.

Удивительно, что никому не пришло на ум, «как это место *опасно*». Т. е., как опасно вообще и всемирно стремиться к первенству, исключительности, господству. Об этом мы скажем потом, а сейчас договорим о последнем мессианизме.

Это — Германия и теперешняя война.

Германия решительно и деловым образом потребовала себе первенства во всемирной цивилизации, сорок лет подготовляясь к войне, и начав войну с потерей миллионов людей, и убивая миллионы людей у соседних народов во имя того, что никто так не умеет выделывать зубных щеточек, как «германский человек». Если взять зубную щетку, сделанную русским, то щетина вываливается, как только вы взглянули на нее; если ее сделал итальянец, то щетина вываливается, когда вы по ней провели рукой. И у француза или англичанина вываливается месяца через четыре после употребления щетки. Но немец, долго размышляя, сделал наконец такую щетку, из которой щетина никогда не вываливается. Он назвал ее «вечною щеточкою» и прибавил «для универсального употребления». Он взял на нее патент у отечества, повез ее в Англию, привез ее во Францию, не говоря уже о России и Италии, о Турции и Румынии. Причем везде решительно увидели, что из германской зубной щеточки и вообще из германских щеток всяких сортов, величин и предназначений щетина действительно никогда не вываливается.

Кайзер это сообразил, нация это сообразила. Все сделали «умозаключение», что они станут самым богатым народом в свете, если зубные щетки, гигроскопическую вату, оптические стекла, всякие медикаменты, наконец, всякие вообще инструменты, машины и технику будут поставлять одни на весь свет. На Россию, на Америку, на Китай. Наконец, даже во Францию и Англию. «Мы забьем всех. Но надо раньше всех побить и принудить брать и пользоваться единственно вечною зубною щеткою made in Germany». Война, как обнаружилось решительно и окончательно, ведется за техническое, коммерческое

и промышленное подавление Германией всего света. Но как «предпосылка» техники и промышленности — политическое преобладание Германии во всем свете. «Помилуйте, мы изобрели сальварсан. У нас и Эрлих и Кох. У нас Гельмгольц, Бунзен и Моммзен[3]. Разве это не права на управление миром? Умственные права. Мы живем в век разума, опираемся на разум, у нас разум — первый в мире. И мы будем организовывать человечество». А все началось с зубной щеточки. Но немец не был бы немцем, если бы не мог сделать «умозаключение» от маленькой щетки для гигиены до пределов вселенной.

Место это, я заметил, опасно. Оно кружит головы, рождает чары, рождает силы, творит положительное безумие. Народы, порывающиеся сознательно к «первому месту на земле», начинают совершать явно безумные поступки, очевидные со стороны, но нисколько не видимые самим носителем «всемирной миссии». И причина понятна, сказать ли космологически, сказать ли «религиозно». Космологически — вот какое выражение: ведь все-таки «земля» наша — маленькая планетка. Ее окружают миры звезд — планет, гораздо больших и, вероятно, более интересных и занимательных. Что такое «я», пишущий «эту статью» в городе «Петрограде», на такой-то улице, — перед Сатурном, Юпитером, Сириусом и пр.? А между тем «мессианизм» рождается именно из таких и подобных статеек — из «заманчивой мечты», которая вдруг начинает «кружить головы». Дело, очевидно, и должно кончиться таким «головокружением», весьма болезненным, и не больше. Настоящее обаяние исходит на человека, как и на всю нашу планету, из звезд, из неведомого и беспредельного мира, в котором мы не понимаем ни начал, ни концов. Это — космологически. А религиозно — еще яснее. «Первое место», очевидно, принадлежит Богу и не принадлежит и никогда не должно принадлежать человеку или группам его, народам. Отсюда-то и объясняется безумие. Мы, собственно, хотим сесть на «Божье место». Хотим — Престола Божия для себя. И, естественно, летим «вверх тормашками».

Отсюда — великолепное поползновение к лени. Оговорюсь и объяснюсь. Сам я довольно деятельный человек (сколько написал за жизнь), но с великим вниманием и со все возрастающим изумлением всматриваюсь в совершенно противоположное моей натуре начало — лень. Мне приходит на ум, что в «лени» содержится метафизический принцип Руси, и «лень»-то именно нас и охраняет от самых ядовитых зол. О, спора нет, что «лень» — дурна, плоха, несносна. При ней — вечно «все не уст-

роено». Вот и развод мой любимый — «стоит на месте» [4]. Судьи отпускают «с Богом» после ужасных преступлений. Все это отвратительно, пакостно, и почти «так жить нельзя».

Готов крикнуть «не могу молчать!», но удерживаюсь и начинаю размышлять.

Ведь жить-то все-таки, однако, «можно». В сущности — «можно». И как ни сорна улица, ни дорога квартира, в театре играют отвратительно, извозчика нигде не найдешь и прочие «несносности»; но дело в том, что в сих мерзопакостных условиях «живешь», а к вечеру даже набежит кое-какое удовольствишко. Хорошо. Но папы в Авиньоне? Вот кому было плохо. А оттого что хотели сесть в «Рим» на «первое место». Бог их и чебурахнул. Каково пролететь от Рима до провинциального Авиньона? Это знает тот папа, который «летел». Русские архиереи решительно никогда этого не испытывают, ибо когда «летят», то всегда с небольшой высоты. И вообще «больших высот» не надо в мире. Опасно. Страшно. Тревожно.

В сущности — обманчиво и лукаво. «Хотел сесть на престол, а и стула не оказалось».

Вот отчего и «смирение» Достоевского, собственно, лукаво же. «Чего» захотел, гордец: стать смиреннее всех. Но смиреннее всех был один Христос, и тайное поползновение Достоевского было подставить любимому своему народу «Христово место, Христов престол». Это явная «хлыстовщина», по определению владык — «ересь».

Нет, «лень» вернее. Лень — спасительнее. Ее ни под какую «ересь» не подведешь, ибо суть ее заключается в том, чтобы «посидеть у окошечка и подождать». А к вечеру позабавимся чаем. При таком случае сон будет ясен, без выкриков — и так, с легкими и безгрешными сновидениями.

Сна «леди Макбет» не будет. На «престоле» же непременно будут сны «леди Макбет». Это — ужасное, поистине ужасное место. Я не понимаю, как люди не боятся его.

Не величавое и мирообъемлющее «смирение», а простая частная скромность, личная скромность — вот что хорошо. Дай Бог и этого добиться, но «этому» очень способствует, если «с ленцой». Зачем нам и куда нам торопиться? Больше жизни все равно не проживешь, а «свою жизнь» всякий наверное проживет. Я не говорю о времени войны: теперь мы все торопимся, и так должно, ибо иначе нам неприятель сядет на шею и, черт его дери, заставит тоже делать его окаянные «зубные щетки»... «Чтобы разбогатеть», видите ли! Но я не желаю быть очень богат. Посему сделаю сам себе одну щетку. Кое-какую, ненадол-

го. И потом еще сделаю, и опять без всякой «универсальности».

Место Руси, вера Руси — вечная относительность. «Жизнь для жизни вам дана», т. е. для самого *процесса* жизни, который, ей-ей, хорош, и не нужно к ней никакого «заключения». «Пусть тянется, матушка, как степная дороженька, нигде не кончаясь, нигде не начинаясь». И — «эй, вы, бегите, кони, только не растрясите меня».

Я хотел говорить о новой книге — огромной книге —нашего философа и публициста Н. А. Бердяева «Смысл творчества», недавно появившейся в Москве. Там он зовет Россию и, стало быть, всех нас «к религиозному творчеству». К религиозному героизму, к религиозному величию»... Вспомнил пап, Лютера — испугался и от страха заснул. Были самые легкие сновидения. Проснулся и написал эти немногие строки — в том смысле, что «боюсь» и что это не «удел Руси».

А. А. МЕЙЕР

Новое религиозное сознание

1

Религиозное сознание европейского человечества переживает кризис, который должен привести к существенно новому пониманию религиозных истин и к новому религиозному действию. Это начинает сознаваться многими. Есть что-то мешающее остаться при одной только истине, уже раскрытой в веках и завершенной откровением христианства. Какая-то новая правда, предчувствуемая человеком, не вмещается в рамки, намеченные старыми авторитетами. Последняя большая работа Н. А. Бердяева («Смысл творчества») есть попытка построить целую философскую систему, которая являлась бы теорией «нового религиозного сознания», как любит выражаться автор. При всей своей внешней заманчивости попытка эта представляется нам, однако, крайне неудачной. «Новое религиозное сознание» могло бы найти свою идеологию, лишь раскрывая содержание того объективного факта, который делает необходимым само обновление религии. Вне нового факта ничего «нового» вообще в религии быть не может. Н. А. Бердяев же нарочито обходит именно этот новый факт. Потому-то, быть может, ему легко построить «теорию» чуть ли не новой религии. Факт, глубинное содержание которого всегда богато иррациональными моментами, не поддавался бы такому легкому раскрытию.

Новый факт заключается в наличии новых чаяний, связанных с определенными сдвигами в плоскости социальных отношений, и в борьбе, ими рождаемой. «Глубинный» смысл его — истинно-религиозная жажда разрешить на земле проблему свободного общения, проблему, которая является частью намеченной христианством задачи — реализации начала личности в

земном человеческом существе. Неудивительно поэтому, что многие из тех, кто предвидит обновление религии, связывают свои ожидания с фактом обновления социально-бытового строя жизни. Но именно этот-то факт и представляется Н. А. Бердяеву совершенно внерелигиозным. Да и вообще в Н. А. Бердяеве нас давно поражала одна черта: какое-то особое «нечувствие окамененное» к истории, к живой исторической реальности. История для него вся сплошь только «ветхая плоть», подлежащая целиком «огню». Все общественные тенденции — и реакционные, и революционные — для него одинаково ветхозаветны, и у него не является желания узнать, в каком историческом явлении подлинно реализируется, или начинает реализоваться, или хотя бы пророчески преобразуется новое творчество и новое общение. Он слишком презирает все, что отдает «социологизмом», и потому ему трудно увидеть таящуюся в нем новозаветную правду.

2

Спор в этой области, конечно, невозможен. Позитивисту не докажете, что реальность глубже «факта». Точно так же нельзя доказать и Н. А. Бердяеву, что общественная реальность наших дней не сводится к полезным или вредным, но равно внерелигиозным «фактам». Та социологическая окраска мироощущения, которая так характерна для нашей эпохи, представляется ему просто ограниченностью позитивного, мещанского, провинциального сознания. Он не различает здесь двух моментов: скрытого за «социологическим мироощущением» глубокого предчувствия нового общения и тех форм, в каких это предчувствие выражается у современных, безрелигиозно, но гуманистически настроенных людей. Последние действительно ограниченны, как ограничен вообще, по самому своему существу, гуманизм. Сами же предчувствия и окрашенность ими сознания некоторой части людей в этой ограниченности неповинны.

Космологическое мироощущение, противополагаемое Н. А. Бердяевым мироощущению социологическому, есть достоинство христианства. Стоило бы предчувствию, выразившемуся в «социологизме», усилившись, достигнуть отчетливости религиозной идеи, чтобы оно теснейшим образом связалось с мироощущением космологическим. Конечно, не всякое «кос-

мологическое мироощущение» совместимо с новыми предчувствиями человечества: все зависит от того религиозного устремления, какое лежит в основе самих предчувствий. Н. А. Бердяев хорошо знает, что для христианского сознания существует начало, не меньшее по своему значению, чем начало космическое, — личность. Все, что вытекает из утверждения личности, так же универсально, как и «космология». Проблема же свободного общения людей на земле есть частность более широкой задачи реализации личности. В историческом процессе жизни на очереди для христианского человечества стоит именно эта проблема, и только то космическое мироощущение, которое связывает себя с нею, может быть достаточно живым и — я бы сказал даже — достаточно универсальным. Если же под «космологическим» сознанием мы будем мыслить нечто отодвигающее эту проблему в тень или замещающее ее собою, то в нем наметится для нас старая опасность возврата к древнему, языческому космогонизму, еще не ведавшему лица. Это был космологизм теософов, магов, астрологов, индусов, антропософов, пантеистов всех окрасок, но не космологизм нового религиозного сознания, которое может вырасти только на основе христианского мироощущения.

Понимая, что перед личностью не может не стоять проблема общества, «града», но относясь враждебно к «социологизму», Н. А. Бердяев мыслит новый град будущей эпохи чуть ли не в форме уже осуществленного царства воскресших, в преображенной плоти на «новой земле» живущих людей. Лишь по непонятной для христианина непоследовательности он ждет полного преображения плоти в «новую историческую эпоху», умалчивая о воскресении. «Новый град не творится из элементов ветхой общественности», — говорит Н. А. Бердяев. Град этот созидается «в мирском смысле из ничего, из духа». Вот почему, по Н. А. Бердяеву, делают серьезную ошибку те, которые думают, что сущность «нового религиозного сознания» заключается в ином отношении к плоти и общественности. Собственные построения философа выдвигают вместо этого вопрос об откровении человека как творца.

3

Христианство освободило человека от закона и рабства, но не указало еще — в чем назначение и смысл самой личности человеческой. Приближаясь к совершенству, равному совер-

шенству Отца Небесного, человек должен был пройти стадию, закрепившую за ним достоинство личности. На этой стадии от него требовались отречение от себя и послушание. Теперь наступает третий фазис в истории человечества, когда раскроется существо самого человека как творящей, а не только творимой силы, как истинного образа и подобия Творца. Делом человека будет не культурное устроение земного царства, а бытийное осуществление града Божия.

«Для нового религиозного сознания новой мировой эпохи, — говорит Н. А. Бердяев, — есть один выход — сознание той истины, что новозаветное христианство не есть полная и завершенная истина».

Такова в самых общих контурах схема Н. А. Бердяева. Он связывает ее с сокровенным смыслом того предчувствия, которым всегда жила церковь христианская, — с предчувствием второго пришествия Сына Божия в силе и славе. «Христос грядущий никогда не явится тем, которые сами по себе свободным усилием не раскроют иного, творческого, образа человека». «Святоотеческая антропология» — как называет Н. А. Бердяев воззрения, положенные в основу всей религиозной практики христианских церквей,— ничего об этом подвиге не знает и даже, упираясь в идею послушания, не могла бы отнестись к нему иначе как с полным отрицанием.

Когда читаешь «Смысл творчества», все время спрашиваешь себя, кто же, собственно, тот творец, о котором говорит Н. А. Бердяев, имеется ли в виду индивидуальное человеческое творчество, или мысль автора уже выводит его за пределы индивидуума. Этот вопрос — кардинальный для выяснения всей позиции Н. А. Бердяева. «Святоотеческая антропология» не сказала всего о личности человеческой. Но она сказала все, что можно сказать с точки зрения христианства об индивидуальном бытии личности. Она предлагала индивидуумам достигать достоинства сынов Божиих на путях борьбы со стихией и связанных с этой борьбой отречения и послушания. Что же еще могла бы и должна была бы христианская антропология предложить индивидууму как таковому? Для индивидуума, взятого вне царства Божия, вне его истинной родины, если он хочет быть личностью, нет иного, высшего призвания на земле, чем подвиг отречения, странствия, пустынножительства. Он неизмеримо богаче всех подвигов «культурного строительства».

4

То индивидуальное творчество, какое мы знаем в «искусствах и науках», питается атмосферой родовой, народной, государственной жизни. Поэтому, если не считать его пророческих прозрений, оно, по существу, языческое. Церковь, знавшая уже правду Христову, не случайно питала к нему недоверие. Творчество само по себе христианством никогда не игнорировалось, хотя бы уже потому, что им не игнорировалось вообще откровение. Напрасно Н. А. Бердяев так резко противопоставляет послушание творчеству. Ведь послушание для христианина лишь момент аскетического отношения к жизни. Аскетизм же как условие свободы — и именно творческой свободы личности — не ниже творчества, а должен быть понят как высшая точка индивидуального сознания. Об этом догадывался даже Шопенгауэр, а христианину Н. А. Бердяеву подобало бы это считать аксиомой. Выше аскетизма и выше послушания уже не индивидуальное, а церковное творчество. Свобода творческой личности в большей полноте раскрывается в пиршестве царства Божия, в последнем завершении «церкви». В аскетическом аспекте коллективность церковного творчества видится неизбежно под знаком послушания. Раскрытие же всей полноты церковного творчества не заменит послушания каким-то «творчествам вообще» — к тому же чуть ли не магическим, «из ничего», смешиваемым у Бердяева с «творением», — а лишь поднимет творчество на большую высоту, путь к которой лежит именно через «послушание», через аскетизм.

Христианство знало этот подлинно последний идеал человеческого творчества — и тут никакие откровения человека, никакие антропософии ничего не прибавят. Но аскетизм требовал, чтобы реализация этого идеала была всецело перенесена туда, в преображенный мир. Земля ветхая, обреченная огню, оставалась юдолью печали до конца. Если Н. А. Бердяев ждет пришествия того града, который уже предполагает преображенную землю, то этого всегда ждало — и только часа не ведало — христианство. В чем же новизна откровения?

В том, что Н. А. Бердяев узнал «час» — «новую историческую эпоху»? Если же действительно речь идет об истории ветхой еще земли, о ее путях к полному преображению, то или нужно оставаться с аскетической правдой послушания, или чаять реализм церковного творчества еще в условиях ветхой общественности. В творчестве же «вообще» нет, в сущности, никакой «проблемы», ни новой, ни старой. И Н. А. Бердяев,

пытающийся создать какую-то философию человеческого творчества как творения из ничего, оказывается только непослушным сыном аскетической церкви, невнимательно отнесшимся к ее более глубокому ведению творчества как творчества не из ничего, а из «вечности». Пути же к новой церковности остаются в его «теории» даже не намеченными, даже смутно не предвидимыми.

В. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ

Проблема творчества

По поводу книги Н. А. Бердяева «Смысл творчества. Опыт оправдания человека»

Недавно появившийся новый труд Н. А. Бердяева о смысле творчества (с подзаголовком «Опыт оправдания человека») представляет одно из наиболее значительных религиозно-философских произведений последнего времени и, во всяком случае, самое ценное, что было написано Н. А. Бердяевым[1]. Смелость и законченность формул, ясность и широта в постановке проблем, единство настроения и глубокое искание всеобъемлющего синтеза проникают собой всю книгу, часто возвышающуюся до подлинного вдохновения и везде отмеченную силой мысли и творческими, часто мучительными исканиями. Вся книга согрета этим внутренним огнем, продиктована страстной жаждой раскрыть смысл человеческой жизни во всей полноте ее устремлений; дыхание религиозного опыта проникает многие страницы книги и волнующе отзывается в душе читателя. Рядом с новым, творческим самочувствием, полным глубокой веры в новое откровение о человеке, в книге достигает высочайшего напряжения и мучительный, трагический надрыв в современной душе. Все это делает книгу высокоценным документом, настоящим памятником нашей мятущейся эпохи. Книга Н. А. Бердяева, как фокус, собирает в себе отдельные лучи тех религиозных исканий, которыми отмечено наше время, пытаясь в их синтезе найти просвет, проложить новый путь, подготовить новое откровение. Если хотите, новое откровение, собственно, уже возвещено в книге, но оно раскрыто пока лишь в слове, а не в силе; Н. А. Бердяев, однако, с глубокой верой ожидает раскрытия этого откровения в силе, ожида-

ет новой творческой эпохи, причем он ждет ее не от Бога, а от человека. «Третье творческое откровение в Духе не будет иметь священного писания, — читаем у Н. А. Бердяева, — не будет голосом свыше: оно совершится в человеке и человечестве, это откровение антропологическое. Антропологического откровения *Бог ждет от человека,* и человек не может ждать его от Бога. Третьего откровения нельзя ждать, его должен совершить сам человек, живущий в Духе, совершить свободным творческим актом» (с. 101). Через всю книгу Н. А. Бердяева проходит это пророческое настроение, это чувство надвигающегося духовного перелома; в нем несомненно следует видеть один из главных источников вдохновения у Н. А. Бердяева. В этом отношении он близок ко многим нашим современникам, очень ярко переживающим такое же чувство надвигающегося мирового кризиса, — да и не только к ним, так как и другие эпохи были отмечены напряженным ожиданием нового откровения, предчувствием глубокого перелома в духовной жизни. Значительность книги Н. А. Бердяева определяется, однако, не столько этим пророческим настроением, сколько тем, какой смысл вкладывает он в свое настроение, тем положительным содержанием, которое он вносит в свое ожидание нового откровения.

Это положительное содержание могло бы быть развито и независимо от ожидания нового откровения, так как оно имеет свои собственные корни в духовной жизни нашего времени, но в форме откровения оно не только не потеряло своей глубины, но даже, пожалуй, выиграло в красочности. Это содержание определяется вполне уже созревшим в жизни и в сознании конфликтом между двумя формами мироотношения — между *приспособлением* к данному состоянию мира, включая и вытекающее отсюда послушание греху, пассивное отношение к царству необходимости, и между *творческим замыслом* человеческого духа о преображении мира. Этот конфликт, давно уже назревавший в духовной жизни человечества, достиг в наше время достаточно ясного своего осознания в философии, благодаря чему и могла быть до конца понята противоположность двух форм мироотношения. Но, будучи, по существу, конфликтом чисто *психологическим,* зачавшись в живом и напряженном ходе душевного развития отдельных людей, этот конфликт требует своего философского и объективного выражения, что могло быть достигнуто лишь тогда, когда медленно созревавшее творческое мироотношение выпрямилось и осознало себя. Философия пессимизма (этим термином я буду для краткости ха-

рактеризовать мироотношение, определяющееся приспособлением к миру и к царящей в нем необходимости) вырабатывалась веками, философия же творчества, наоборот, не могла быть создана до тех пор, пока не созрел сам психологический конфликт двух мироотношений. Н. А. Бердяев и пытается в своей книге дать философию творчества, до конца осмыслить творческий опыт, в цельной системе раскрыть то, что в частичных достижениях открывалось отдельным искателям. Эта сторона произведения Н. А. Бердяева может и должна быть в его интересах отделяема от того пророческого настроения, с которым она соединяется у него; она имеет независимую ценность, как бы ни относиться к пророческому смыслу книги.

Книга Бердяева так богата содержанием, так многогранна по обилию вопросов, в ней затронутых, что нет возможности в небольшой статье исчерпать ее, но две отмеченные ее стороны — религиозно-пророческое ожидание нового откровения и опыт построения философии творчества — являются наиболее важными и яркими. На их анализе мы и остановимся в настоящей статье.

Обращаясь сначала к развитой Н. А. Бердяевым философии творческого мироотношения, отметим, что в своем существе это мироотношение, как его развивает Бердяев, имеет чисто *моральный смысл*, так что можно было бы утверждать с большим основанием, что именно здесь лежит главный сдвиг, который пытается вызвать новое откровение о человеке. Вот несколько типичных цитат. Книга Н. А. Бердяева открывается словами: «Дух человеческий в плену; плен этот я называю “миром”, мировой данностью, необходимостью... Плененность духа человеческого “миром” есть вина его, грех его, падение его. *Но самое учение о грехе выродилось в рабство у призрачной необходимости*. Говорят: ты грешное, падшее существо и потому не дерзай вступать на путь освобождения духа от “мира”, на путь творческой жизни духа, *неси время послушания последствиям греха*» (с. 7). «Великая ложь и страшная ошибка религиозного и нравственного суждения — оставлять человека в низинах этого мира во имя послушания последствиям греха... Эта упадочность души, к добру и злу постыдно равнодушной, ныне доходит до мистического упоения пассивностью, покорностью. Эта упадочность, расслабленность, раздвоенность духа есть косвенное порождение христианского учения о смирении и по-

слушании» (с. 8). В этих словах — один из основных мотивов всей книги, борющейся с тем мироотношением, которое, наполняя человека сознанием греха, направляло всю его творческую силу на борьбу с самим собой, с грехом в себе. Эта борьба с грехом не освобождает нас от греха, по Н. А. Бердяеву, а, скорее, отдает нас в полное рабство ему, так как, занятые самоусовершенствованием, мы плетемся за нашим грехом, приковывающим к себе все внимание; сознание творческой мощи, творческое мироотношение не может развернуться у нас в душе при настроении смирения. Н. А. Бердяев решается даже утверждать, что «нравственная природа человека менее творческая — в ней сильнее моменты послушания» (с. 98). «Традиционная мораль христианского мира, — читаем в другом месте (с. 245), — доныне не была творческой; христианство было обращено к миру как религия послушания, а не религия любви... и это послушное несение бремени последствий греха давно уже привело к омертвению христианской морали». «Мир христианский, — читаем дальше, — заражен утилитарной моралью приспособления; евангельской любви и беззаботности, столь непослушной последствиям греха, напрасно было бы искать в этой морали. Это моральное сознание доходит до оправдания послушания злу, ибо в терпеливом несении последствий зла видит оно моральное достоинство». Резко бичует наш автор традиционную христианскую мораль — и эти страницы его книги полны страстного призыва к новому мироотношению, к тому, чтобы дать простор творческим силам, зовущим нас вперед, а не возвращающим нас назад — к греху, совершенному нами. Признавая, со своей стороны, что всякое движение человека вперед все же связано с «внутренней работой послушания и отречения» (с. 250), Бердяев подчеркивает, что «на одном смирении нельзя построить цельной этики жизни: христианская мораль смирения и послушания недостаточна, *в ней не все ценности раскрываются*». Сущность переживаемого нами кризиса и заключается в переходе от морали послушания и смирения к морали творчества (с. 265), в освобождении морали от утилитаризма, от устроения быта, от трусливого дрожания за свою душу (с. 258), даже от альтруизма, поскольку последний является лишь «замаскированным утилитаризмом» и мещанским устроением чужого благополучия (с. 258). Новая мораль должна освободиться от психологии послушания, поскольку «во имя послушания тяготе мира мир оправдывается таким, каким он есть» (с. 248), должна освободиться от психологии подавленности, сковывающей творческие порывы человека. Не исполне-

ние закона, что лишь *предваряет* моральное творчество (с. 257), а *созидание новой жизни, создание космоса из мирового хаоса — вот* в чем состоит созревшая моральная потребность человека. Бердяев соглашается, что в мировую эпоху искупления творчество осуществимо лишь через жертву (с. 254): путь новой морали — «через жертву к творчеству, через отречение от мира и его соблазнительных благ к творчеству мира иного и иной жизни» (с. 254), но главное здесь в том, что моральное самочувствие нового человека «переросло уже закон послушания, изобличающий зло и приспособляющийся к его условиям. *Мораль хочет, быть творчеством высшей правды жизни и высшего бытия*» (с. 256).

Последние слова дают ключ к пониманию всей книги Бердяева: весь ее пафос определяется этой глубокой жаждой дать простор творческим замыслам духа. Отсюда у Бердяева пламенная борьба со всем тем, что сковывает творческие порывы человека, борьба за свободу творчества. Но Бердяев глубоко понимает внутреннюю антиномию человеческого духа, достигающего своего максимального напряжения в моральной сфере; вот отчего его книга пытается преодолеть «мораль смирения и послушания». Значительность попытки, предпринятой в этом направлении Н. А. Бердяевым, обусловливается тем, что чисто моральную антиномию он расширяет до общей антиномии всей духовной жизни. Смело и решительно Бердяев нападает и на ту духовную сферу, с которой так срослась «традиционная мораль», приносящая личность в жертву долгу, идее, — на науку и философию. Совершенно последовательно Бердяев усматривает и в современной науке и философии тот же плен «миру», то же послушание мировой данности, мировой необходимости. Многие мысли Бердяева в главе, посвященной критике науки, достигают, должно отметить, удивительной глубины и тонкости. «Научная логика,— читаем в одном месте (с. 21), — есть орудие приспособления к необходимости, *в ней есть покорность мировой необходимости* и на ней лежит печать ограниченности этой необходимостью, этой данностью». Нельзя отказать в глубине и проницательности этим мыслям, вскрывающим в науке те же черты «смирения и послушания», которыми отмечена мораль. С такой же глубиной противопоставляет Бердяев научной общеобязательности высшую форму общеобязательности, вырастающую на почве свободного духовного общения; в научной общеобязательности, как и в моральной, Бердяев видит условие лишь внешнего общения людей, духовно отчужденных друг от друга, но признающих, подобно юри-

дическим нормам, известные внешние нормы в отношении к миру.

«Искание безопасного убежища в принудительности дискурсивного мышления, в необходимости твердости науки означает иссякание творческого дерзновения в познании. Люди хотят укрепляться и общаться на почве минимума принудительно данного, необходимого в материале познания и необходимого в форме познания» (с. 28). Философская же интуиция, не апеллирующая к дискурсивному мышлению, «кажется менее общеобязательной, чем научное мышление, *лишь от понижения до минимума духовной общности, общности сознания*» (с. 29). Но этого мало. Философская интуиция есть «не только более истинное проникновение в реальную действительность, чем научный анализ с его понятиями,— она есть также активно творческое *противление* данному состоянию действительности *во имя прорыва к высшему смыслу бытия*» (с. 34). Отсюда Бердяев переходит к замечательной формуле об истине: «Истина не есть то, что есть, то, что навязано как данное состояние, как необходимое. Истина не есть дублирование, повторение бытия в познающем. Истина есть *осмысливание и освобождение бытия,* она предполагает творческий акт познающего в бытии» (с. 57). «То, что есть, что дано и навязано интеллекту, то совсем еще не есть истина, и то не обязательно, ибо, быть может, это есть, это дано и навязано лишь по рабской угнетенности духа и исчезнет как мираж по его освобождении. *Познание истины есть творческое осмысливание бытия, светлое освобождение его от темной власти необходимости.* Сама истина противится миру, каков он есть» (с. 38).

Эти замечательные и вдохновенные строки сами за себя говорят. Творческая мощь, присущая человеку, творческое мироотношение должны быть распространены и на познание; человек должен осознать свою «царственную и творческую роль в космосе» (с. 46). Это приводит Бердяева к принципиальному антропологизму в обосновании науки и философии, к принципиальному антропоцентризму — но, конечно, не к натуралистическому. «Бесконечный дух человека, — пишет в одном месте Бердяев, — претендует на абсолютный, сверхприродный антропоцентризм, он сознает себя абсолютным центром не данной замкнутой планетной системы, а всего бытия, всех миров» (с. 71). Это связано у Бердяева с учением о человеке как микрокосме, причем это учение обосновывается гносеологически. «Самосознание человека как центра мира, таящего в себе разгадку мира и возвышающегося над всеми вещами мира, есть

предпосылка всякой философии». «Сама постановка дерзкой задачи познать вселенную возможна лишь для того, кто сам есть вселенная, кто в силах противостоять вселенной как равный, как способный включить ее в себя» (с. 52).

Корень этих построений, как и всех иных, примыкающих к этим глубоким мыслям, — в той борьбе с *пассивизмом,* которая зарождается в моральной сфере и отсюда уже распространяется на все мироотношение человека. Но в исходном замысле Бердяева кроме этой борьбы с пассивизмом занимает свое место и борьба за простор творческих устремлений человека. Современная мораль смирения, по Бердяеву, сковывает не только моральное творчество, но и всякое иное: она обесцвечивает внеморальные творческие устремления, делает их праздными и ненужными. Творческое мироотношение нуждается поэтому прежде всего в реабилитации этих внеморальных творческих замыслов, в освобождении творческой работы от деспотизма морали. Но в силу этого и сама мораль должна стать новой.

Честно и смело доводит Бердяев выступающую здесь проблему до конца. Главный сдвиг, в котором нуждается, по его мнению, человеческий дух, заключается в том, чтобы понять право и правду *всякого* творчества. До сих пор религиозное мироотношение отождествлялось с моральным (с. 98): «Спасение или гибель человека, — указывает Бердяев, — связывает с его нравственным совершенством, но не связывает с совершенством эстетическим или познавательным». «Религиозное сознание говорит: красивым и знающим можешь и не быть, нравственным же быть обязан... Творческие ценности не нужны для спасения от гибели, могут быть даже вредны — в страшный час смерти лучше даже забыть о них». Отсюда Бердяев делает решительный вывод: «*Если религиозная жизнь исчерпывается искуплением греха,* то высшая творческая полнота бытия недостижима и не нужна» (с. 99). «При таком сознании, — добавляет Бердяев, — не верится в какую бы то ни было человеческую активность»... Решительно и смело разрубает Бердяев этот узел: «Выход из этой трагической для христианства проблемы может быть один: *религиозное осознание той истины, что религиозный смысл жизни и бытия не исчерпывается искуплением греха,* что жизнь и бытие имеют положительные творческие задачи». Вся книга Бердяева и пытается религиозно осознать эту идею, пытается ее религиозно выразить и осмыслить. Если преодолеть односторонность пассивизма и принципиально признать правду и право творческого мироотношения во всех его формах, то это выпрямление творческих замыслов, это осво-

бождение их от власти морали покаяния и смирения приводят к переоценке целого ряда проблем. Наука, философия, искусство, проблемы пола, общественности не только по-новому уясняются нам при свете принципиального утверждения творческого мироотношения, — но при этом становятся понятными также и исторические судьбы этих форм духовной жизни. Этому посвящены многие прекрасные страницы книги — и особенно то, что говорит Бердяев о философии, об искусстве, о проблеме пола, общественности. Но для Бердяева дорого не только оправдать и осмыслить творческие порывы духа; *ему дорого и иное -понять религиозно смысл творчества,* ввести новую философию творчества в систему религиозных идей. При этом Бердяев исходит из того, что в христианстве хотя и были даны стимулы к творческому мироотношению, но все же они были заглушены в нем идеей искупления: «Благовестие об искуплении греха и спасении от зла, — пишет он (с. 90), — и не могло раскрыть тайну творчества». В этом Бердяев находит даже особый религиозный смысл: «Мы чувствуем, — говорит он (с. 92), — священный авторитет умолчания Евангелия о творчестве». Разгадывая смысл этого умолчания, Бердяев пишет: «Человек, целиком еще пребывающий в религиозных эпохах закона и искупления, не сознает свободы своей творческой природы, он хочет творить по закону и для искупления. Но *если бы пути творчества были оправданы и указаны в Священном Писании, то творчество было бы послушанием, т. е. не било бы творчеством*». Бердяев идет даже дальше. «В конце христианского пути, — пишет он (с. 153), — загорается сознание, что Бог ждет от человека такого откровения свободы, в котором открыться должно не предвиденное самим Богом». «Мы стоим, — читаем дальше (с. 104), — перед неизбежностью оправдать себя творчеством, а не оправдать свое творчество». Вот почему Бердяев дерзновенно пишет: «Для божественных целей мира гениальность Пушкина так же нужна, как и святость Серафима» (с. 166). «Во всякой подлинной творческой гениальности накоплялась святость творческой эпохи... гениальность и есть иная святость, но она может быть религиозно осознана и канонизирована лишь в откровении творчества». «*Переход к творческой религиозной эпохе прежде всего должен привести к осознанию религиозной природы, гениальности*» (с. 169). И еще: «Гениальность есть положительное раскрытие образа и подобия Божия в человеке, раскрытие творческой природы человека». И если по «старому христианскому сознанию святость есть единственный путь к тайнам бытия» (с. 170), то для Бер-

дяева гениальность есть тоже путь к Богу. «Ведь в христианстве, — добавляет он, — заложено не только трудовое, основанное на потовой заслуге чувство жизни, но и даровое, *даровитое* чувство жизни» (с. 171). В итоге «новое сознание творческой эпохи должно признать *в сфере психологической — равноценность гениальности и святости*» (с. 171—172).

Я далеко не исчерпал всех глубоких мотивов, определяющих пафос книги Бердяева, но своеобразие творческого мироотношения и своеобразие нового самочувствия, думаю, определилось из предыдущего изложения с достаточной ясностью. Но Н. А. Бердяев не только хочет осмыслить творчество человека, он стремится религиозно понять его — и на этом пути мысль о противоположности современного и творческого мироотношения привела его к признанию, что новая творческая эпоха должна явиться и новой религиозной эпохой. В этом пункте, как мы увидим при анализе религиозной позиции Н. А. Бердяева, у него замечаются колебания, но, не сознавая их, Бердяев заостряет очень глубоко конфликт старого и нового религиозного самочувствия. Вот одна из основных его мыслей: «Во всех попытках, как церковных, так и внецерковных, — по-евангельски, новозаветно оправдать, осмыслить все в жизни, обосновать *все* ценности жизни, *чувствуется какая-то натяжка,* какое-то насилие над Евангелием, какое-то *произвольное* внесение в Евангелие ценностей иного мира» (с. 88). «В Евангелии, — читаем дальше (с. 90), — нет ни одного слова о творчестве *и никакими софизмами не могут быть выведены, из Евангелия* творческие призывы и императивы». Считая это «сокрытие» в новозаветном христианстве путей творчества — «провиденциальным» (с. 91), Бердяев указывает на то, что «второй евангельский завет Бога и человека имеет *прямое* отношение *лишь к искуплению* человека» (с. 89). И так как «цель человека — не спасение, а творческое восхождение» (с. 99), то откровение искупления должно восполниться еще откровением творчества. Таким образом, «религиозный процесс в мире должен пройти через три эпохи: откровение закона (Отца), откровение искупления (Сына), откровение творчества (Духа)» (с. 312). «Церковь Голгофы, в которой христологическая истина раскрыта не полностью и не до конца, противостоит церкви Христа цельного» (с. 328), но самая вражда к религиозному творчеству, к новой религиозной эпохе есть «закрепление дурной бесконечности в самом искуплении» (с. 328). «Через искупление человеку возвращена его творческая свобода» (с. 102), и человек ныне «должен сам совершать то, для чего он был искуплен, для чего

и сотворен был». Человеческая природа — творческая, потому что она есть «образ и подобие Бога — Творца» (с. 104); поэтому «новозаветная, евангельская истина есть лишь *часть* христологической истины, обращенная к искуплению и спасению... в Евангелии раскрывается лишь один аспект Христа, искупающего и спасающего человеческую природу» (с. 90). «Христианство не раскрыло полностью того, что должно дерзнуть назвать христологией человека, т. е. тайны о божественной природе человека, догмата о человеке, подобного догмату о Христе» (с. 75). Поэтому «задача религиозного сознания человечества и есть раскрытие христологического сознания человека», или раскрытие творческой природы его. «Творчество и есть последнее откровение св. Троицы, ее антропологическое откровение» (с. 108): «...для христианского сознания еще неведомо было творческое откровение о том, что задача человека и мира создать небывалое, дополнить и обогатить Божье творение» (с. 132). Таким образом, то творческое мироотношение, которое властно прорывается ныне и которое мы должны в себе осмыслить и до конца его выявить, — оно же составляет смысл новой религиозной эпохи — откровения Св. Духа. Предчувствие этого откровения тайно оплодотворяло уже давно дух человеческий, а ныне «мы стоим у порога мировой религиозной эпохи творчества, на космическом перевале». Но, если я правильно понял Н. А. Бердяева, его эсхатология не имеет эволюционного характера, а включает катастрофический момент. Высшие творческие силы, рвущиеся на простор, не могут ныне еще проявить себя: «Творческий акт, — пишет он в одном месте (с. 230), — задерживается в мире искуплением и потому становится трагическим». С еще большей силой чувствует Бердяев катастрофический момент в новом откровении при обсуждении проблемы новой общественности — этого центрального факта в творческую эпоху, ибо творчество человека должно быть соборно и космично (с. 286). «Чтобы град Божий воцарился в мире, — читаем на с. 287, — должны *сгореть* всякая ветхая общественность, всякое государство, всякое право, всякое хозяйство». И дальше: «Новый Иерусалим явится катастрофически, а не эволюционно» (с. 288).

Мы не исчерпали в нашем изложении всего богатого содержания книги Н. А. Бердяева — да это и не нужно, конечно, так как никакое изложение не заменит того, что написано с подлинным вдохновением, что подсказано живым религиозным опытом и страстным исканием смысла жизни. Задача наша была — так сконцентрировать отдельные мысли Н. А. Бердяе-

ва, чтобы для нас вскрылась логика его книги, основные мысли, определившие ее структуру. Только теперь, когда перед читателем выяснились основные построения Н. А. Бердяева, мы можем перейти к критическому анализу и оценке их.

Книга Н. А. Бердяева для нас интересна в двух отношениях — как опыт философии творчества и как опыт раскрытия религиозного смысла творчества. Я уже указывал, что обе эти стороны могут и должны быть отделяемы одна от другой в интересах самой же книги.

Обращаясь к первому вопросу, мы должны выяснить, насколько удалось Н. А. Бердяеву осмыслить творческое мироотношение. Нам уже приходилось указывать, что конфликт пассивизма и творческого мироотношения у Н. А. Бердяева имеет прежде всего моральный смысл: отсюда идет коренная антиномия, определяющая весь ход мыслей Н. А. Бердяева, антиномия послушания злу и творческого устремления вперед. Чтобы правильно понять пафос разбираемого произведения, нужно исходить именно из этого. Правда, антитеза пассивного и творческого мироотношения кое-где (особенно в главах, посвященных проблеме пола, отчасти и проблеме искусства) подменяется более гибкой и бессодержательной антитезой прежнего и «нового» мироотношения, но в общем нельзя не признать стройности и единства в развитии основной мысли Бердяева.

Творчество он понимает всюду в его противоположности смирению и послушанию; если кое-где и выступают другие моменты творчества, то все же в главном творчество дорого Бердяеву в его противоположности приспособлению и послушанию. Творчество при этом есть для него создание нового, «прибыль бытия». «Мы стоим, — говорит в одном месте Бердяев (с. 136), — перед задачей преодоления двоякого сознания: научного сознания невозможности творческого прироста энергии в мире и религиозного сознания невозможности продолжения творчества мира». В творчестве для Бердяева, таким образом, *дорога и важна его объективная сторона,* не потому, конечно, что он не интересуется его субъективной стороной, но потому, что творческая психология не может развиваться, если в сознании нашем царит убеждение в объективной невозможности творчества как создания нового бытия. С этим, конечно, нельзя не согласиться. При убеждении в неизменности бытия творческое отношение к бытию *становится утопизмом;* Бер-

дяев правильно понял, что творчество приобретает свой смысл лишь при принципиальном признании объективного творчества. Нельзя поэтому не согласиться и с его религиозным учением о динамичности бытия, о продолжении творения мира в творчестве человека: это столь же правильно религиозно, как верно и философски. Но вместе с тем защита объективного творчества как-то помешала Бердяеву понять и то, что творчество в его субъективном смысле *возможно также и там,* где нет никакого объективного творчества: с психологической точки зрения, отрицать творчество, творческую работу души хотя бы в современной науке, приспособляющейся к миру «данности»; в современной философии, стремящейся быть только осмысливанием данного, а тем более в морали, — конечно, совершенно невозможно. Заостряя противоположность творческого и пассивного мироотношения с объективной точки зрения, Бердяев, может быть, следовал внутренней потребности резче выставить свою мысль—но для существа дела это, конечно, вышло нехорошо. Видеть творческое мироотношение только в объективном творчестве и не замечать его там, где нет этого объективного творчества, это значит разрывать то, что органически связано одно с другим. Понимая и разделяя все одушевление, с каким борется Бердяев во имя свободы творческого мироотношения за объективное творчество, я с тем большим упреком должен отнестись к узости его психологического анализа творчества. Скажу даже больше: в психологии творчества как таковой объективное творчество является, когда оно имеет место, лишь *фазой* в развитии творческого акта. Эта фаза не может быть отрываема от других фаз; никакое объективное творчество *для нас* неосуществимо ведь без известного «приспособления» к данности, и в *психологии* творчества нет *противоположности* между объективным творчеством и приспособлением, а есть лишь органическая связь двух моментов. Разумеется, возможно приспособление, не входящее как органический момент в творческий акт, — но не о нем идет сейчас речь; я хочу лишь подчеркнуть, что в субъектной стороне нельзя так раздвигать творчество и приспособление, как это делает Бердяев. Ему это нужно для целей религиозных, для оправдания религиозной идеи, что творческое мироотношение наступит при новом откровении, — но для творческого опыта это обособление объективного творчества и приспособления неверно и лишне. Существо и смысл творческого акта определяются *творческим замыслом* (для чего и нужно, чтобы в нашем сознании не было принципиальных препятствий в виде фило-

софии пассивизма); этот творческий замысел может простираться и на объективное творчество, и на приспособление, и на сплетение того и другого — но он остается творческим, пока он согрет внутренним огнем, одушевлен творческими задачами. Не само по себе «приспособление» обрывает творчество, вообще не объективный смысл нашей деятельности, а субъективная окраска этого приспособления, сознание, что «приспособлением» должно исчерпаться наше мироотношение. Так, наука, хотя она всюду «приспособлялась» к мировой данности, пыталась познать мир, как он есть, — не теряет от этого своего творческого характера, потому что научная работа одушевляется стремлением постичь действительность, чтобы подчинить ее человеку. Научная работа всегда телеологична, — и то, что относит Бердяев к философии, видя ее задачу в том, чтобы «осмыслить бытие и освободить его от темной власти необходимости», это вполне относится и к науке, которая всегда по мере сил пыталась «покорить» природу, чтобы «осмыслить» ее путем регуляции ее процессов. Великий пророк активизма Н. Ф. Федоров[2], именно и возлагал свои надежды на науку — и это было верно: на службу человеку давно работают все науки, и творчество в этой области, не будучи вовсе созданием нового бытия, достигает, однако, высшего напряжения.

Наука вовсе не позитивна, а «проективна», употребляя термин Н. Ф. Федорова; настоящий же позитивизм есть дитя философии, а не науки, и если истинно творческая работа науки осуществляется в позитивистах — ученых, то это лишь одно из проявлений того обычного несоответствия между нашей деятельностью и осознанием ее смысла, которое так типично для человечества. Философия творчества, пытающаяся осмыслить творческий опыт человека, находит поэтому свою противоположность не в самом приспособлении к мировой данности, не в трудовом усвоении, а в принципиальном пассивизме, т. е. *принципиальном, отрицании права творчески относиться к действительности.* Творческое мироотношение, таким образом, несовместимо с «послушанием» *лишь постольку,* поскольку это послушание ведет к своего рода фатализму, но оно прекрасно совмещается и со смирением и приспособлением как *субъективными моментами* (если они органически связываются с общим творческим замыслом). Что центр тяжести здесь *в психологии,* а не в объективной стороне, это видно хотя бы из того, что вполне мыслимо *объективное творчество* без творческого самосознания, соединенное с философией пассивизма. Напрасно поэтому Бердяев так преувеличил элементы пасси-

визма в современном мироотношении, так резко отнес творчество к новой религиозной эпохе. Творческие акты представлены с достаточной полнотой и в наше время, и беда лишь в отсутствии ясного творческого самосознания. Многие формулы Бердяева могут быть приняты поэтому как прекрасное выражение глубочайших тенденций современной науки, философии, морали, искусства, а не как пророчества о будущей, имеющей притом наступить катастрофически, новой эпохе.

Я думаю, что главная ошибка Бердяева, много повредившая его книге, и заключается в том, что всю полноту творческих замыслов, всю силу творчества он отрывает от современности и относит ее к будущей религиозной эпохе. Он позабыл генеалогию своих собственных творческих устремлений, он чувствует себя оторванным от современности, в то время как в его философии творчества прорываются как раз наиболее глубокие тенденции нашего времени. Конечно, это вовсе не случайно и стоит в самой непосредственной связи с основной аберрацией религиозного сознания Бердяева, будто эпоха новозаветного откровения кончилась, — но об этом речь еще впереди.

Если вернуться к основной главе философии творчества Н. А. Бердяева, к моральной проблеме, то здесь, можно сказать, сгустились все ошибки, определившие собой и настроение автора и замысел его книги. По его мнению, новая мораль «хочет быть творчеством высшей правды жизни и высшего бытия». Но, ради Бога, что же здесь нового? Я не говорю уже о современной идеалистической морали, о Фихте с его принципиальным утверждением этического смысла всякого творчества, с его признанием творческого характера всякого морального действия, — но и то самое «традиционное моральное сознание», которое так беспощадно отвергает Бердяев, разве оно чуждо поставленной выше задаче? Даже этика позитивизма, и особенно этика «полупозитивистов» Гюйо и Фулье[3], даже и она хочет быть творчеством «высшего бытия», хотя бы это высшее бытие и толковалось так плоско, как это мы имеем, например, у Спенсера. Разве «наибольшее счастье наибольшего числа людей» не есть для буржуазного настроения — «высшая правда»? И разве в знаменитом произведении Милля[4], в котором впервые выступает эта формула, не чувствуется действительного творческого подъема? Если мы переросли эту буржуазную мораль, если наши идеалы — иные, то творческое значение идеала — *независимое от его содержания* — выступает и в буржуазной морали, по крайней мере у тех, кто верит в буржуазный идеал.

Все это еще раз убеждает нас в том, что то творческое мироотношение, к которому зовет нас Бердяев, не чуждо даже самим убогим этическим течениям. Конечно, я все время говорю о творчестве в *психологическом* смысле слова, а не об объективном творчестве, о котором, конечно, не может быть и речи, например, в этике приспособления Спенсера. Бердяев же, наоборот, хочет говорить лишь об объективном творчестве: когда, например, он пишет, что «в мировом кризисе морали прорывается жажда морального творчества» (с. 255), то он имеет в виду моральное творчество в объективном смысле слова («творческая мораль не есть исполнение закона, она есть откровение человека» — с. 257; «творчество всегда есть образование нового космоса» — с. 264). Конечно, та «космическая мораль», о которой говорит Бердяев, есть новая мораль, но эта новая мораль, как признал сам Бердяев для проблемы общественности, осуществится лишь после катастрофического мирового перелома. Между тем в других моментах своих новое моральное сознание уже имеется в мире: тот дух свободы, тот творческий характер, который присущ морали, уже теперь действует в нас. Хотя Бердяев часто говорит, что в современном кризисе морали прорывается лишь «жажда» творчества, лишь «предварение новой творческой морали» (с. 255), т. е. относит новую мораль к новой эпохе, — но основные черты творческой морали рисуются им (если исключить момент объективного творчества) так, что совершенно ясна наличность творческой морали уже в наше время. Дотворческая мораль, по Бердяеву, буржуазна — творческая уходит от этого мира, «через жертву идет к творчеству» (с. 254); дотворческая мораль проникнута послушанием злу и потому оппортунистична — творческая мораль состоит в творческом преображении мира; дотворческая мораль основана на отрывании и противоположении человеческого и божественного (с. 252) — творческая мораль строится на откровении серафической природы человека. Такова антитеза дотворческой и творческой морали, и разве трудно узнать в творческой морали явление нашего времени? Борьба с буржуазными идеалами, призыв к вольной жертве, творческое преодоление этики послушания, преодоление внутреннего морального дуализма — разве они чужды нашему времени, разве они неосуществимы в наше время? Для нас в настоящую эпоху неосуществимо лишь объективное (космическое) моральное творчество, а если и осуществимо, то лишь в мистическом порядке, — но с субъективной своей стороны творческая мораль открыта и нам. То «освобождение от подавленности», которое должно совершиться

через вольную жертву, — разве его нет в нашем моральном сознании, разве его не было и раньше — еще, например, у стоиков? Творческое отношение к морали, жертвенный идеализм, они были присущи человечеству даже в дохристианскую эпоху, зачем же Бердяев лишает человечество в его лучших моральных исканиях творческой силы, зачем он всю радость и счастье творчества относит лишь к будущей эпохе?

Несправедливое отношение к творческой морали в наше время и в прошлые века всецело определяется у Бердяева глубоким убеждением, что новозаветная эпоха должна смениться новой религиозной эпохой. Это убеждение — чисто априорное, не имеющее никаких корней в опыте, но тем властительнее оно подчиняет себе переживания и ищет для себя оправдания путем подбора, а часто и преувеличения фактов. К таким преувеличениям и относится раздувание противоположности между дотворческой и творческой моралью; из чисто психологической и, может быть, даже исторической эта противоположность превращается у Бердяева в метафизическую и означает противоположность двух мировых эпох. Никаких объективных оснований для этого у него нет: нельзя же превращать творческие *искания* современной морали в основание упомянутой религиозно-метафизической концепции. Да, в современном моральном сознании есть надлом, есть творческие искания — но они не могут быть ни психологически, ни исторически отрываемы от моральных исканий всех времен. Во все времена рядом с подлинным идеализмом процветала бытовая мораль, рядом с творческими стремлениями жила моральная успокоенность — и ничего нового наше время в этом отношении не представляет. Между тем Бердяев все время видит в моральной жизни и нашего времени и раньше лишь пошлость бытовой морали и не хочет замечать высокого идеализма и творческих исканий. И, посмотрите, к чему это приводит? К таким грубым противоречиям, с которыми положительно нельзя оставаться. С одной стороны, Бердяев бичует христианскую мораль за отсутствие в ней творчества, а с другой стороны, вот что он пишет: «Творческая мораль новозаветной, евангельской любви еще не была раскрыта в христианском мире» (с. 245); «христианство как откровение благодати, свободы и любви не есть подзаконная мораль» (с. 246); «в чистой евангельской морали не было ничего бытового, ничего буржуазного» (с. 248). Этих выписок можно привести сколько угодно, и все они свидетельствуют о том, что Бердяев не забыл о творческом смысле евангельской морали. Как бы в pendant к этому он, бичуя современную мораль,

часто ее называет «традиционной христианской моралью», как бы отделяя эту традиционную мораль от чистой евангельской морали. Но тогда не в том ли и смысл творческой морали, чтобы *вернуться* к чистому учению Евангелия? Зачем же *новое* откровение (по крайней мере, в моральной сфере), если лучшие черты творческой (новой) морали уже были в Евангелии? Но Бердяев так боится всякого «возвращения»! Он боится, что возвращение к Евангелию лишит нас живого, творческого отношения к моральным ценностям, он боится «археологического христианства», боится всякой «реставрации» *, он хочет творческой жизни. Прекрасно, но разве для этого нужно новое откровение? Как видим, мысль Бердяева запуталась.

Мы увидим дальше, что постоянное смешение евангельской правды с традиционным христианским учением (т. е. с теми формами этого учения, в которых искажается Евангелие) проходит через всю книгу Бердяева; без этого смешения ему было бы не нужно никакое новое откровение — и потому так трудно его преодолеть Бердяеву...

И все же в моральной плоскости коренится основное настроение Бердяева, определяющее весь пафос его книги. Основная антиномия, определяющая его книгу, — это противоположность пассивизма и творческого мироотношения, т. е. чисто моральная противоположность. Но эта антиномия, имеющая чисто психологический смысл, не может быть никоим образом расширяема в религиозно-метафизическую антиномию современной дотворческой и будущей (творческой) морали, так как борьба с пассивизмом вовсе не есть удел только нашего времени. Эта борьба всегда была, и именно в морали, и вся особенность нашего времени, быть может, заключается лишь в том, что эта борьба становится универсальной, захватывающей все сферы духовной жизни. Бердяев во всю свою философскую деятельность боролся за свободу и творчество, но раньше он не отрывал себя от современности, не становился пророком, а был просто живым участником исторического процесса... То, с чем он пламенно борется, это не Евангелие, а подделка под Евангелие, то его искажение, которое часто (но не исключительно!) имеется в традиционном христианском сознании и которое образует цельную философию пассивизма. Традиционное христианское сознание, с этим согласны все, не сумело охватить всю

---

* См.: [«Догмат и современное сознание»] — предисловие Н. А. Бердяева к книге [Э.] Леруа «Догмат и критика» [М.: «Путь», 1911], с. IV.

полноту Евангельской правды, и Евангелие все еще для нас не прошлое, не археология, а стоящая далеко впереди система идеальной правды; однако в традиционном христианском сознании были не одни искажения, но *всегда* была живая и горячая борьба с подделками. Я не буду говорить о католичестве, где всякое живое движение роковым образом отсекается от церкви и становится «ересью», — я говорю о православии с его внутренней полнотой, с его внутренней свободой. Не от Хомякова ли, Достоевского, Федорова перешли и к Бердяеву творческие движения православной мысли?

В нем самом не продолжается ли мучительный, но творческий процесс усвоения правды Евангелия в духе, а не в букве? Многие, многие страницы его книги найдут живой отклик в душе истинно православных людей! Мы должны признать поэтому, что «традиционное» христианское сознание, хотя и не вместило полноту Евангельской правды, все же было исканием этой правды; в нем были подделки, но в нем была и есть борьба за правду. Зачем же Бердяев очерняет все традиционное христианское сознание? Да затем, что если бы он признал в традиционном христианском сознании искание правды, то опять-таки для его философии творчества совсем не нужно было бы нового откровения. Но чтобы отстоять это новое откровение, он берет традиционное христианское сознание лишь в одной его стороне —в подделках Евангелия, а затем это искаженное традиционное христианское сознание смешивает вообще с новозаветным в его чистоте — и тогда неизбежно для творческих стремлений нужно новое откровение. Мы просто здесь имеем дело с одной из основных мыслей и настроений Бердяева, ради которых написана вся книга, — с убеждением, что «новое религиозное сознание», носителем которого он себя чувствует, выше новозаветного. Правда, при ближайшем анализе в новом религиозном сознании, за вычетом переживаний, действительно чуждых Евангелию, оказывается все та же правда, что дана и в Евангелии, — но «вопреки рассудку» Бердяев утверждает, что в новом религиозном сознании «преодолевается» Евангелие...

Пафос Бердяева рождается в действительности не из борьбы с Евангелием, а из борьбы с одним из неадекватных его раскрытий в христианском сознании — с философией пассивизма. Эта философия, надо согласиться, вырастает иногда из самых глубоких религиозных переживаний — тех, которые подымаются до высочайшей преданности Богу: «Да будет воля Твоя!» Через все Евангелие с его дивным откровением о ценности лич-

ности проходит этот мотив борьбы с низшим в личности, с его узким эгоистическим «я»; без подавления этого «я» невозможно даже спасение, ибо кто сохранит это «я», тот потеряет душу. В этом учении Евангелия ясно вскрыта противоположность между центростремительными и центробежными движениями души; все, что направлено к самому себе, к узкому, фактическому и потому во многом «случайному» «я», все, что продиктовано эгоистическим индивидуализмом, — отъединяет душу от людей, от Церкви и ведет к замиранию высшей жизни в душе. Высшая жизнь развивается лишь там, где узкое эмпирическое «я» не притягивает к себе внимания, где личность без остатка отдает себя, чтобы приобщиться к высшей жизни. Только в свете этого конфликта центростремительных и центробежных движений души и можно понять истинный смысл Евангельского призыва к борьбе с самим собой. Что эта борьба совсем не связана с конфликтом «плоти» и «духа» — это едва ли нужно особенно выяснять. Правда, и психологически и исторически часто борьба с самим собой развивалась в связи, например, с признанием тела за источник зла — но этот дуализм, не имеющий никакой опоры в Евангелии, имел, с одной стороны, свои исторические корни во влиянии неоплатонизма, а с другой стороны, стоял в связи с тем общим уклоном средневекового сознания, который давно уже изжит и пережит.

Философия пассивизма как призыв к отречению от «своей воли», однако, часто в религиозной душе возрождается в той или иной форме; это одна из тех неизбежных «аберраций», через которые проходит диалектика зреющей религиозной души. В Евангелии призыв к борьбе с самим собой имеет своею целью дать простор высшим движениям души, вооружаясь именно против того религиозного эгоизма, который, например, заключается в бытовых думах о личном спасении, подавляющих живое любовное тяготение к другим людям. Через все Евангелие проходит призыв к любви, к жертвенному служению другим людям; не в том ли и заключается юродство христианской любви, что она идет вразрез с природным инстинктом самосохранения? Не в том ли и заключается глубочайший творческий смысл Евангельской любви, что в этой любви расцветает высшая духовная жизнь и получают свой простор высшие движения души?

Таким образом, Евангельский призыв к борьбе с собой имеет творческое значение, он ведет не к подавлению, а к расцвету творческих движений души. Но в христианском сознании всегда был и остается возможным уклон в сторону принципиаль-

ного пассивизма: как *фаза* религиозного развития вполне понятно такое умонастроение, при котором отказ от низшей воли становится отказом от всякой деятельности, кроме религиозной в узком смысле слова. Прежде чем душа овладеет подлинным смыслом Евангельского учения о борьбе с самим собой, она от природного эгоцентризма часто переходит к другой крайности — к принципиальному отрицанию активности. Может быть, даже иначе вообще невозможно преодолеть природный эгоцентризм, как известное время *во всем* подавляя свою активность... При обычной склонности заменять внутреннее внешним борьба высших движений с низшими, конечно, часто переносится из глубин души во внешние движения и здесь принимает уже искаженную форму. Внешняя деятельность нуждается тогда в известных своих проявлениях не потому, что они диктуются низшими движениями души, а потому, что эти проявления признаются недолжными. Ложь этого ясна, а между тем сколько людей уловляются ею! И все это имеет свои корни в том, что задача внутренней борьбы подменяется внешним дуализмом... Так из различных источников питается принципиальный пассивизм, принципиальное равнодушие к тем или иным сторонам жизни; часто в этом принципиальном пассивизме можно, между прочим, видеть и реакцию против ошибок других людей. Так, западное христианство, увлекаясь великой идеей религиозной общественности, впало в тяжкий грех папизма — и не реакция ли против этого папизма часто определяла деятельность восточного христианства? Идеал христианской общественности никогда принципиально у нас не отвергался, но как давно не знала, например, Россия таких дерзновенных носителей правды, как св. Филипп![5]

Я вполне понимаю борьбу Бердяева с философией пассивизма и разделяю ее, я согласен с тем, что в «смирении» часто выступает послушание злу, какой-то принципиальный отказ от святого гнева, от творческих задач. Но повинно ли в этом Евангелие, или повинны мы, христиане? Историческое христианство, столь нелюбимое Бердяевым, состояло ведь не из одних поклонников пассивизма, были и в нем пламенные борцы за Евангельскую правду, были и в нем всегда пламенные противники религиозного эгоизма. Дух подлинно Евангельской правды никогда не угасал в Церкви —и неправда, что традиционная христианская мораль оправдывает мир таким, как он есть! По какому праву Бердяев видит носителей христианского сознания в тех, кто исказил заветы Евангелия, и забывает о тех, кто донес эти заветы в их чистоте до наших дней? Потому ли,

что численное большинство на стороне первых? Не это ли соблазнило Бердяева?

Пафос книги Бердяева мне понятен, но нельзя иначе как с глубокой грустью относиться к тому, что в себе он не осознал родства с подлинным христианским сознанием, что то, что в его душе было подсказано вечной правдой Евангелия, он противопоставляет Евангелию как «новое откровение». Это грустно — это симптом все той же оторванности современного религиозного сознания от подлинной церковной действительности, которая составляет главное несчастье нашего времени. Те высокие движения в современной душе, которые являются плодом христианства, часто созревают неосознанными в их религиозных корнях. Бердяеву чуждо чувство своего кровного родства с христианством, он ищет свою духовную родину в новом откровении, в новой религиозной эпохе, для него Евангелие — уже превзойденная правда... Грустно думать, что даже такие светлые умы, к которым мы не можем не причислить Н. А. Бердяева, захвачены этим призраком — идеей третьего откровения... Скажем прямо: все ожидания третьего откровения, все его предчувствия и искания хотя и уходят своими корнями в подлинный религиозный опыт, но та частица правды, которая светит в этом опыте, соединяется с такой массой религиозных фикций, что она тонет в них. Верно то, что современная жизнь религиозно тускла, что нам не хватает религиозного огня, религиозного одушевления; верно то, что подделки и порой даже добросовестные искажения Христовой правды привели к религиозному одичанию, что нет в нашей жизни религиозной правды. Нам нужно, как свежий воздух, как свет солнца, нам нужно религиозное пробуждение. Нам нужно религиозно выпрямиться, обрести силу в религиозной жизни, низвести огонь в нашу жизнь: нам нужно религиозно осмыслить наши духовные стремления, помочь духу победить букву, дать простор дивным силам, живущим в душе, обрести радость о Боге, обрести радость о жизни и затрепетать от Божьего дыхания в нас. Нам нужно проснуться от тяжелого сна, которым мы спим, и бодро и радостно творить волю Божью, преображая и одухотворяя все любовью... Но разве это все выводит нас за пределы Евангелия? И разве Дух Святой, откровения которого ждут иные, не пришел уже давно к нам как Утешитель, обещанный Спасителем как источник силы и правды в нас?

Но, уверяет нас Бердяев, в Евангелии нет места всем творческим устремлениям души; и Бердяев называет жалкими и недостойными попытки найти в Евангелии заповедь о творче-

стве, называет это «насилием над Евангелием». Попробуем разобраться и в этом.

Нельзя отрицать, конечно, *примата* моральности в Евангелии, нельзя отрицать того, что вопросам моральной жизни Евангелие отводит преимущественное место. Но разве это не соответствует существу дела? Разве психологически и исторически они не выдвигаются на первый план? Христос приходил нас спасти, так как человечество собственными силами не могло победить грех; этим определяется и его жизнь на Земле, и Его проповедь. Я не буду распространяться на эту тему, так как психологический и исторический примат морального начала признает, в сущности говоря, и Бердяев*. Первая творческая задача, стоящая перед человеком, и заключается в том, чтобы возвыситься над «естественным» и «фактическим», чтобы дать в себе простор высшим духовным запросам. С этим неизбежно связан моральный дуализм, борьба в душе высшего с низшим, с этим связано *трудовое* настроение. Моральная жизнь есть трудовая жизнь. Но, конечно, всякая подлинная моральная жизнь освещена идеалом и является творчеством нового, идеального мира в себе, в других, в мире. Особенно это надо сказать о христианской морали, морали любви, — в ней выражена с исключительной яркостью творческая, преображающая сила морального начала. Учение о любви как о творческой силе составляет основной принцип христианской метафизики — поэтому именно моральное творчество в христианстве должно быть признано *основой* всякого иного творчества. Так, познание мира должно быть согрето любовью к нему, так как тайны бытия открывают себя лишь любящему взору; художественное творчество, если оно мечтает не о внешних прекрасных формах, а о реальном *воплощении* прекрасного, если оно хочет не прекрасной внешности, а нового прекрасного бытия, — должно быть согрето любовью. Это значение моральной жизни как *основы* для всякого иного творчества не было до конца продумано Бердяевым и осталось в своем существе *чужим* ходу его мысли.

Прежде всего для Бердяева остался как бы в тени самый смысл христианской морали — он по-прежнему не различает учения Христа и «традиционного» христианского сознания, да и самое «традиционное» сознание берет не в его лучшей, одушевленной заветами Христа форме. Для него христианская мораль есть мораль только искупления: «Лишь то оправдание

* См., например, с. 250.

жизни, — читаем на с. 89, — может быть названо евангельски-новозаветным, выражающим дух религии искупления, которое было дано в христианстве святоотеческом, аскетике». Заметим, кстати, что святоотеческое понимание христианства при правильном к нему отношении гораздо шире и глубже, чем его изображает Бердяев, — но, во всяком случае, подменять Евангелие комментариями к нему, притом выраставшими из той жизни, которой жило время св. отцов, это совершенно недопустимая передержка. Понятно, что из этого вырастают у Бердяева, например, такие афоризмы: «Из откровения об искуплении нельзя вывести прямым путем откровения о творчестве» (с. 91), хотя на с. 263 мы читаем совсем иное: «Тайна искупления, — говорит здесь Бердяев, — освобождает от морализма и *открывает путь к высшей морали творческой любви*». Где Бердяев более прав, едва ли требует разъяснений.

То, что в основе *всякого* творчества должно лежать моральное творчество, моральная жизнь, это не только не улавливается Бердяевым, но эта христианская идея становится одним из главных его обвинений христианству. Ему почему-то кажется, что «оправдание» творческих устремлений человека должно покоиться на *равноценности* всех путей творчества, допускающей притом *исключение* одним путем другого. На этом зиждется его крайне неудачное противопоставление св. Серафима — Пушкину, на этом зиждется диалектика его рассуждений, когда он хочет доказать, что христианство как религия искупления не раскрыло тайны о человеке. Из *примата* моральной жизни для него благодаря неусвоенности этой идеи вырастает проблема: «Если религиозная жизнь *исчерпывается* искуплением греха... если творческие ценности не нужны для спасения от гибели... то при таком сознании не верится ни в какую активность» (с. 98, 99). Зачем же *примат* морали превращается в единственную «исчерпывающую» форму творчества? Разве так трудно усвоить то, что моральная жизнь есть не одна из форм творчества, равноценная другим, как того хочет Бердяев, — а *первая* ступень всякого творчества? Христианство не выражает ли здесь открывшегося через исторический процесс, через индивидуальное психическое развитие принципа, что лишь на основе моральной трудовой борьбы с низшими, эгоцентрическими силами души во имя высшей духовной жизни — возможен и осуществим всякий иной творческий процесс?

Вся полнота творческих замыслов *не только оправдана, но и задана человеку* в словах Спасителя: «Будьте совершенны, как совершен ваш Отец Небесный». Исторически и индивиду-

ально-психологически религиозный опыт, религиозная жизнь оплодотворяли и оплодотворяют *все* духовные замыслы наши: в религиозном опыте дается могучий импульс и для познавательного и эстетического творчества — не говоря, конечно, о моральном творчестве, охватывающем наше отношение к себе, к людям, к миру. Но вся эта полнота творческой жизни не дает ряд отдельных, независимых друг от друга форм творческой активности — для христианского сознания творческая активность должна базироваться на моральном творчестве. Поэтому для христианского сознания не может быть тех проблем, которые здесь ставит Бердяев. Заповедь христианской любви есть основная заповедь, ибо только любовь связывает людей в братство; только любовь — и, конечно, не как одно лишь «чувство», а как творческая деятельность — расширяет наш духовный горизонт и открывает пред нами весь безграничный мир, ждущий нашего любящего и творческого отношения. Без морального творчества неосуществимо иное творчество — и если Бердяев скажет, что он вполне это признает, тогда откуда же конфликт между творческими запросами души и моралью, зачем противопоставление св. Серафима и Пушкина? В Евангелии нет места противоставлению ценностей, там действительно — любовь есть первый и единственный принцип, потому что в нем все. Но любовь есть прежде всего моральное начало, а затем уже художественное, познавательное. Противопоставлять св. Серафима Пушкину значит считать святость однородной художественному дарованию; гениальность противополагается поэтому Бердяевым святости как особый путь. Но разве можно противопоставлять часть целому? Святость охватывает всю духовную жизнь, т. е. прежде всего моральную, а затем и иную; поэтому святость означает лишь *уровень* духовной жизни, а не ее содержание. Вот почему среди святых мы найдем людей не только с исключительным развитием моральной жизни, но и с высоким развитием познавательного и художественного творчества, конечно, на основе высокоразвитой моральной жизни. Святость не исключает гениальности, как и не включает ее необходимо, святость есть уровень духовной жизни, при котором возможно многообразие дарований. Поэтому гениальность так же возможна среди святых, как возможна святость в «среднем» человеке. Но гениальность, с другой стороны, *нуждается* в святости, и свой расцвет она находит лишь на почве подлинной моральной жизни; гениальность часто бывает не под силу тем, кого она осеняет, ибо ей не хватает внутреннего питания, идущего от моральной сферы.

Евангелие в силу этого не «оправдывает» творчества, а *требует* его, хотя прежде всего оно требует от всякого из нас морального творчества; но в христианской любви заложена бесконечная творческая мощь — не только моральная. В притче о талантах Господь действительно не только «оправдывает» творчество, а прямо требует его. Если историческое христианство мало выдвигало иные задачи, кроме моральной, то это объясняется, конечно, тем, что моральная жизнь есть первое и неустранимое условие духовной жизни. Поднялось ли человечество до выполнения этого условия? Каждый из нас, приходящий в мир, должен ведь идти все тем же путем — через моральное творчество к развитию всех находимых в себе сил.

Одна из главных и основных ошибок Бердяева — это неразличение христианства как *идеальной* задачи, данной нам в Евангелии, и его исторического воплощения. Традиционное христианское сознание — это у Бердяева какой-то фантом, в котором сливаются лучшие и худшие течения среди христиан, восточное и западное христианство. Многое в пафосе Бердяева было бы понятно, например, на Западе, в атмосфере католичества, в психологии гуманистического индивидуализма, в котором проявился дух христианской свободы, забытой католичеством,— но у нас, в православии, где всегда живо пульсировало незаглушенное церковное самосознание, где было много *внешних* стеснений, но никогда Церковь* не посягала на творческие движения души, — нет места тому конфликту творческих стремлений, которые потребовали «оправдания» человека. Многие прекрасные идеи Бердяева целиком приемлемы для православного сознания — и неприемлема лишь его предпосылка, что Евангелие узко, что в нем открыта не вся правда о человеке. Мы не раз видели, что сам Бердяев сводит свои новые откровения к Евангелию, — да иначе и быть не может, ибо в Евангелии дана такая полнота содержания, так вскрыт смысл жизни, что ничто не может исчерпать его. Я не думаю, что Бердяев борется с призраками, я согласен, что внутри христианской среды цветет много цветов зла, что во многих христианах до сих пор не преодолен иудаизм с его философией закона, не преодолен религиозный пассивизм,— но зачем Бердяев так расширяет значение этой отсталой христианской мысли, сливает ее затем со всем «традиционным» христианским сознанием, а затем даже с Евангелием? Идея третьего откровения не раз уже туманила религиозное зрение людей. Не избежал этой

---

* Церковь, говорю я, но не духовенство.

аберрации и Бердяев — и это исказило для него его страшно важную и современную тему о смысле творчества. Вместо того чтобы, осмысливая творчество в человеке, выпрямить его и создать для него психический простор в современном сознании, — он, наоборот, закрыл его для нас, объявивши его привилегией новой религиозной эпохи, отделенной притом от нас катастрофой. Это перенесение творчества в новою эпоху не ведет ли скорее к утверждению пассивизма в наше время? Думаю, что — да. Те, кто хотел бы осмыслить свои творческие замыслы, не мог бы этого сделать, ибо смысл творчества, по Бердяеву, связан с новым откровением. Поэтому нельзя, стоя на точке зрения Бердяева, постичь правду творчества для настоящего момента и должно либо отвергнуть конструкцию Бердяева, либо признать творческие замыслы в настоящую эпоху несвоевременными. Нам мог бы сказать на это Бердяев, что, как Христос пришел еще до полного завершения ветхозаветного периода, так и новое откровение возможно теперь; в одном месте он прямо говорит: «Все три эпохи сосуществуют» — и даже высказывает мысль: «И ныне не изжит до конца закон и не совершилось еще искупление греха, *хотя мир вступил* в новую религиозную эпоху» (с. 312). Но ведь новозаветная эпоха исторически началась *не проповедью Христа, а его Воскресением,* откровением не в слове, а в деле, — так и новая религиозная эпоха не началась тем, что мы имеем пока «новое откровение» в слове.

Что же касается объективного творчества, то Бердяев сам всюду относит его к будущему времени, — а важнейшее проявление его, являющееся условием всякого творчества, именно — соборное человечество, Бердяев прямо отделяет от нас катастрофой. Поэтому тезис о существовании трех эпох едва ли приемлем для самого же Бердяева. Во всяком случае, для настоящего времени открыты лишь творческие стремления, открыта *мечта* о творчестве и не больше. Не является ли это аргументом в пользу философии пассивизма?

Книгу Н. А. Бердяева мы назвали выдающимся произведением религиозно-философской литературы, и теперь, когда сделали беглый анализ его, мы снова повторим это. Нельзя понять современных религиозных исканий без этой книги, которая, как фокус, собирает все разрозненные лучи. Правда, основной замысел книги не удался: религиозный смысл творчества остался затемненным благодаря коренному недостатку религиозного зрения у Бердяева, коренной его аберрации. Скажем даже резче: смысл творчества вообще не выявлен Бердяевым во всей

его полноте, в силу того что он видит сущность творчества в объективном творчестве. Благодаря этому для Бердяева осталась вне его зрения вся та творческая жизнь, которая развивается независимо от своего объективного момента. Драгоценнейшие ведь данные творческого опыта относятся именно к субъективному моменту творчества, и если Бердяев неизбежно считается с ними, то это происходит лишь за счет резкого противоречия с его пониманием творчества. Узость в понимании природы творчества лишила его книгу того значения, на которое он претендует; в ней нельзя видеть истинную философию творчества, так как творчество здесь взято лишь в одном объективном своем аспекте, искусственно отделенном от органически-связной полноты его моментов. Ошибка в понимании творчества вообще и искусственное подведение всякого творчества под идею третьего откровения поэтому очень вредят книге Бердяева, много мешают ей. Но это не лишает книгу высокой ценности. Если мысль Бердяева оказалась не в силах, стоя на почве православия, дать такую философию творчества, которая, осмысливая различные формы творчества, сводила бы их к Евангелию и к заложенной в нем метафизике, если Бердяев не мог осознать до конца, что все лучшие его устремления находят полноту своего гармонического раскрытия именно на почве православия, — то все же вся книга проникнута идеями православия — свободы и любви. Ее преувеличения, ее ошибки не должны закрывать перед читателем того, что одушевляет всю книгу — веры в правду и право творчества. Грустно думать, что светлому уму Н. А. Бердяева остался закрыт православный смысл его лучших стремлений, но глубокая честность, искренность его работы мысли, огонь, пылающий в его творческих исканиях, страстная жажда истины делают его близким всякому православному сердцу. Расходясь в результате, мы не можем не чувствовать себя родными в исходной точке, в стремлении освободить человеческое сознание от всего, что сковывает его творческие силы, и углубить творческие искания человечества, приведя их в связь с религиозным процессом в мире...

В. И. ИВАНОВ

Старая или новая вера?

И повел Его в Иерусалим, и поставил Его на крыло, и сказал Ему: если Ты Сын Божий, бросься отсюда вниз.

Ев. от Луки, IV. 9

Я — червь, я — бог.

Державин

I

Давно лежало у меня на душе высказаться о заинтересовавшей широкие круги, так покорительно талантливой книге Н. А. Бердяева «Смысл творчества. Опыт оправдания человека», этом страстном творении высоко и дерзко взмывающей мысли, горящей воли и опрометчивого своеволия. Но нелегкое это дело: переобсудить проблемы, которые решает автор, значило бы трижды обежать за ним мироздание, да еще по таким темным, жутким, опасным местам и дьявольским топям, как «расщепление божественного процесса», — подобно тому как некогда Ахилл и Гектор трижды обежали, гоняясь друг за другом, стены Трои. Да и не враги же мы с ним, в самом деле, чтобы предпринимать столь утомительное преследование. Нет, лучше мне, праздно сидя в своей палатке, издалека следить за сверканьем доспехов в облаке вздымаемой пыли. В самых общих чертах изложу руководящие мысли автора и отмечу некоторые принципиальные наши расхождения.

Зачем нужно оправдание человека? Затем, что он поистине «себя забывший и забытый бог». И еще затем, что единственная сила, которая могла бы разбудить в нем сознание его боже-

ственного достоинства и предназначения, — христианская вера — до сих пор в лице церкви приковывала его напуганное внимание к тому, что должно быть в нем преодолено и очищено, а не к тому, что имеет в нем раскрыться,— к его греховной природе, а не к природе божественной, к «червю», а не к «богу» в человеке. Правда, церковь знала и учила о богосыновстве человека, о его конечном обожествлении, о его грядущем соцарствовании со Христом — но...

Но тут я не в силах сразу же не прервать изложения. Да ведь упомянутое учение церкви есть уже нечто предельное для мысли, почти уже не вместимое сердцем и словами неисповедимое! А наш мистик находит, что достаточно «головокружительного» (sic!) откровения собственно о человеке церковь так и не дала... Продолжаю отчет.

Итак, правда, что церковь обо всем том знала и учила, однако она излагала эти тайны в христологической, а не в антропологической форме (другими словами: не отделяла их от тайны Христа? — и слава Богу!) — и воспитывала человека в послушании и покаянии, что было, впрочем, необходимо до совершеннолетия человека, которое им ныне достигнуто.

«Покаяние или очищение, — говорит автор своим нервным языком, торопливым и отрывистым, несмотря на долгие задержки на той же мысли или фразе и неоднократные к ней возвращения в дальнейшем движении, что сообщает последнему характер какой-то спиральности, — есть лишь один из моментов религиозного опыта, одно из действий мистерии Христа: нельзя задержаться на этом моменте». (Мы, со своей стороны, полагаем, что нельзя переходить к новому действию, не окончив того, исполнением которого оно обусловленою) Пора человеку узнать, что последнее оправдание его — не в душевном сокрушении и проистекающем отсюда смирении, рядом с коими преспокойно уживалось его, поистине червя достойное питание, размножение, мление и тление в «животной теплоте родового начала»: истинное оправдание человека — в положительном действии.

Истинное оправдание человека — в самостоятельном творчестве, какого доселе не было, в творчестве впервые по существу, в творчестве жизни новой и нового бытия — однако не новых живых тварей, что было бы дурной магией, — в творчестве, продолжающем реально творчество божественное, которое и прекратилось потому, что ныне Бог ждет от человека, сына Своего, ответного ему творческого слова, о коем закрыл Свое всеведение, дабы оно было уже не послушанием, как все, что

человек называл творчеством доселе, но делом его безусловной свободы; ибо «человек есть прибыльное откровение в Боге». Ответное же творческое слово человека Творцу, прибыльное откровение человека в Боге, и будет необходимое для Бога рождение в Нем человека...

Но разве оправдывается кто-либо тем, что может и должен, однако еще не успел совершить? Бердяев хотел оправдать человека, но вместо «ты оправдан» объявил ему «оправдайся!» — т. е. условно как бы уже и обвинил наперед, хотя и высказал, отпуская ответчика, личную твердую уверенность, что он исполнит требуемое для оправдания. Церковь также грозит людям и требует своего от людей; но вот уже девятнадцать веков торжественно возвещает благую весть об оправдании человека как такового — об оправдании совершившемся, окончательном и преизбыточном.

II

Все изложенное высказывается с каким-то пророчественным исступлением, хотя и в дискурсивной форме, строго логическую структуру коей, впрочем, интуитивист-автор принципиально считает для себя необязательной. При этих условиях требовать точных определений неуместно, тем более что сам он усиливается выяснить свое представление о чаемом новом творчестве, насколько может.

Мы слышим, что это — восьмой день творения и отнюдь уже не культура; что это — творчество новых «ценностей» (почему же тогда не культура, хотя бы и иная, чем наша?), новых «миров» (идеальных? — но это было бы все же культурою; создание же существ живых, как мы видели, запретно); что это — творчество религиозное и даже сама религия как исполнение чистого имманентного опыта; что это — творчество истинное, т. е. из ничего, обусловленное совершившимся в имманентном опыте единением Бога с человеком, — мы слышим все это и, конечно, не вразумляемся.

А между тем вразумление необходимо в меру ответственности, налагаемой на нас согласием с чаяниями автора, данным хотя бы на веру. В самом деле, мы неожиданно узнаем, что предчувствуемое творчество человека, будучи «последним откровением Св. Троицы» — «равносильно и равноценно искуплению» (с. 104). Итак, человек приглашается сотворить дело, равноценное делу Христову. Как же сотворить? — самодея-

тельно или богодеятельно? Если самодеятельно, то человек противопоставляется Христу как его соперник, следовательно — антихрист, но таковым быть он не может, ибо подвигнут к своему действию Святым Духом. Если же богодеятельно (или теургически, ибо «теургия» — «богодействование»), то не человек творит через Бога, а Бог через человека. Но «посланник не выше пославшего его», и мысль о человеческом «творчестве» как об откровении человека к Богу необходимо отвергнуть.

Показательно, что Скрябин, горевший надеждою на создание соборной и уже трансцендентной нашему искусству «Мистерии», при всей своей свободе от догматических предпосылок отчетливо сознавал внутренним опытом, что «Мистерия», если бы суждено ей было осуществиться, была бы уже не *его* произведением, что под ее рукописью он уже не мог бы поставить своего имени[1].

В заключительном параграфе книги мы встречаем, наконец, признание: «Неизъяснимо, что есть творчество». И эти тихие и как бы беспомощные, но такие проникновенные слова больше убеждают в какой-то тайной правде предчувствий автора, чем лжебогословские схемы об откровении Отца в творении мира, Сына — в искуплении, Духа Святого — в грядущем творчестве человека, от которого зависит свершение «божественного процесса». Да, неизъяснимо творчество, потому что в нем воплощается антиномия предельной свободы и предельного послушания. Но постигает это только тот, кто чувствует, что наиболее активным, свободным и самодеятельным из всех действий человеческой воли, крайним выражением глубочайшего внутреннего соединения с Духом и поистине прибыльным откровением человека в Боге были некогда сказанные тварностью Творцу слова: «Се, раба Господня».

Бог открывается пророку в тихом дуновении и веянии хлада тонка. Знает и Ницше: «Божественное приходит легкой стопой». Не нужно мятежного шума и бурных порывов в ограде Тайны. Наша страстная воля — обувь, снимаемая на месте святе. Зачем присовокупляет автор к изречению о неизъяснимости творчества: «Но дерзновенен должен быть почин в осознании предчувствуемой творческой жизни, и беспощадным должно быть очищение пути к ней»?

Итак, говорящий это — нечто предчувствует; предчувствие свое он хотел бы осознать; настоящая книга есть даже не осознание предчувствия, а лишь почин сознания. Все это было бы скорее успокоительно; но как понять неистовые слова о беспощадности? Ведь смысл их тот, что, не только не проверив, но

даже не успев осознать некоторое смутное предчувствие свое, наш мистик полагает свое дерзновение в разрушении всего, что мнится ему препятствием, а в действительности, может быть, служит к осуществлению того предчувствия, которого сам он разгадать не мог. При всем благородстве и благочестии личности самоутверждение в слепом аффекте все же опасно.

III

Если смысл «творчества» неуловим, как быстроногий герой, обегающий Трою, каковы же, по крайней мере, «пути к предчувствуемой творческой жизни», которые автор предлагает нам «беспощадно» расчищать? Прежде всего преодоление религиозного трансцендентизма. Смирение, которому слишком усердно учила Церковь до душевного угнетения воспитываемых, было, по его мнению, плодом исключительно трансцендентного отношения к предметам поклонения. Божество всегда поставлялось перед и над человеком как вне его сущее; человек благоговел, трепетал, искал спасения, хватаясь за край одежд мимо скользящей святыни, но не соединялся с нею.

Этот шарж можно вычитать в книге Бердяева; он сам порой ему верит. Но он знает, однако же, что ереси церковь не исповедовала, а такое возведение в принцип исключительного трансцендентизма — «сущая ересь». Напротив, непрестанно и многообразно раскрывала церковь человеку обещания Спасителя: «Войдем в него и обитель у него сотворим» или: «В тот же день узнаете вы, что Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас», — как и о рождении человека в Боге учила опять словами самого Христа: «Должно вам родиться свыше», и о внутреннем и нераздельном слиянии тварности с Божеством — словами: «Будет Бог всяческая во всех».

Что сам Бердяев в своем религиозном опыте без трансцендентных начал обойтись все же не может, явствует из его непоследовательностей, которые нам дороже всего, потому что они — якоря, удерживающие его в безопасности от черных шквалов хаотического человекобожия: из того, что душа его, говоря словами поэта, как Мария, навек припала к ногам Христа, живого, во плоти воскресшего девятнадцать веков тому назад, и из того, что он, чувствуя себя со Христом, не может не говорить вместе с Ним: «Ей, Отче, ибо таково было Твое благоволение».

Теоретически же, по Бердяеву, трансцендентизм прошлого был необходимым в божественном процессе периодом челове-

ческой «богооставленности», вознаграждавшейся ощущением божественного присутствия вне человека, тогда как имманентизм будущего должен быть внутренним слиянием человека с Божеством и как бы богооставленностью неба. Будущее творчество есть пришествие Утешителя, но не «свыше», а из недр человеческого сознания, уже вместивших Бога. Итак, человек не своею в конечном счете, а божественною же силою скажет свое новое и самому Богу неведомое слово? Противоречивость этой концепции очевидна: человек творит одновременно через Бога и без Бога. Кроме того, она не согласна и с Христовым обетованием Утешителя: в силу этого обетования Дух Святой напомнит все и всему научит; по Бердяеву же, человек, забыв все прежнее, новым своим откровением обогатит Бога.

Корень мистического заблуждения в том, что человек, по мысли Бердяева, совершается, или достигает своей божественной энтелехии, еще до своего во Христе воскресения и что не Христос как бы вовлекает его («всех привлеку к Себе») по воскресении во вторую Ипостась, а пришествие Утешителя толкуется как отождествление человека с третьею Ипостасью, чем нарушается отношение богосыновства, а следовательно, отнимается и всякая почва из-под ног человека, разрушается единая и вековечная основа его божественного бытия: человек, соблазненный помыслом чудесного полета, низвергается в небытие.

IV

Ницше часто и с увлечением говорит о иерархическом «пафосе расстояния». Бердяев — усердный почитатель Ницше, но не во всем ему конгениален: пафос Бердяева, скорее, — футуристический пафос уничтожения расстояний. Что же? Атрофия душевных органов благоговения могущественно способствует если не преодолению, то отмене трансцендентизма. Правда, вместе с тем — и отмене культуры, которая есть также система благоговении; но грядущая творческая эпоха внекультурна. Сказывается этот пафос уничтожения расстояний, между прочим, и во взгляде Бердяева на святость, привлекающем к себе наше особливое внимание потому, что отношение к святости и святым есть мерило верности религиозного мыслителя нашей народной религиозной стихии. Для человека западной обмирщенной образованности лучший цвет человечества — гений, для русского народа — святой.

Бердяев не без некоторого, неприметного ему комизма выражает свою радость о том, что в начале прошлого века жили на Руси один святой и один поэт-гений, а не два святых взамен (с. 164). Если бы он отдал двух святых за двух гениев, это значило бы, что он просто не знает святости, не верит в нее, как протестанты. Напротив, он на миг останавливается перед дилеммой двойной влюбленности и тотчас же преодолевает ее — методом эклектическим: обоих благ он требует поровну.

Но, допуская святость, мы тем <самым> допускаем факт такого таинственного перерождения, которое делает человека уже на земле существом иной, более божественной природы. Понятно, что ни с чем не может сравниться радость народа, когда на его людской ниве среди чахлых колосьев, заглушаемых плевелами, вырастает, в Боге родившись, начаток божественных всходов иного человечества, колос как бы евхаристический, в котором Дух Святой незримо пресуществил землю в солнце, зерна пшеничные — в плоть Агнца.

Не странно ли, однако же, что провозглашая «неудачу» (легко сказать!) всей культуры и всего человеческого делания по сей день, потому что человек все еще был в пеленках и не смел помыслить, что Бог передал ему продолжение Своего творчества, Бердяев так трогательно чтит младенческое творчество прежних великих поэтов? А ведь думается: если было что-либо «удачное» в смысле реализации человеческого богосыновства, то это было именно то сокровенное и к «неудавшейся» культуре вовсе не относящееся человекотворчество, действенность которого народ интуитивно постигает и славит в своих святых.

V

Бердяев, отрывая нас от «трансцендентных» святынь и таковых же «санкций», от «послушания» религиозного и культурного, от рода и семьи, от природной жизни пола, акт которого неожиданно и забавно называет «провинциальным», наконец — от Матери-Земли, на которую серьезно сердится за то, что она — мать, как бы обращается к человеку с предложением, которое Некто когда-то уже слышал: «Если ты — сын Божий, бросься отсюда вниз».

О, я знаю, что для мысли Бердяева нет «низа» ни в духовном смысле (зло для него — «расщепление божественного процесса»), ни даже в физическом за полною обветшалостью законов природы, усмотренною его «познанием», оно же — акт

«творчества». Но ему свойственна все же великодушная привычка думать о конкретном человечестве, для которого несомненно еще существуют верх и низ: не находит ли он, что для них, не успевших отождествиться в своем познании и творчестве с Адамом Кадмоном, падение вниз как результат неумелого полета может значить то, о чем весьма метко сказал Мережковский: «Когда соблазняемся уже окончательно, срываемся, падаем, желая лететь, — мы, разбившись о зеркало, осязаем слишком поздно плоскость глубин сатанинских и убеждаемся, что лететь было некуда».

Однако и это соображение смутить нашего автора не может: в духе истинного марксизма, примененного к мистике, он решает, что так тому и быть надлежит. Плоскость есть всеобщая «секуляризация»; и когда последняя достигнет своего предела, наступит, так сказать, Zusammenbruch* в виде воссиявшего в человечестве сознания своей богочеловеческой тайны («имманентная санкция»). Допустим, что это сознание воссияет в человеческой соборности: почему же, однако, обратится оно тогда из религиозного задания (каким церковь не переставала его утверждать, и притом бесконечно радикальнее, чем Бердяев) — в святую данность и торжествующее осуществление реального богочеловечества? Ужели только потому, что люди отвергли раньше все внеположные святыни и разучились благоговению? Но Тайна Божия иерархийна по своей природе, и этим навсегда и безусловно упрочен трансцендентный опыт и поставлен духу выбор: или благоговение, или плоскость.

Забвение или внутреннее неприятие этого закона, общего для неба и земли, для мистики и культуры, скрадывает в глазах Бердяева перспективу расстояний между ступенями духовного возрастания и затемняет различия между познанием и Познанием, творчеством и Творчеством, «мною самим» и «Самим во мне», неведомым мне самому моим богоипостасным «Я», чье имя — мое истинное Имя — я прочту один на камне, который будет вручен мне по воскресении, как обещает Иоанново Откровение. Как ни перемещай мысленно наличную в человечестве благодать Духа, как ни переливай ее из древлеотеческих, будто бы исключительно трансцендентных форм в имманентные старинных германских мистиков, — ее тем не приумножишь, чуда не сотворишь и не ускоришь пришествия Утешителя; Он же исходит от Отца, по отношению к Которому всякий внутренний опыт богосыновства необходимо трансцен-

---

* Крушение, катастрофа (*нем.*). — *А. Е.*

дентен. И ускорить это пришествие, или, что то же, духовный возраст человечества, может только благодатное творчество нового лика человеческого и новой человеческой природы, которое мы видим в первинах чаемого соединения Бога с человеком — в святых.

VI

«Исаак Сирианин был трепетно живым в свое время, и он остается навеки живым. Дело Исаака Сирианина было революционное дело: оно сверхчеловечески противилось ветхой природе. В нем была динамика в направлении наибольшего сопротивления природе. Но ныне Исаак Сирианин, святой, великий и вечный, может стать для нас источником смерти. Подвижничество было подвижно; ныне оно стало бездвижно и может быть названо бездвижничеством. Ныне мир идет к новым формам аскетической дисциплины. Старый опыт смирения и послушания переродился в зло» («Смысл творчества», с. 160 сл.).

Вот пример уверенного шага лунатических мыслей, томимых и толкаемых чего-то домогающеюся слепою волею... Возражаю: 1. «Живой, святой и вечный» может казаться «Источником смерти» лишь тому, кто соблазнился о нем. — 2. Революционным можно назвать дело святого лишь в том смысле, в каком все активное строение дела Христова на земле есть непрерывное восстание против князя мира сего. — 3. Не природе противился св. Исаак Сирии, а чувственному мареву, которое из ее явления соткал в себе оторвавшийся от нее человек и преодолением которого она освобождается. Природа подобна прекрасной женщине, продаваемой своим владельцем, князем мира сего, в рабыни; чувственник покупает ее как блудницу, истинно же полюбивший ее освобождает ее живую душу. — 4. Подвижничество относится к «бездвижничеству», как поэзия к стихотворчеству; было «бездвижничество» и древле, есть подвижничество поднесь. — 5. Чем реальнее имманентный опыт, тем глубже смирение. Предельная точка имманентного опыта — сам Христос: Он же «кроток и смирен сердцем» и говорит Отцу: «Не Моя да будет воля, но Твоя». — 6. Аскеза немыслима без послушания. Даже аскеза ослушания есть уже послушание. Аскеза предполагает водящего и водимого. Имманентность руководительного начала ничего не изменяет в этом отношении: в самом человеке аскеза раскрывает образуемое начало и образующее, или, как говорит Ницше, «металл и мо-

лот, камень и резец». Сыны же чертога брачного, пока с ними Жених, не нуждаются ни в какой аскезе.

Но все эти замечания лишь попутны. — 7. Показателен культурно-исторический, чисто протестантский подход к «оценке» святого. Как бы ни были писания его велики и пути подвижничества совершенны, не они — предмет почитания церковного, а он сам, его онтологическая «единственность», его вечное бытие и действие в Церкви, и лишь через его мистическую личность — и земные одежды его, и великие и милые слова его, всегда, конечно, живоносные, но никак не принудительные и уже, без сомнения, не могущие задерживать развитие новых форм религиозного действия, если таковым в церкви надлежит расцвесть.

VII

Книга Бердяева изобличает, в моих глазах, два факта: его многоценный внутренний опыт и искажение этого опыта в сознании. Искажающая сила — желание отделяться до влечения отделиться вовсе. Когда Бердяев принужден сказать «мы», он предпочтет описание «они и я» — что арифметической суммы «мы», конечно, не изменит. Он своенравен; но не так сильно в нем своенравие, как сильна потребность поминутно заявлять о каком-то своем, как бы сюзеренном, праве на своенравие (prince ne daigne, roy ne puis, Sire de Coucy suit)[2].

Я считаю Бердяева православным quand même*. То, что есть вера его, а не искание, не домысел, не книжное заимствование или ложно истолкованное предчувствие, — есть, к счастью, древняя и единственно правая вера, которой Дано не стареть, а облекаться при каждом новом творческом расцвете в новые и нечаянные лики неувядающей юности. Рознь Бердяева с православием не столько рознь сознания, сколько психологическая рознь.

Но ему следовало бы все же признать, что психология данного православного мира не есть онтология вечной Церкви, которая именуется, поскольку она истинная, православною, что нет и «исторической церкви», а есть лишь церковная история; что Церковь — не замкнутый сосуд, вмещающий ограниченное содержание, которое наши «богоискатели», мятежащиеся против выдуманной ими «исторической церкви», мнят без труда

---

* все-таки (*фр.*). — *А. Е.*

определить и измерить — как мнил некогда Розанов, укоривший ее за монашескую ненависть к плоти, как мнит ныне Бердяев, упрекающий ее же в обратном, в потворстве роду и домостроительству, — но что Церковь подобна реке, в которую, как сказал Гераклит, никто не входит дважды и которая, однако же, неизменно едина: не меняются ее извечный Исток и божественное Устье, вся же она — текучая соборность.

И благая воля пребыть в соборности вознаграждалась бы, на пользу и пребывающего, и церкви, трезвением и прямлением духа, одаренного даром «пророчествования», как говорили в первых христианских общинах об исследователях и предчувственниках тайн Божиих среди братьев, — как позволительно, быть может, говорить и нам, воспитанным в лоне православного мира, на религиозно-творческих прозрениях Хомякова, Достоевского, Вл. Соловьева.

Н. А. КАРЕВ

Философия дворянина нашего времени, или Откровения Николая Бердяева о социализме, революции и пролетариате

Есть книги, изучение которых не нуждается в оправдании, и есть книги, рецензии на которые такого оправдания требуют. Новая книга г. Бердяева «Философия неравенства», явившаяся миру в издании «Обелиск» в 1923 г. в Берлине под громким подзаголовком «Письма к недругам по социальной философии», принадлежит скорее ко второго рода книгам.

Правда, это не совсем обычная книга; это — больше чем книга, это — анафема, это — откровение. По ней вы можете не только оценить прошлое, уяснить себе настоящее, но и познать будущее вплоть до того момента, когда по трубному гласу архангела закончится земная история и наступит в преображенном мире царство божие. В ней есть все: социализм, революция, либерализм, анархизм, аристократизм, культура, хозяйство, царство божие; есть все, коль нет обмана!.. Однако не эта видимая «многосторонность» книги побуждает нас браться за перо. За этим призрачным богатством скрывается немного сокровищ. Одну страницу от другой с трудом мог бы отличить и вооруженный лупой читатель, если бы они в прекрасном издании так четко не различались своими номерами.

Все «произведение» проникает одна мысль, но эта мысль, скрытая в глубине многоводного потока книги, заслуживает нашего внимания. Заслуживает и потому, что она *формально* обращена к недругам (см. подзаголовок книги), т. е. к нам, революционным марксистам, и по своему содержанию. Она не только знамение времени, но и претендует на то, чтобы быть знаменем определенного класса.

Мы должны заранее оговорить афористичность нашего изложения. Оно определяется материалом — во всяком откровении

напрасно искать систему и строгую последовательность мысли. Кроме того, с некоторыми «идеями» г. Бердяева мы уже встречались в рассмотренной в прошлом номере «Под знаменем марксизма» книжке того же автора «О смысле истории» [1]. Возвращаться к ним вновь было бы слишком скучно.

Чего хочет г. Бердяев? Чтобы выяснить это, предоставим слово ему самому.

«Ныне торжествуют в мире те, которые хотели бы или совершенно опрокинуть христианство, или извлечь из него революционные выгоды, выгоды социалистические и анархические. Против этих недругов прежде всего направлена моя книга. Их хочу я изобличить, ибо в них грядущая опасность и грядущее зло. Зло прошлого, отошедшего, умершего или умирающего менее опасно. Антихрист явится в грядущем, его соблазны—грядущие соблазны человечества... Нет в мире страны, которая могла бы так легко сделаться очагом этих соблазнов, как моя страна — Россия. Вам, отравившим душу русского народа страшным ядом, вам, губившим Россию, посвящаются мои письма» (с. 60).

Посрамляя своих врагов, вместе с тем г. Бердяев хочет дать «онтологическую психологию или феноменологию общественности», «вскрыть духовные основы общественной мысли». Такова задача. Ее завершением должно быть восстание духа и чувства вечного.

Мы все, надо думать, вместе с г. Бердяевым, прекрасно знаем, что это значит. Проблема духовного восстания есть проблема подготовки восстания материального. Под флером вечного скрывается настоящее. Борьба с соблазнами антихриста в грядущем, как мы увидим ниже, есть не что иное, как борьба реакции с ветхим Адамом внутри самого христианства, процесс его очередного линяния. Всмотреться в этот процесс, понять разоблачение одних фетишей, отказ от них и утверждение других фетишей в стране фетишей par exellence * — должно быть нашей задачей.

Г. Бердяев прежде всего рыцарь. И дама, во имя которой он готов одеть на себя столь неподходящие его тщедушному литераторскому телу доспехи, есть религия. Его недруги — недруги его веры, «отступившие в духе своем от Христа, предающие его и восстающие на него во имя земных идолов и богов» (с. 5). Он резко отгораживается от всех тех, кто «пассивно и бессильно отдавался господствующим стихиям». К людям золотой сере-

---

* по преимуществу (*фр.*). — *А. Е.*

дины обращается он с гневной речью: «Вы заговорили чужими словами, и шум улиц и площадей почувствовался в ваших речах и статьях. Вы не обнаружили рыцарской верности и рыцарского благородства, вы оказались плебеями духа. Вы забыли вечное различие между рыцарями духа и чернью... Где же оказались ваши рыцарские доспехи в час битвы, в страшный час рокового поединка противоположностей?» Мы не знаем, под сенью какой советской канцелярии и какими пайками сохранялись в этот час рыцарские доспехи г. Бердяева. Но его воинственность и непримиримость, правда, в далеком Берлине, в настоящее время не могут в нас вызывать сомнений. Он недаром прошел некогда школу Маркса. В нем нет беспомощно-сентиментального разбавления революции под Блока или «живую церковь». «Всякая революция по природе своей антирелигиозна, и низки все религиозные ее оправдания... Революция есть свыше ниспосланная кара за грехи прошлого» (с. 8—9), в ней нечего искать осуществления религиозных идей и идеалов. Но она дает великий опыт, который каждый класс должен осознать, если хочет еще бороться за свое существование. Книга г. Бердяева не что иное, как попытка осознать опыт русской революции с точки зрения «закатывающихся» классов.

Вся книга есть отрицание настоящего во имя прошлого. И прежде всего — отрицание революции. Гипнотизирующая сила революции, пред которой невольно склоняются лица и классы, заключается в том, что, несмотря на все разрушения, она есть творческий процесс создания новых форм жизни. Задачей г. Бердяева является доказать обратное — что единственно творческим периодом в истории является реакция. «К революции ведут не созидательные творческие процессы, а процессы гнилостные и разрушительные. Чувство любви, порывы творчества, акты созидания никогда не приводят к революциям. На всякой революции лежит печать безблагодатности, богооставленности или проклятия» (с. 9). «Осуждением до революции господствовавших слоев общества бывает то, что они довели до революции, допустили ее возможность» (там же). «Революцию не делает человек как образ и подобие божие, революция делается над человеком, она случается с человеком, как случается болезнь, несчастие, стихийное бедствие, пожар или наводнение... Руководить революцией невозможно». Люди революции — ее пассивные орудия, «медиумы безликих стихий» (с. 10).

«Новая душа родилась не в Вел<икую> франц<узскую> революцию, не в Робеспьере, а после революции, в Шатобриане» (с. 11)[2].

Революция действительно не призвана осуществлять ни дело благодати, ни дело любви в слащаво-христианском смысле этого слова. Она творится из наличного человеческого материала, в котором, конечно, много шлака с точки зрения будущего. Но не в этом ее пафос. Ее дело — дело освобождения класса и с ним всего общества. В классовом обществе единственное подлинное дело любви есть ненависть. И тот, кто проникся ею, сделал первый шаг к новому человеку. Революция есть очищение его огнем. Но не как стихия, гроза, нежданно освещающая атмосферу, воспринимается пролетариатом революция. Менее всего он — пассивное ее орудие. *Революции делаются* в наше время. Более всего чужды идеологии пролетариата опьянение революцией, культ ее, мистификация. Пролетариат есть самый революционный класс в обществе, и поэтому он и наиболее трезво относящийся к революции класс. Для него, как класса, она — орудие, труд при помощи тончайшего и опасного инструмента, где особенно нужны глазомер и выдержка.

Наоборот, для того класса, *против* которого осуществляется революция, она — стихийное бедствие, разрушение, пожар и наводнение. Она уже ничего *для него* не может сулить творческого. Не рождается и крепнет, а умирает в ней «душа» этого класса. Так рисуется революция Бердяеву. Оба представления о революции одинаково верны, их нельзя опровергнуть одно другим, ибо они рисуют ее с точки зрения *разных* классов, противоречащих один другому.

Материальной революции Бердяев противопоставляет революцию духа. Но это свидетельствует только о том, насколько даже крайние и наиболее последовательные контрреволюционеры не в состоянии освободиться от обаяния этой исторически-прогрессивной общественной формы.

И еще более невольное подчинение чуждой себе идеологии сказывается у Бердяева, когда он от пасквиля против революции переходит к оде реакции. «Все революции кончались реакциями, — начинает он. — Это неотвратимо. Это — закон» (с. 13). Жалкий дух г. Бердяева взывает здесь к той самой закономерности, которая только что перед этим им отвергалась в революции. И когда далее г. Бердяев говорит, что именно реакция есть творческая эпоха, то он забывает просто смысл слов, которые он употребляет. Реакция есть возвращение к прошлому, воспроизведение уже созданного и пережитого, менее всего —

движение вперед, создание нового. Если эпохи реакции и делают что-либо, то лишь поскольку они сознают опыт революции, являются ее невольными детьми.

Итак, реакция неизбежна. Бердяев видит ее во сне и бредит ею наяву. Но ее удача зависит от степени ее подготовленности и твердости. Дать программу и обоснование реакции и чувствует себя свыше призванным г. Бердяев.

И здесь задача г. Бердяева прежде всего критическая — покончить с обанкротившимися в революции старыми идеалами. В этом отношении г. Бердяеву нельзя отказать в своеобразной смелости и последовательности.

«Препятствием на пути нашего зрелого национального самосознания всегда стояло русское народничество, которое в разных формах владело умами и сердцами русских людей» (с. 20). Г. Бердяев одинаково ополчается против народничества консервативного, революционного, религиозного и материалистического (?). «Всегда оно было капитуляцией нашего культурного слоя, призванного нести свет во тьму, перед необъятной тьмой мужицкого царства, всегда оно было выражением русской отсталости, русской экстенсивности, всегда означало недостаток духовного мужества». Духовное мужество г. Бердяева прежде всего направлено по линии борьбы с этим фетишем. Подумайте! Ведь «бог был подменен народом, ценности — интересами, духовные реальности — преходящими благами социальных классов» (с. 21). В чем заключаются эти «духовные реальности», мы увидим немного ниже. Сейчас уже только ясно, что дело, собственно говоря, не столько вообще в служении народу, которое у тех, кто именовался у нас в действительности народниками, было весьма платоническим, сколько в борьбе за «преходящие блага социальных классов». Здесь ударение во всей проповеди г. Бердяева. С высоты своей твердой позиции г. Бердяев готов даже третировать тех «народников», которые слишком поздно уразумели, каким огнем они играют. «Многие из вас испугались, когда давно желанная вами социалистическая революция, основанная на вами же заложенном материалистическом базисе, начала истреблять вас и выбросила вас за борт жизни. (Какое злорадство в устах «сына божия»!). Вы даже заговорили о пользе религии, которую вы всегда отрицали, и начали обращаться к церкви, которую всегда ненавидели и травили. Но слишком поздно обратились вы к помощи рели-

гии... Благодать божия не сходит на тех, которые прибегают к ней по соображениям утилитарным, из потребности к самосохранению. Нужно было раньше думать о боге и духовных основах жизни» (с. 23). Невеселая встреча ждет кающихся в Каноссе[3]. И убийственна для них ирония Бердяева. Мелкобуржуазные демократы былых времен должны до конца капитулировать перед махровыми реакционерами. Бердяев понимает, что они — выжатый историей лимон. Радикализм умер. «Вы, русские радикалы, многоликие и разнообразные, — самый ненужный род людей, у вас нет ничего своего. Вам наступил конец... Отныне нельзя уже будет восторгаться социализмом, как прекрасной далью... Ваше время ушло, всех вас — и социалистов, и радикалов, и либералов, и консерваторов старого типа, колеблющихся и сидящих между двух стульев Ныне наступает страшное, ответственное время. И лишь более огненные, более глубокие идеи могут победить тьму, которой мы объяты» (с. 25—26).

И вот г. Бердяев подвергает рассмотрению традиционные политические идеалы, чтобы найти эти более огненные идеи.

Критика либерализма у Бердяева всего мягче. Здесь он рассчитывает еще на будущих союзников. Он втолковывает им, что они «лишь по непоследовательности и по поверхностности своего сознания готовы признать неотъемлемые свободы и права человека» (с. 121). Либерализм был слишком связан с просветительством, столь ненавистным больной совести буржуа. Несчастье либерализма в том, что он «порождает демократию и неудержимо переходит в демократизм... Демократия же истребляет самые основы либерализма, равенство пожирает свободу» (с. 125). Такова диалектика всех революций, и в предотвращение ее либерализм должен уйти. Суровая зима должна добить последние листки далекой весны капитализма. Тем более что «нельзя не признать, что господство отвлеченного либерализма в жизни экономической дало свои отрицательные и злые плоды» (с. 126). Манчестерство[4] сыграло уже свою историческую роль. Больше ему делать нечего. Капитализм перешел в новую фазу своей жизни.

Если ни у кого нет уже более веры в либерализм, как свидетельствует г. Бердяев, то еще более нет этой веры в демократию. Эта историческая категория общественной жизни уже принадлежит истории. Это так очевидно в свете последних событий в Германии и для г. Бердяева и для нас, что на этом нет

нужды более останавливаться. Г. Бердяев решительно высказывается за *ценз*. Конечно, «ценз по существу своему должен быть духовным. Но,— поясняет во избежание недоразумений новоявленный пророк,—духовный ценз имеет и материальные признаки своего выражения» (с. 140). Кому не ясно, что это значит?

Центр тяжести своей несравненной критики преподобный отец сосредоточивает на социализме и пролетариате.

Еще до рассмотрения социализма Бердяев успел обмолвиться крылатой фразой о том, что «сыны революции — parvenus» * (с. 92). Сейчас он сосредоточивается на этом, чтобы оклеветать весь революционный класс. Вот его образ пролетариата:

«В душевном типе этого класса нет особенно высоких черт. Он унижен нуждой, он отравлен завистью, злобой и местью, он лишен творческой избыточности. Может ли из этих душевных стихий родиться высший человеческий тип и высший тип общественной жизни. Тип “пролетария” есть скорее низший человеческий тип, лишенный благородных черт, черт свободных духом» (с. 151). К этой характеристике нечего добавлять, кроме пожелания, чтобы ее знали возможно больше рабочих.

Социализм буржуазен, заявляет г. Бердяев, так как он есть детище буржуазного общества. С большим правом мы могли бы в таком случае сказать, что г. Бердяев — обезьяна, так как в числе его славных предков были и обезьяноподобные. «Революционный социализм рабски прикован к экономической действительности, пригнут к земной юдоли, уготован необходимостью. Из горькой необходимости, а не из свободы рожден социализм», — продолжает г. Бердяев. На это мы можем только заметить, что всякая подлинная свобода опирается на необходимость. Наоборот, призрачно свободные взгляды действия г. Бердяева, как мы увидим ниже, определяются с непреложной необходимостью его дворянской породой.

«Социализм создан буржуазией, высшим культурным классом»,— продолжает свое гнусное дело г. Бердяев. Маркс и Лассаль[5] были буржуа. «Только в буржуазных классах социализм может быть благородным и бескорыстным движением человеческого духа, может быть идеей. В классах “пролетарских” социализм делается интересом, а не идеей; он роковым образом

---

* выскочки (*фр*). — *А. Е.*

приобретает материалистический характер, в нем не может быть жертвенности. Облагородить социализм может только буржуазия» (с. 152). Может ли человек пасть ниже этой цитаты?! Кто не знает, что современный социализм был вызван к жизни ростом рабочего класса? Если на его сторону, в числе его идеологов, переходили выходцы из рядов буржуазии, то лишь потому, что на точку зрения пролетариата, как самого передового класса, толкало людей науки ее собственное внутреннее развитие, с одной стороны, и, с другой — угнетенное положение пролетариата; невозможность отдавать достаточное время умственной работе усиливали в идеологической борьбе пролетариата значение этих перебежчиков. Но разве никому не известны Вейтлинг, Прудон, Бебель[6] и тысячи других борцов за дело пролетариата, вышедших из среды самого пролетариата? Бердяев слеп в этом отношении. Ему нужно лишь показать величие буржуазной души, хотя бы за счет тех, кто видел величайшее для себя дело в том, чтобы сбросить ее лохмотья.

Естественно, что кнут в одной руке г. Бердяева должен умеряться для видимости справедливости пряником в другой. Отрицая революцию, Бердяев высказывается (слава богу!) за благотворительность, которая облегчит извлечение жала революционного социализма. Он — тоже социалист, но христианский социалист, без социализма. Парадокс этот объясняется весьма просто. «Христианский социализм имеет, по существу, слишком мало общего с социализмом, почти ничего. Он именуется так лишь по тактическим соображениям (!), он возник для борьбы против социализма» (с. 155). Г. Бердяев ровно постольку «социалист», поскольку он борется с социализмом.

Социализм есть «сатанократия». Он есть «принудительная добродетель и принудительное братство» (с. 157). Оно противоположно большому братству во Христе. Вряд ли надо говорить о том, насколько ложно подобное понимание социализма. Ни к какому братству никого за волосы он не тянет. Он осуществляет действительное «товарищество», которое так претит г. Бердяеву и которое есть внутри рабочего класса. Врагов своих социалистическая революция менее всего тянет в социалистическое братство, она просто *уничтожает предпосылки их возможного воспроизводства*. Это прекрасно понимает г. Бердяев. Против этого-то, а не против фиктивного, навязываемого г. Бердяеву братства и выступает благородный рыцарь. «Ваш принудительный коллективизм уничтожает всякий материальный базис свободной духовной культуры», — вещает он (с. 161). Здесь зарыта собака. Во имя этого материального базиса и напяливает

г. Бердяев на свои слабые плечи рыцарские латы. Ведь известно, что рыцари поддерживали свое существование во время оно поборами и грабежами.

Наконец, г. Бердяев прибегает к решительному средству. Его аргументом против революции должно оказаться ее собственное мировоззрение — марксизм. В марксизме есть объективно-научная и субъективно-классовая сторона — поет старую песню г. Бердяев.

Объективно — признание прогрессивности буржуазии в меру роста производительных сил, субъективна — теория прибавочной стоимости и пролетарской революции. Мы знаем, что в действительности имеет место обратное: прогрессивная роль буржуазии *для настоящего* есть ее субъективная иллюзия, а пролетарская революция есть объективный факт. Но что до этого г. Бердяеву? Он слеп ко всему, что не согласно с интересами его класса.

«Неравенство есть условие развития культуры»,— продолжает г. Бердяев (с. 165). Г. Бердяев вычитал это у Маркса, но не понял. Понимание класса ограничено его собственными интересами. Не понял азбуки марксизма — то, что верно для одного исторического периода, перестает быть верным для другого. Но разве истина влечет г. Бердяева?

«Во имя свободы творчества, во имя цвета жизни, во имя высших качеств должно быть оправдано неравенство» (с. 172). В неравенстве и его оправдании соль дела. Стремление к равенству — это распространение закона энтропии (!) в социальном мире (с. 24). И физические законы мобилизуются на помощь аристократии. Социализм — это атомистическое понимание общества (с. 33). Атомизм там, где есть равенство. Один атом равен другому. Почему в данном случае г. Бердяев не сочинит своей физики и химии без атомов? Потому что ему и атомы, и законы нужны лишь для его классовой цели.

Г. Бердяев за «здоровый пессимизм» в общественной науке. Ему нечего ждать от будущего. Оптимизм стал государственно-опасным для буржуазии учением. Так проходит слава мира! Оптимизм говорит о будущем, в то время как в царстве мертвых дозволено говорить лишь о прошлом.

В мире борются космос и хаос. Космос — это прошлое, хаос — это будущее. Основой прежнего космоса была идея царя (с. 19), сейчас водворить его призвана аристократия. Книга

г. Бердяева есть основание господства аристократии, «порядка». Основа порядка есть иерархия. Это — излюбленное слово г. Бердяева, суть всей его философии.

Политический идеал г. Бердяева менее всего отдает сентиментальностью или особенным человеколюбием. Мы имеем дело с матерым зубром реакции. «Бунт карается законом необходимости. И если все революции кончались контрреволюциями, иногда очень жестокими и безобразными, то это были необходимые реакции исторических реальностей» (с. 59). Не народ, а нация, представляемая ее аристократией, есть подлинно «онтологическая» категория общественности. Нации не равноправны. Они должны бороться за свои права перед лицом всевышнего, форма их борьбы есть война. Бердяев строит философско-религиозное оправдание империализма. Но война должна вестись не во имя явных, а во имя таинственных безумных целей. «Массы должны всегда участвовать в войне во имя непонятного, таинственного и иррационального» (с. 194). Пояснение к этому следует через несколько строк: «Хорошо воевать может лишь тот, в ком личность в ее отдельности угашена в мистическом (!) организме армии». Так «мистически» обосновываются обман масс, палка и затуманивание голов.

Высшим общественным классом является дворянство. «Дворянство остается во веки веков образцом более высокого качественного состояния, породы дифференцированной и выделенной» (с. 104). «Всякое желание выйти в аристократию, возвыситься до аристократии из состояния низшего, по существу, не аристократично. Возможен лишь природный, прирожденный аристократизм, аристократизм от бога» (с. 105). Какой, с божьей помощью, поворот для бывшего марксиста! Правда, через несколько страниц дело проясняется. «Я не верю в будущее дворянства как сословия и не хочу себе (!!) как дворянину дворянских привилегий. (Какое благородство! Г. Бердяев отказывается от того, чего давно его лишили..) Но оно остается как раса, как душевный тип, как классическая форма (какой подъем!), и вытеснение дворянства как класса может увеличить его душевную и эстетическую ценность» (с. 111).

Хозяйственным строем, в котором должно осуществиться царство аристократии, должен быть «хозяйственный универсализм». Он должен опираться на незыблемость собственности. «Собственность по природе своей есть начало духовное, а не

материальное» (с. 215). Таким образом окончательно вскрывается, что значат «духовные ценности». Нельзя сказать, чтобы они были слишком «духовны». Но ведь только «частная собственность на земле делает возможной любовь к земле, к полю и лесу, вот к этому дереву, около которого сидели деды и прадеды, к дому, к воспоминаниям и преданиям, она поддерживает связь времен и поколений. Национализация и социализация земли вызывают исключительно потребительски-корыстное отношение к земле, грубо-материалистическое, лишенное всякой душевной теплоты, оно сделает невозможным интимную связь с прошлым, с предками, убьет предание и воспоминание. Это верно по отношению ко всякому хозяйственному делу» (с. 215). Как трогательно! Дело ведь идет о страданиях помещика, оторванного от собственной земли, а не о муках каких-нибудь пролетариев — «низших типов людей». Этим хозяйственный идеал г. Бердяева выясняется совершенно. Он за современный монополистический капитализм, регулируемый твердой государственной властью, находящейся в руках дворянства и близкой ему крупной буржуазии. Такова его культура, претендующая на вечность.

В послесловии г. Бердяев заявляет, что его книга была написана в 1918 г. и что сейчас, хотя он и признает все ее положения, но выразил бы их с меньшей страстностью. И прежде всего он готов подчеркнуть, что основная задача книги не политическая, а духовная. Но мы уже от самого г. Бердяева узнали, что такое «духовное». Перенесение центра тяжести на «духовное» есть лишь признание политики еще несвоевременной. Но мы знаем, что ничего так пламенно не ждет г. Бердяев, как момента, когда его духовные громы могли бы превратиться в гром пушек интервенции.

Мы уже в начале заметки сказали, что книга г. Бердяева есть и знамение времени, и знамя класса. Последние десятилетия капиталистического развития привели к смене прежнего либерального капитализма капитализмом империалистическим. Вместе с этим выдвинулось вперед значение армии внутри и вне страны, увеличилось влияние дворянства даже в передовых капиталистических странах. Сама буржуазия, выполнив свою прогрессивную историческую роль, все более и более передвигается на позиции консерваторов. Эпоха революции поставила с особой отчетливостью в порядок дня необходимость

единения всех реакционных сил, бессилие парламентского государства сдерживать массы в повиновении. Союз аграриев с промышленником стал свершившимся фактом. Его знаменем явилась церковь, его врагом—марксистский пролетариат. Русская буржуазия и русское дворянство более всего получили опыта в этом отношении. Очутившись не у дел, их идеологи легче всего могут заняться подведением итогов. Г. Бердяев творит не только русское дело. Он созидает *русскую теорию европейской реакции.*

Поэтому мы и сочли возможным, может быть, слишком много внимания уделить столь пустому в теоретическом отношении «творению», как «Философия неравенства».

Впрочем, изложение ее может быть вместе с тем полезно и в другом отношении — оно должно показать всем колеблющимся, что их идеалы умерли. Излюбленные формы разоблачены самими их недавними жрецами. Другого выбора нет: либо черная ночь помещичье-буржуазной диктатуры, своим идеалом рисующей средневековье, либо борьба за грядущий день пролетарского социализма. Никогда так зловеще не качались весы Немезиды-истории, как сейчас. Бросить на них свои силы — долг всякого, кому дорого дело освобождения человечества, дело прогресса.

В. В. ВОДОВОЗОВ

Открытое письмо Н. А. Бердяеву

Многоуважаемый Николай Александрович!

Несколько времени тому назад, уже довольно давно, Вы прочитали в Берлине лекцию на тему о социализме и религии, и Вам может показаться странным мой запоздалый отклик на нее. Но, к сожалению, я не был на Вашей лекции; знаю о ней только по газетным отчетам, которые могут быть и неполными, и неточными, и даже неверными: именно поэтому я воздерживался от выступления в печати, которое может оказаться совершенно неуместным. Я ждал, что кто-нибудь другой поставит в печати вопрос, который заинтересовал меня под впечатлением Вашей лекции. Не дождавшись этого, я позволю себе обратиться с ним к Вам.

Вы говорили (если газеты верно передали Вашу мысль), что в России был сделан опыт применения на практике социалистических идей; но он был сделан признанными и несомненными вождями и идеологами социализма, людьми, гораздо более последовательными в своем социализме, чем их критики из социалистического же лагеря; что опыт, проведенный сразу в очень широком масштабе, оказался совершенно неудачным; причина неудачи лежит не в каких-нибудь случайных, посторонних обстоятельствах, а в самом существе социализма как учения аморального и иррелигиозного, и неудача опыта служит убедительным доказательством полной несостоятельности социализма. Поэтому следует вернуться к забытой религии, и именно к религии чистого христианства и к морали, базирующейся на ней; следует построить государство и вообще общественные отношения на этой основе, и только тогда, когда это будет сделано, только тогда будет создан общественный строй, в котором будет найдено успокоение для мятущейся и исстрадавшейся человеческой души.

Верно я излагаю Вашу мысль? Если нет, прошу простить мне: во всяком случае, я добросовестно старался понять ее, насколько это возможно при ознакомлении с чужой мыслью из вторых рук.

Ваши оппоненты старались опровергнуть Ваше первое положение: они доказывали, что то, что было произведено в России, вовсе не было опытом применения социализма, что произведен он был не социалистами, а людьми, ложно себя называющими этим именем, и в условиях, которые парализуют всякое значение опыта для оценки применимости или неприменимости социализма.

Я не пойду по их следам. Для меня совершенно ясно, что для человека, стоящего вне социалистического лагеря, Ленин и Плеханов, ученик и учитель, так долго работавшие рука об руку в рамках одной и той же партии, не могут не казаться единомышленниками. Совершенно так <же>, как для нехристианина католик, протестант и православный — одинаково христиане, с которыми можно спорить одинаковыми аргументами, как, в свою очередь, для немусульманина суннит и шиит — одинаково мусульмане, различия между учениями которых едва различимы для постороннего.

Но я хотел бы обратить Ваше внимание на второе Ваше положение.

Допустим, что опыт применения на практике социализма был сделан. Но он был сделан только один раз и только в одной стране. Что же касается опытов применения к практике начал христианства, то их было множество и производятся они уже скоро две тысячи лет почти непрерывно, к тому же не в одной, хотя бы и обширной стране, приведенной на край гибели войной, начатой не социалистическими, а христианскими правительствами; нет, он производился систематически во всех пяти частях света. И опыт производился не одною какою-нибудь христианскою сектою, а всеми. Вы — православный, и предлагаете вернуться к православию. Но разве тысячелетний опыт православного государства не оказался весьма печальным и весьма неудачным? Почему он не говорит Вам о несостоятельности православия? Почему дело Победоносцева не дает Вам оснований для обобщения столь же широкого и смелого, как дело Ленина? Разве начала, проведенные в школу и жизнь Победоносцевым, не назывались православными? И разве эти начала не оказались мертвящими, и разве нет некоторой причинной связи между победоносцевской церковью, победоносцевской школой, всей вообще политикой православного правитель-

ства — с большевизмом? И разве Вы как православный не отвечаете за православного же Победоносцева в той же мере, как Плеханов отвечает за Ленина, и отвечаете в гораздо большей мере, чем Чернышевский, Лавров или Михайловский за Ленина?

Я позволю себе отойти от православной церкви, оставаясь в пределах истории христианства. Я напомню Вам, как во имя Христово горели костры, зажженные Торквемадой, и святая инквизиция работала во славу Христову. Торквемада был несомненнейший ученик Христа, как Ленин — несомненнейший ученик Маркса. Почему же Маркс должен отвечать за Ленина, а Христос не должен отвечать за Торквемаду?

Почему всегда, когда делались попытки обосновать широкое человеческое общежитие на принципах религии и религиозной морали, всегда, без единого исключения (я говорю, конечно, не о маленьких общинах и не о слишком кратких промежутках времени), всегда оказывалось, что как ни глубоко коренится в человеческой душе религиозное чувство, оно находится в непримиримом противоречии, с одной стороны, с его личными страстями и интересами, а с другой — с потребностями человеческого общежития? Всегда, без единого исключения, оказывалось, что религиозное чувство нетерпимо и ревниво; и это верно ко всем религиям без исключения, как только религия выходит за пределы совсем ничтожной горсти ее первых провозвестников.

«Христиане умеют только ненавидеть ближних»,— сказал поэт, сам преклонявший свои колена «под древним сводом храма».

Вы помните, конечно, рассказ о судье, разбиравшем тяжбу между тремя братьями — христианином, мусульманином и иудеем, спорившими о том, чей перстень — символ их религий — подлинный.

«Вы, — говорил мудрый судья, — утверждаете, что ваша вера внушает любовь. Но кто же из вас любит сильнее своих братьев? Кто внушает к себе больше любви? Никто? Вы умеете только ненавидеть друг друга?

So seid ihr alle drei betrogene Betrügrer
Eure Ringe sind alle drei nicht echt!» [1]

Приговор произнесен уже давно и давно вступил в законную силу.

Можете ли Вы представить новый факт, необходимый для пересмотра дела? Увы, такого факта нет. А если его нет, то вся Ваша аргументация бьет мимо.

Не знаю, сочтете ли Вы нужным отвечать на мое письмо Очень возможно, что Вы имеете достаточное формальное основание этого не делать; как я уже сказал, я не был на Вашей лекции, и охотно допускаю, что все мои возражения тоже бьют мимо цели, что Вы их предвидели, предусмотрели и уже ответили на них; что я, следовательно, ломлюсь в незапертую дверь.

Возможно. В таком случае еще раз прошу Вас простить мне это но думаю, что и в таком случае Вам следовало бы ответить мне печатно. Вопрос слишком важен: широкая читающая публика знает Вашу лекцию тоже только по газетным отчетам, и Вам следовало бы рассеять недоразумение, плодом которого, может быть, является настоящее мое письмо.

Л. П. КАРСАВИН

Н. А. Бердяев

«Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы» *.
«Конец Ренессанса. (К современному кризису культуры)» **

Книга Н. А. Бердяева, в основу которой легли лекции автора в московской Вольной Академии Духовной культуры [1] в 1919—1920 гг., представляет попытку осмыслить с христианской точки зрения исторический процесс, т. е. дает очерк философии, а вернее, как и говорит сам автор, метафизики истории. Внимание автора сосредоточено не на общих вопросах методологии исторического знания, хотя некоторых из них <он> мимоходом, и касается, но на конкретном развитии и связи его с основными проблемами метафизики. Развитием, расширением и дальнейшей конкретизацией высказанных в книге мыслей являются напечатанная в приложении к ней статья «Воля к жизни и воля к культуре» (ср.: Шиповник. М., 1922. № 1) и появившаяся в «Софии» названная выше статья «Конец Ренессанса» [2].

Разумеется, задача написать метафизику истории в смысле метафизического истолкования судьбы и развития всего человечества в целом требует исключительных исторических знаний, едва ли доступных отдельному человеку. Здесь самоограничение является неизбежным; а оно может совершаться как по пути сосредоточения на главных вопросах и моментах, т. е. по пути «очерка», так и по пути механического отсекания. Мы ждем от Н. А. Бердяева его мыслей и его опыта, вовсе не требуя, чтобы он жертвовал им для специальных занятий историей и для изучения малодоступных и доныне малоисследован-

---

* Опубл.: Берлин: «Обелиск», 1923.

** Опубл.: журн. «София», Берлин: «Обелиск», 1923, № 1.

ных ее областей. По нынешним временам, может быть, следует сосредоточиться на своем. Но нам кажется, что одинаково и в интересах автора и в интересах читателя выяснение первым того, чем оправдано видимо-механическое ограничивание поля исследования. Н. А. Бердяев выясняет смысл человеческой судьбы на анализе иудейства и западнохристианской истории, только мимоходом касаясь истории России, несколькими фразами характеризуя историю Востока, совсем не касаясь ни Византии, ни Америки. Это ограничение мотивировано недостаточно — «Индусское сознание есть самое антиисторическое из всех сознаний мира, и судьба индусская есть самая неисторическая из всех судеб» (с. 40). Мы согласны и с этой мыслью, и с указанием на неисторичность античности, и со связыванием историзма и исторического процесса с иудаизмом и христианством. Но нам таких указаний мало. — Эллинский дух, несмотря на свою неисторичность, является для автора деятельным моментом в христианском историческом процессе и приводит даже к не вполне, на наш взгляд, точному пониманию происхождения и развития христианства от взаимодействия эллинских и иудейских начал: автор вопреки себе самому и своей настоящей идее, умаляет своеобразие христианской культуры. Почему же нет того же самого для Индии, Китая, Ислама, причем и Китай, и Ислам, и Древний Египет не могут быть признаны антиисторическими? В известном смысле справедливы утверждения: «Поскольку Восток остается нехристианским, он не приобщается к всемирной истории. Те народы Востока, которые не принимают христианства, не входят в поток всемирной истории» (148). Но если так, то тем хуже для... «всемирной истории». А если она, в чем мы с автором согласны, должна основываться на христианской идее, необходимо эту идею понять более широким, вмещающим все многовековые культуры образом. Нам, по крайней мере, кажется такое расширение более настоятельным, чем гипотетическое, в конце концов, и не единственное из примиряемых с «мифологическим» преданием иудейства и христианства построение «первоначальной истории человека» (97—104).

Мы не критикуем «Смысл истории» с точки зрения своего миросозерцания, которое к тому же в основных мотивах и во многих конкретных выражениях очень родственно развиваемому автором. Напротив, как раз родственность взглядов, сознание общности дела и целей, внутреннего единства основной системы идей и заставляет нас предъявлять автору тяжелые, может быть, но имманентные его работе требования. Это разно-

гласие вовсе не умаляет высокой оценки книги Н. А. Бердяева, богатой новыми мыслями и смелыми сопоставлениями, хотя и несколько небрежно написанной. Просто мы говорим — такова обязанность критика — не о том, что сделано и во многом хорошо сделано, а о том, что с точки зрения задач самого автора должно быть еще сделано.

И тут намечаются новые требования. Н. А. Бердяев усматривает смысл истории «в разрешении судьбы» ее «во вневременном, в вечности, во всеединстве, за пределами самой истории» (227), в «переходе за грани и за пределы относительной исторической действительности в какой-то иной план бытия» (230). С этой точки зрения дана очень удачная критика истории прогресса. С нее действительно «ценности культуры — бессмертны». Но почему же «в культуре есть неумирающее начало, но сами народы... — смертны»? (232). Разве не умерли для автора «Смысла истории» «начала» китайской или магометанской культур? По крайней мере, он их не касается и, видимо, считает метафизику истории достаточно полною и без них. Что это за «начало»? Как его выделить? И почему только «начало» не умирает? — Плохое всеединство получится, если в нем «воскреснут» все люди, но не «воскреснут» сами живущие в них, и только в них, коллективные личности — «народы», «культуры». Как мыслимо «воскресение» человека, раз не воскресает *вся* его личность, не существующая вне личности его народа, его культуры? Может ли быть всеединство, в котором нет *всех* качествований данной личности, *всех* проявлений культуры? И не предполагает ли воскресение *всех* воскресения и всего, что было народным, культурным? — Всеединство только тогда заслуживает свое имя, когда *все* эмпирическое в нем содержится, а вне его нет ничего. И такое понимание всеединства видоизменяет само понятие «воскресения» в смысле, включающем в себе факт смерти, оправдывающем науку, а не отрицаемом ею, и в смысле, более согласном со словами автора о необходимости преодолеть время, чем его собственные утверждения.

Для Н. А. Бердяева, несмотря на утверждение всеединства, не все «воскресает», а есть какая-то ветошь, какое-то иллюзорное бытие. Он идет еще дальше. Остроумно раскрывая замысел Ренессанса, он видит неудачу Средневековья в попытке насильственно, а не свободно осуществить «Царство Божие». — Человеческий дух должен был быть «отпущен» на свободу, чтобы «на свободе раскрыть свои силы и проверить на опыте, что означает и к чему ведет гуманизм» (236). Проверка оказалась греховною, злом. Но «драма новой истории была внутренне не-

избежна» (217). Она — «великое испытание человеческой свободы. Оно было провиденциально неизбежным. Не могло создаться Царство Божье без такого свободного испытания человеческих сил... Я думаю, что человек прошел через отпадение и падение, он пережил их последствия, но пройти этот путь он должен был во имя величайшего смысла всякого свободного испытания» (169). Что же, человек *должен* был согрешить и пасть? Если Н. А Бердяев так не думает, не имеют смысла процитированные сейчас фразы. Если же думает, то этим он не утверждает, а отрицает свободу, ибо нет свободы, где есть «неизбежность». Мне кажется, что человек мог бы осуществить свою свободу, пройти «великое испытание», и не впадая в грех. Ссылка на факт грехопадения неуместна, во-первых, потому, что лишь отодвигает проблему, во-вторых, потому, что с точки зрения всеединства падение в Ренессансе есть в некотором смысле само первоначальное падение. Тема истории — автор прав — есть тема свободы. Но свобода вовсе не есть свобода выбора между добром и злом, и без выяснения понятия свободы метафизика истории невозможна. Настоящее же понятие свободы позволяет иначе, не по-манихейски, ставить проблему зла и глубже понять абсолютное. Справедливы утверждения, что для понимания истории необходимо признать «внутреннюю трагедию в жизни Божественной» (59) и что неправильно «гладкое рационалистическое понимание природы Абсолютного» как исключающей движение (60). Однако отсюда не следует, что достаточно признать «внутреннюю антиномич-ность всякого Богопознания» (63) или удовлетвориться «мифологемами» гностиков (65). В мистических и философских учениях об Абсолютном, в частности у Григория Нисского, Максима Исповедника, у Эриугены[3], можно найти выход за мифологемы и антиномичность, которая всегда только указывает на тайну, только требует *приближения* к ней.

Таковы некоторые наиболее существенные замечания о книге Н. А. Бердяева. Повторяю, они нисколько не умаляют того, что в ней дано. А в ней поставлены основные проблемы метафизики истории частью решены, частью намечены к разрешению. Она настойчиво призывает к переоценке многого прочно укоренившегося в сознании современного человека, и менее всего мне бы хотелось, чтобы заметка моя была понята иначе, чем призыв к самому внимательному ознакомлению со «Смыслом истории».

А. А. КИЗЕВЕТТЕР

О «русской душе»

Недавно проездом через Прагу Н. А. Бердяев выступил в философско-религиозном обществе с докладом о «русском религиозном типе» [1]. Присущая всегда Н. А. Бердяеву искренняя убежденность подкупала в пользу докладчика, но тем не менее многие положения доклада не могли быть оставлены без возражений. Н. А. Бердяев отважился взять на себя в высшей степени ответственную задачу: очертить духовный облик русского народа на основании присущих русскому народу религиозно-нравственных идеалов. Да простит мне многоуважаемый философ, но я не могу не сказать, что он, очевидно, не учел всей глубины ответственности, сопряженной с выполнением такой задачи в настоящий момент, когда каждое слово, исходящее из уст русского человека о свойствах русского народного характера, с таким напряженным вниманием ловится западноевропейской аудиторией. А Н. А. Бердяев вдобавок еще заявил, что его доклад будет переведен на иностранные языки для ознакомления Европы с содержанием и характером духовных устремлений русского народа. Внимательному слушателю доклада Н. А. Бердяева бросалась в глаза односторонность его характеристики, дававшей в силу этой односторонности совершенно неправильное представление о русском народе. Правда, в ответ на сделанные ему возражения Н. А. Бердяев подчеркнул, что он вовсе не смотрит на свой доклад, как на общую характеристику души русского народа, ограничивая свою задачу лишь изображением религиозного идеала, этому народу присущего. Однако несостоятельность такого отвода вполне очевидна. Духовный облик и отдельной личности и целого народа всегда представляет собою нечто целостное и неделимое, нельзя произвольно отвлекать от этого целого какой-либо один элемент и судить о нем, снимая со счетов все то, с чем он был органично

сцеплен. Экономисты уже оставили свою гипотезу об «экономическом человеке», которого якобы можно представить себе в составе человеческой личности обособленно от всех ее прочих элементов. И не следует философам заводить теперь такого же гипотетического «религиозного человека». Да и сам Н. А. Бердяев не выдерживает и не может выдержать последовательно такого искусственного расчленения, и многие положения его доклада посвящены несомненно изображению общих свойств «русской души».

Многие замечания Н. А. Бердяева об отличительных особенностях русской православной религиозности и церковности сравнительно с религиозностью и церковностью, порожденными в лоне католицизма и протестантизма, были метки и интересны. Но когда, основываясь на этих замечаниях, Н. А. Бердяев хочет изобразить русский народ народом-незадачником в области строительства земной общественности; народом, дух которого всецело устремлен к «концу вещей», к «абсолютным духовным ценностям потустороннего бытия» и совершенно неспособен к созиданию относительных ценностей земной культуры; народом, не умеющим жить, а умеющим лишь грезить о том, как ему лучше помереть; не могущим создать ничего общественно ценного, а умеющим лишь все разрушать в порыве буйственного экстаза, — тогда Н. А. Бердяеву нельзя не поставить на вид того, что с такой характеристикой можно согласиться лишь в том случае, если мы зачеркнем всю историю русского народа и закроем глаза на всю громадную созидательную культурную работу, этим народом в течение его истории совершенную. Русский народ — утверждал Н. А. Бердяев — привязан к земле только пороками и недостатками, добродетелями же всецело тянется к небу. Думается, что небесная добродетель, опирающаяся на земные пороки, не может рассчитывать на одобрение и на небесах, и потому Н. А. Бердяев своей формулой не открывает русскому человеку особенно заманчивых перспектив не только в этой жизни, но и в будущей.

Но дело не в этом. Дело в том, что, характеризуя духовный образ народа, нельзя оперировать одними диалектическими выкладками из непроверенных предпосылок, не считаясь с историческими фактами. И особенно непозволительно отворачиваться от исторических фактов именно теперь, когда картина нашей, основываясь на этих замечаниях, [жизни подви]гает маловдумчивого слушателя к быстрым обобщающим суждениям о никчемности русского народа в деле устроения своей жизни. О чем же гласят исторические факты?

Они гласят о том, что русский народ в течение своей истории развернул поистине блестящие способности к культурному творчеству. История показывает нам, что русский человек всегда был прежде всего гениальным колонизатором. А что такое колонизатор, как не созидатель культурных ценностей на девственной некультурной «нови»? История колонизации нашего Севера представляет изумительнейшую картину превращения полудикого финского поморья в культурный великорусский Север, о яркой и тонкой культурности могли бы свидетельствовать и рукописи Соловецкого монастыря, и художественные древности, рассеянные по городам этого края, и мощная общественно-союзная организация северных посадов и волостей, так внушительно заявившая о себе в эпоху Смутного времени. История колонизации Сибири и черноземного «дикого поля» могла бы добавить к этой картине ряд новых ярких доказательств творческой способности русского народа в области «относительных ценностей земного благоустроения». И пусть Н. А. Бердяев не ссылается на то, что он ограничивает свое рассмотрение религиозно-церковной сферой русской жизни. Не монастыри ли и не церковь ли вообще возглавляли собою эти созидательные процессы? Как же можно снять со счетов эту приверженность русской православной церкви к культурному строительству при изображении русского религиозно-церковного идеала и рисовать этот идеал в виде безраздельного устремления к «концу вещей»?

История учит далее, что русский народ всегда обнаруживал чрезвычайную способность к самоуправлению. Довольно распространенное мнение о том, что наш народ не развил в себе самодеятельности, порождено нашей привычкой судить по внешнему фасаду или, вернее, по верхнему этажу русского государственного здания, занятому приказными бюрократическими учреждениями, и не обращать внимания на те многочисленные земские «миры», которые помещались в нижних этажах и развивали там очень сложные формы общественной самодеятельности. И в этом сказалась способность колонизаторов, заводивших на «нови» самозарождающиеся формы вновь созидаемой общественности. Эту способность свою русский народ пронес через всю свою историю, несмотря на крайне неблагоприятное к тому <же> сплетение суровых исторических условий.

Все это обязан принять во внимание и учесть всякий, берущий на себя задачу изображения свойств русской души, ибо в деяниях народа сказывается его душа не менее ярко, чем в его верованиях и поэтических созданиях.

Я знаю, что Н. А. Бердяев намеревается своей характеристикой не развенчивать, а возвеличивать русский народ, ибо в глазах самого Н. А. Бердяева умение углубляться в «конец вещей» ценнее умения строить свою жизнь. Но те, кто желает русскому народу жить жизнью полной, мощной, соответственной его действительным духовным дарованиям, не могут признать аттестата, выдаваемого русскому народу Н. А. Бердяевым, ни лестным, ни отвечающим действительному облику русского человека. Катастрофа, переживаемая сейчас Россией, не может зачеркнуть в наших глазах всего исторического пути, уже пройденного русским народом. Эта катастрофа есть продукт временного сплетения роковых обстоятельств, а вовсе не неизбежный вывод из предпосылок психологической природы нашего народа.

Ошибка Н. А. Бердяева состоит в том, что он изображает душу русского народа в ракурсе определенного идейного течения, к которому сам примыкает, а не во всей совокупности ее действительных духовных богатств. Душа русского народа шире, богаче, разнообразнее, многоцветнее изображения Н. А. Бердяева. И рисовать ее одной краской, суживать подлинную сложность ее содержания значит делать такое дело, которое может привести в настоящее время к результатам глубоко печальным.

Л. П. КАРСАВИН

Ответ на статью Н. А. Бердяева о «евразийцах»

В статье Н. А. Бердяева («Путь», № 1) евразийство встречается с попыткой добросовестно и непредвзято подойти к евразийской идеологии по существу. И если нет никакой надобности отвечать людям, которые сознательно или бессознательно не хотят понимать евразийство, если суетно нисходить до спора с противниками, орудие которых — риторический лжепафос и передержка, то, наоборот, критическая заметка Н. А. Бердяева самим благожелательно-вдумчивым своим подходом к проблеме вызывает на ответ и помогает рассеянию некоторых недоразумений. Ибо указанные автором в евразийстве «элементы зловредные и ядовитые, которым необходимо противодействовать», существуют, на наш взгляд, не в евразийстве, а в воображении критика. Строить из вырванных из контекста всей идеологии элементов воображаемого евразийца («турку») и потом его уничтожать нетрудно, но едва ли правильно. Соблазн же к подобной операции вызывается самою природою евразийства, к которому нельзя подходить как к готовой окостеневшей программе. «В мышлении евразийцев совсем нет категории духовной свободы».

— Вот это-то именно и ошибочно. Евразийская идеология как раз и есть — так ее ощущают и понимают сами евразийцы — свободно становящаяся система, определенная своими основными идеями, но не исключающая индивидуального многообразия ее пониманий. Не жесткие формулы, не личные взгляды того или иного евразийца — эти взгляды могут быть и ошибочными — определяют систему, а идея, по отношению к которой формулы играют роль служебную. Можно сказать, что евразийство дорожит соборным началом и им проникнуто. Соборное же начало требует индивидуальной свободы в его сфере,

вовсе не равнозначной с расплывчатостью. Поэтому правильно понять евразийство можно лишь чрез сочувственное понимание его духа отнюдь не путем механической комбинации отдельных фраз, как и не путем возведения индивидуальных взглядов в общеевразийскую догму. Искреннее (хотя во многом не достигающее цели) стремление нашего критика именно к этому и делает, думается, спор с ним небесплодным. По-видимому, характеризуя евразийское движение как «прежде всего эмоциональное», автор имеет в виду как раз то, что мы сейчас выдвигаем. Только мы не согласимся, когда эта «эмоциональность» отождествляется с расплывчатостью или узким упрощением. Иллюзия упрощения получается от другого. Евразийство раскрывает свою идеологию, вовсе не схематически-простую и не туранскую (ведь и соответствующая статья кн. Н. С. Трубецкого озаглавлена «О туранском *элементе* в русской культуре», а не «О туранстве русской культуры»)[1]. Оно вынуждено подходить к своим проблемам с разных сторон и не может подойти со всех сразу. В процессе творческого развития оно менее всего стремится к внешней систематике, довольствуясь внутренней системностью своей идеологии. Но, будучи активною группою, ищущею и ближайших задач, точек приложения для немедленной деятельности, оно должно ясно, кратко и точно строить схемы ближайшей деятельности, временные, конечно, но данным временем и оправдываемые.

Н. А. Бердяев ошибается, утверждая, будто «воля» евразийства «направлена к упрощению, к элементаризации... к традиционализму, боязливому и подозрительному ко всякому религиозному “творчеству”». Ни «динамический, трагический дух русской религиозной мысли XIX в.», ни «сложная проблематика» нам не чужды. Но мы знаем, что когда речь идет о практической деятельности, необходимы ясность и простота, а не сложная проблематика, которая не может увести за пределы журнальных статей и публичных диспутов.

И, осуждая «поколение начала XX в.», мы осуждаем не его сложность, а расплывчатость, бездейственность и безвольность большинства типичных его представителей. И мы умеем ставить и ставим «с большой остротой проблемы, которые имеют значение для далекого будущего и для вечности», но не забываем и о сегодняшнем дне и хотим действовать. Если мы отвергаем измышления многих интеллигентов конца XIX — начала XX в. (многое в латинствующем Вл. Соловьеве и отчасти К. Леонтьеве), так не «во имя исступленного и нигилистического утверждения русского православия и русского национализма», а

потому что считаем их ошибочными, наши же мысли правильными и, следовательно, православными[2]. Н. А. Бердяев высоко оценивает русскую религиозную интеллигенцию предреволюционной эпохи. Мы считаем нужным различать и не можем по разуму и совести высоко поставить эстетически-религиозное упадочничество, латинство и софианство. Потому, если Н. А. Бердяев верит, что блудный сын (интеллигенция) «возвращается в Церковь... и будет в ней играть преобладающую роль», мы боимся, что этот сын в ней не будет. Евразийство не отрицает полезности того, что Вл. Соловьев напоминал о задании, активности и свободе христианства. Но почему нельзя считать вредными заблуждениями его «теократическую концепцию» (что делает и критик), его католицизм? Почему нельзя точно определять его философский удельный вес? «Не патриотично и не национально отрицать своего величайшего мыслителя». Ну, а если его только некоторые считают «величайшим»? Надо ли во имя патриотизма закрывать глаза или, воздерживаясь от высказывания, творить себе кумиров?

Спор с евразийством бесплоден, если он ведется в плоскости заслуг. Есть у интеллигенции, у старого поколения некоторые «заслуги». Кто же с этим спорит? Есть заслуги и у евразийства в настоящем и, верим, в будущем. Сравнительная же оценка тех и других не может быть произведена правильно заинтересованною в споре стороной; кто из нас прав — покажет время; и нам обоим лучше стоять каждому за свою правду и вести спор как одно идеологическое направление с другим. Тем более что и Н. А. Бердяев усматривает корни евразийства в славянофильстве, т. е. считает евразийство видом «отвергаемого» евразийцами русского идеологического движения. Со своей стороны, мы, не отвергая нимало родства нашего с некоторыми славянофилами, особенно с А. С. Хомяковым, вовсе не считаем евразийство «*воспроизведением*» мыслей старых славянофилов, и в частности Н. Я. Данилевского, хотя и ставим его очень высоко[3]. От Данилевского евразийство отличается уже тем, что несравнимо сильней подчеркивает религиозный момент. Евразийство исходит из понимания православия как единственной непорочной Церкви, рядом с которою католичество и протестантство определяются как разные степени еретических уклонов, искажающие их своеобразные задания. Далее, евразийство утверждает, что в православии корень и душа национально-русской и евразийской, идущей к православию, но частью еще не христианской, культуры. Конечно, утверждение равноправности и равноценности всех христианских исповеданий для нас

неприемлемо. Православие не только «восточная» *форма* христианства, но и *единственная вселенская Церковь*. Если это партикуляризм — мы его предпочитаем «соглашательству». Но это не партикуляризм, а единственный истинный универсализм. Ибо тем самым исключается абстрактно-общее, тем самым утверждается не только множественность самобытных культур, но и их иерархия, ныне венчаемая православною евразийско-русскою. Мы вернем упрек в «номинализме». Ибо номинализм заключается в признании какого-то абстрактно-общего христианства или в признании равноценности исповеданий.

Номинализм и отрицание иерархии слышатся нам и в призывах к «русской всечеловечности и всемирности», практически сводящейся к лозунгу: «европеизируйтесь». Для нас православие универсалистично, но только в том смысле, что православная Евразия и православная Россия будут гегемонами культурного мира, если они всецело раскроют себя. Считать подобную концепцию социализмом или «натурализмом» невозможно. Выводить из нее «нелюбовь и отвращение к другим народам» — неправильно. Эти ошибочные выводы проистекают из смешения планов. Для западника (каким был Вл. Соловьев и отчасти К. Леонтьев), равнодушного к православию и евразийско-русской культуре, универсализм неизбежно совпадает с европеизацией. Гармоническое единство культур под эгидою евразийско-русской западник мыслит как единообразие романско-католической (европейской). Все русское обращая на потребу европейского, он органически отстраняется от самобытно-русского. «Сначала европеизируйтесь, потом развивайте свое». К тому же западник или — по сложности своих проблем — пассивен, или разрушительно активен, как, например, большевики-коммунисты, с точки зрения евразийцев, не «порождение Востока Ксеркса», как предполагает Н. А. Бердяев, а продукт Запада (см. «Наследие Чингисхана»)[4]. Для евразийца точка необходимого приложения сил—в развитии самобытно-евразийского, каковое развитие является предусловием культурного расцвета мира. Здесь в евразийстве совпадают теоретическая и практическая тенденции. И нам важно говорить прежде всего о русском, делать прежде всего русское дело. Чтобы не расплыться в бездейственном теоретизировании, необходимо выбрать исторически реальный и важный момент. Еще будет время подробнее развить евразийскую общеисторическую концепцию. Сейчас необходимо говорить о России. Напрасно отсюда делают выводы, что Европа для евразийцев не существует. Она — дай ей Бог

здоровья — должна быть координирована с Евразией. Но это дело будущего. Сейчас романская Европа, по всей видимости, умирает, Может родиться новая Европа, германская. Пока евразийцы заняты своим, родным. Больше того, они расширяют старую русскую проблематику в сторону других евразийских народов, пытаются выдвинуть опущенное, говорят о «турансконом *элементе*», о «наследии Чингисхана». Но неправильно отсюда заключать о намерении евразийцев туранизировать Россию и об отречении их от другого наследства — от наследства Эллинского *Востока,* хотя мы и не считаем Запад равноправным с нами его наследником. Евразийцы не думают, что Россия — продолжение Азии, как не думают они, что «универсальные основы человеческой культуры... — античные». Россия обладает своею собственною, евразийскою природою, а не европейскою, не античною и не азиатскою, хотя она освоила наследия античной, азиатской, частью и европейской. Осваивая европейскую, она многим себе повредила, Европа же романско-католическая такому повреждению весьма посодействовала и доныне по отношению к России агрессивна. Поэтому практически сейчас на первый план и выдвигается преодоление европейского яда (еще конкретнее — русского коммунизма). И только тот, в ком почему-либо слабо национально-русское самосознание, может всей настоятельности такой борьбы не видеть. Конечно, дух европеизма, т. е. дух католицизма, православию и России враждебны (доказательство — большевики-коммунисты, генеалогия которых хорошо разоблачена уже Достоевским)[5]. И с ними надо бороться. Это вовсе не отрицание ценностей европейской культуры в прошлом и возможности их в будущем. К сожалению, история культуры менее всего напоминает идиллию Феокрита[6].

Несправедливо обвинять евразийство в том, что оно будто бы тяготеет к язычеству евразийских народов и готово соединиться с ними против христианской культуры Запада. Во-первых, оно ценит в евразийских народах не язычество, а потенциальное православие их, вовсе, однако, не понимая их христианизацию в смысле насильственного подчинения их русской форме православия, напротив — стремясь к тому, чтобы они стали православными из себя и на основе своей специфической культуры. Во-вторых, евразийство не мыслит евразийского мира иначе как под водительством *православной* России. В-третьих, евразийство не считает правильным отождествление западноевропейской культуры с христианскою. Впрочем, на почве христианства, как одна из его исторических форм, западная куль-

тура в существе своем давно уже отреклась от христианства, в то же самое время притязая на то, что ее исповедание есть единственная общеобязательная форма христианства. И этим, и отречением своим от христианства Запад, на наш взгляд, компрометирует христианскую идею в среде язычества (ср. католические миссии в Индии и Китае).

Н. А. Бердяев, допуская, что евразийцы чувствуют начало новой исторической эпохи, вместе с тем упрекает их в том, что они просматривают «главную особенность русского православия... — его эсхатологичность». Но, по нашему мнению, эсхатологичность — «особенность» не русского православия, а — Н. А. Бердяева. Мы вовсе не думаем, будто людям дано знать, когда придет антихрист, и даже почитаем *такую* эсхатологию особенностью романского Запада, т. е. тем «провинциализмом», в котором нас упрекает критик. Равным образом чуждо нам и внешнее сопоставление переживаемой эпохи с «эллинистической». «Национализм» вместе в критиком мы отвергаем, но думаем, что будущее культуры проходит не через растворение народностей в первичном смешении, а через развитие и раскрытие народностей, прежде же всего народностей Евразии и собственно русской.

И. А. ИЛЬИН

Кошмар Н. А. Бердяева

Необходимая оборона

На днях мне довелось впервые прочесть статью г. Бердяева в № 4 журнала «Путь», статью, направленную против моей книги «О сопротивлении злу силою».

Эта статья в некоторых отношениях поучительна, и я обязан высказать о ней несколько слов.

К сожалению, я не вижу возможности обратиться с этими словами к самому г. Бердяеву. Этому мешает том его статьи. Идейный спор есть серьезное и ответственное состязание об истине, а не система личных нападок, посягающих на разоблачение чужой души.

Бывает полемическое раздражение; возможен идейный гнев. Но правила литературной пристойности остаются обязательными всегда.

Статья г. Бердяева написана тоном патологического аффекта; он сам так публично и характеризует свое собственное состояние — как переживание «кошмара», «удушья», «застенка», «отвращения» и т. д.

И вот, переживая «кошмар», он и держит себя так, как бывает с людьми в кошмаре: задыхаясь от бессильного отчаяния, он теряет всякое чувство меры и справедливости, забывает правило о необходимости духовного трезвения и уже не только отвергает приписываемые мне идеи, но ищет религиозно поразить, умственно разоблачить и нравственно скомпрометировать мою личность. И потому «обличает» меня в неправославности, в «фарисействе», «ходульности», в «неслыханной гордыне», в «зараженности большевизмом», в «чекизме», в реакционной злобе и т. д., и т. д. и даже намекает на то, <что>, с известной точки зрения, меня следовало бы убить...

Я не только не могу отвечать ему в таком тоне, но на такие больные выходки вообще не вижу возможности отвечать. Или г. Бердяев и его единомышленники найдут в себе достаточно духовной уравновешенности, для того чтобы уважать своего противника и чтить идейность спора, или же мне придется впредь совершенно игнорировать их полемические выступления так, как игнорируют пасквили и памфлеты.

Еще одно, чтобы покончить с личным вопросом. Я никогда не был близок с г. Бердяевым.

Двадцать лет я следил за его публицистической деятельностью и двадцать лет я отходил в сторону; до такой степени я всегда считал то, что он делает, философически неосновательным и религиозно соблазнительным. В редких беседах с ним я никогда не высказывался; ни личными настроениями, ни идейными замыслами никогда с ним не делился; на понимание с его стороны никогда не рассчитывал и при публичном обмене мнениями всегда отмечал, что г. Бердяев ни мою, ни чью бы то ни было чужую мысль вообще не слышит.

Если же принять еще во внимание, что о «своих» воззрениях (т. е. о том, что я считаю по существу истиной) я доселе печатал очень мало, выдерживая себя в суровой школе сосредоточения и воздержания, то станет понятным, что г. Бердяев ни меня, ни моего миросозерцания совсем не знает и вынужден говорить о том и о другом на основании собственных глухих и недоброжелательных догадок и по кривым сведениям из вторых рук.

Вот почему все его заявления о том, что я «монист» и в силу одного этого не православный; что я «фихтеанец» и «гегелианец» (?! как будто это одно и то же...); что я «монофизит и монофелит» (?! замечательное совмещение...); что я «моралист», крайний протестант и т. д., — являются плодом его фантазии и на самом деле ничему не соответствуют ни в прошлом, ни в настоящем.

Тут спорить не о чем; надо только установить, что автор судит о том, о чем «понятия его ему не дозволяют», и что поэтому его суждения неосновательны и безответственны. И только.

Итак, пока г. Бердяев пребывает в своем кошмаре, я спорить с ним не могу и не буду. И со всеми моими дальнейшими утверждениями и доказательствами я обращаюсь не к нему, а к читателю, признающему справедливость и ищущему объективной правды; и прежде всего, к читателю — единомышленнику и другу.

Сущность дела в том, что г. Бердяеву при просматривании моей книги приснился кошмар. Ему пригрезилась система идей, которую он пережил с тяжелым отвращением, и эта система идей принадлежала в его галлюцинации некоему «И. Ильину». Об этом он и счел нужным довести до всеобщего сведения.

Прочтя внимательно его статью, я попытался выделить эту систему идей из контекста личных выходок и должен был признать, что она действительно заслуживает отвержения. Эта система идей мне давно и хорошо знакома, еще со студенческой скамьи.

И должен сказать, что я никогда не разделял ее, а с годами считал и считаю ее все более и более опасной. В истории философии и политических учений эта система идей не раз появлялась в различных формах и видах: и у Платона, и в средние века, и у Гоббса, и у Руссо, и у Гегеля, и у коммунистов, и у реакционеров; то в идеалистическом, то в материалистическом, то в мистическом обосновании.

В моих университетских курсах я не раз пытался дать подробный анализ этого хода мысли, указывая на его соблазнительность и опасность и добиваясь ясности по этому вопросу от студентов на экзамене.

И вот ныне кошмар г. Бердяева приписывает это заблуждение мне самому...

Согласно этой системе идей, государство имеет абсолютную власть над человеческой личностью и ее духом — потому ли, что оно есть воплощение Идеи Добра на земле (Платон), или потому, что оно осуществляет не ошибающуюся «общую волю» (Руссо), или потому, что этого требует «мирное сожительство» людей (Гоббс), или потому, что оно есть проявление «абсолютного Духа» (Гегель), или же потому, что это необходимо для «пролетариата», «равенства» и социализма (марксисты), и т. д.

Во всех этих постановках и обоснованиях упускается из виду то главное условие, в силу которого духовное начало в человеке требует для своего осуществления на земле именно личного, свободного, добровольного, невынужденного и невынудимого обращения души к предмету и Богу.

Молитва, подвиг, образ искусства, научное познание — не могут состояться без этого и вне этого; и никакое государственное повеление или запрещение не может заменить или создать

свободного приятия человеком даруемого ему содержания. В последнем счете духовное обращение человека или совершается изнутри, из его свободы, в глубине его самобытного духовного естества, или не совершается вовсе.

Это — мое исконное, основное убеждение, в котором я никогда не колебался, которое давным-давно привело меня к отрицанию инквизиции и к осуждению всяческих попыток государственно преследовать за убеждения как таковые и наказывать за мнения как таковые.

Это убеждение мое лежит и в основе всей моей обсуждаемой книги; и выговорено оно в ней многократно и со всей возможной отчетливостью (с. 13, 20—23, 28, 40, 45, 46, 49, 50, 55, 112, 114—116, 156, 162, 166, 167, 169, 187). Если отрицать государственное дело —нелепо, зловредно и фальшиво, то переоценивать государственное дело — недопустимо, опасно и гибельно. Дело государства является, по моему убеждению, в полном смысле слова второочередным, предварительно-отрицательным, неабсолютным, неправедным и все же необходимым, ответственным и могущественным делом. Исследованию этой необходимости и пределов этой мощи и посвящена моя книга.

Ввиду всего этого, когда г. Бердяев приписывает мне «языческую абсолютизацию и языческое обоготворение государства» или воззрение, будто «государство может принуждать к добру и победить зло», или когда он уверяет, будто я верю «в принудительное и насильственное спасение и освобождение человека», или будто я понимаю свободу как «принудительную организацию добра в мире через государство», или будто я хочу «восстановить инквизиционную юстицию» и т. д. — то он просто галлюцинирует насчет моей книги и моих воззрений и затем, как и полагается в кошмаре, впадает в ярость от собственной своей галлюцинации.

Раз это установлено — падает весь смысл его статьи. Ибо все остальное содержание ее — или добывается им аналитически из этой основной его выдумки, или же <он> развивает ее на все лады. При этом фантазия громоздится на фантазию (именно, как в копшаре...). Одно безответственное и ложное утверждение несется вслед другому... И в итоге — грустная картина идеологической инсинуации возникает и растет на наших глазах.

Вот живые примеры.

Я утверждаю, что религиозно-церковный дух «не осуждает, но осмысливает и освящает путь Кесаря» (с. 162); что истинное соотношение церкви и государства найдено в духе древнего, русского Православия: оно состоит в обоюдной независимости их организаций при духовном руководстве и содействии Церкви и лояльном невторжении ее в дела земные (с. 220).

Что приписывает мне г. Бердяев?

Что я «совершенно смешиваю и отождествляю» церковь и государство...

Вся книга моя, и особенно ее основные, последние главы, доказывает, что человекоубиение ни при каких условиях не будет праведным делом; что государственная необходимость его есть трагедия и ведет к духовному компромиссу, который возлагает на правителя и на воина обязанность покаянного самоочищения (например, с. 215).

Что видится г. Бердяеву в его кошмаре?

Будто я, с «упоением», оправдываю смертную казнь и не постигаю благодатной силы таинства покаяния...

Я не исследую в моей книге пути внутреннего, религиозного и нравственного (т. е. главного и священного) процесса перерождения человеческой души. Я сознательно ограничиваю свою проблему исследованием социальных путей взаимовоспитания, ибо мое внимание сосредоточено на необходимости и на пределах государственного воздействия.

Как излагает это г. Бердяев?

Он (т. е. «И. Ильин») «не столько хочет творить добро, сколько истреблять зло»...

Я доказываю, что государство обязано избегать всяких способов воздействия на преступника, которые его «ожесточают», «озлобляют», вредят его телесному, душевному или духовному здоровью (с. 114, 115).

Что делает из этого г. Бердяев?

«Ему» («И. Ильину») «очень легко признать проявлением любви какое угодно истязание» (sic!) «живого конкретного человека»...

Я считаю в моей книге, что вопрос о сопротивлении злу силой теряет всякий интерес, если его ставить от лица преступных и злонамеренных людей: проблема нравственной и религиозной правоты не весит в душе злодея, он сам уже разрешил себе все. Вопрос надо ставить от лица человека, искренно желающего добра, т. е. от лица благородного человека, сознающего свою собственную грешность (с. 173, 174) и тем не менее

идущего на борьбу с насильником. Как искажается это в кошмаре г. Бердяева?

Он выдает эту формулу за мое личное самовосхваление...

Я описываю в моей книге возможную полноту христианской духовной любви, необходимой для постижения и осуществления заповедей Христа.

Что же оказывается у г. Бердяева?

Оказывается, что это я расхваливаю свою особу и тем «обнаруживаю неслыханную духовную гордыню»...

Я посвящаю мое исследование русской белой армии и ее вождям. Что же? Г. Бердяев объявляет, что я отдал свои силы «для духовных и моральных наставлений организациям контрразведки, охранным отделениям, департаменту полиции, главному тюремному управлению, военно-полевым судам»; что я проповедую «чека во имя Божие»...

Г. Бердяев уверяет, что мои воззрения «кошмарны».

Ясно, что это не мои воззрения, а созданный им самим кошмар. Это ему самому пригрезился «кошмар злого добра», а он реагирует на него как на объективную действительность. И с какою злобою... Последние странички его статьи, где он объявляет меня «иностранцем», «немцем», человеком без будущего, соблазнителем «малых сих» и т. д., производят такое впечатление, как если бы человек торопился наговорить как можно больше неприятностей и дерзостей...

Я совершенно не считаю себя вправе рассматривать здесь вопрос о том, как могла психологически возникнуть такая статья. Г. Бердяев сам указывает на то, что он был во власти «кошмара». Однако философически это ничего не оправдывает.

Если бы г. Бердяев действительно прочитал мою книгу, то он не мог бы написать то, что он написал.

Но что же можно сказать о критике, который решается писать такое и таким тоном о книге, которую он не прочитал надлежащим образом?

И вот здесь обнаруживается нечто весьма поучительное. Предметом его статьи была моя книга, т. е. система выраженных в ней воззрений.

Что сделал он с нею?

Он заменил ее своей выдумкой, химерой, выдал эту химеру за мое произведение и с этим выступил публично.

Я жив еще; и вот я могу публично же доказать ложность его утверждений и опровергнуть эту выдумку ссылками на записанное и высказанное.

Совсем иначе обстоит дело, когда предметом является не чья-нибудь книга и не чье-нибудь воззрение, а таинственно и сложно переживаемый духовный предмет, например истина, добродетель, любовь, брак, свобода, право, равенство... Исследование этих предметов чрезвычайно трудно, сложно и утонченно. Споры и доказательства на эти темы требуют огромного чувства ответственности, правдолюбия, беспристрастия, суровой выдержки, словом—бережно взращенного духовного опыта и умственной аскезы. Вне этого тут ничего не познаешь и не докажешь. Останутся одни произвольные выдумки, безответственные утверждения и соблазнительные парадоксы.

И. А. ИЛЬИН

О сопротивлении злу

Открытое письмо В. Х. Даватцу

Вы хотите, дорогой друг, чтобы я высказался по поводу новой формы «непротивленчества», сложившейся в русской зарубежной публицистике. Исполняю Ваше желание с тяжелым чувством безнадежности. Не потому, что я не надеялся убедить в чем-нибудь Вас: ведь я знаю о нашем единомыслии; да и не мне убеждать Вас в правоте того воззрения, которому Вы умели служить и словом, и делом, и жизнью. Безнадежное чувство мое объясняется тем, что здесь явно никто из разномыслящих никого не убедит. Они не убедят нас не только потому, что у них нет аргументов, но и потому, что они открыто заменили аргументацию идеологическими инсинуациями и личным поношением. А мы не убедим их потому, что они не хотят ни видеть предмета, ни слушать и слышать наши доводы и обоснования.

Вспомните прошлогоднее выступление г. Демидова в «Последних новостях» и сравните его с недавними статьями г. Бердяева и г. Айхенвальда[1]. Ведь это не случайное совпадение тона и «способа аргументации»; и ведь их статьи не последние в этом роде... Это принятый у них прием борьбы. Они совсем не ищут реальной встречи с идеей противника; им совсем не существенно верно понять то, против чего они возражают. У них задача другая: изобразить в отвратительном виде ненравящееся и затем скомпрометировать идеи, а по возможности и личность противника. Им надо перекричать, заглушить, испачкать то, что они отвергают; и для этого они не останавливаются перед явною неправдою и личным опорочением. Трудно было бы признать, что этот способ борьбы достоин христианских мыслителей или просто честных исследователей, но мелкая уличная пресса всегда пользовалась этим вульгарным при-

емом, и посмотрите, как на этой почве уже крепнет «духовное» единство между непротивленцами и парижской левой печатью.

Недаром пишет мне один высокоавторитетный и мудрый друг, стоящий в стороне от всяких интриг и от всякой общественной борьбы: «Наши интеллигенты неохотно отказываются от своих предубеждений и тех, кто не хочет кланяться с ними старым кумирам, готовы преследовать с фанатизмом»... достойным «черни».

Ввиду этого спор с этими господами невозможен и безнадежен. Спора и нет. Мы утверждаем нечто делом и словом, любовью и жизнью. А они — лгут о нас и пытаются нас измарать. И замечательно, что вся их сорганизованная коллективная инсинуация, слагающаяся в целое ополчение непротивленцев, совершается якобы во имя христианской любви, которая якобы только им одним и понятна, только им одним и доступна; которую они простирают и на большевиков, и на злодеев, и на всякую человеческую душу, за исключением одного только изувера «протестанта», «бессердечного фарисея», «гордеца», «немца», «моралиста» и «инквизитора». По отношению же к нему все дозволено — ложь, клевета, поношение и даже намеки на то, что, с известной точки зрения, его следовало бы убить. И этот изувер — я. Но Вы знаете, что я не одинок. У меня есть друзья и единомышленники, которые *делали* то, что я пытаюсь обосновать, и которые чувствуют и думают то, что я высказал. И они, конечно, относят эту ненависть и эту инсинуацию и к самим себе. Вот почему я имею право говорить и буду говорить «мы» и «они».

Посмотрите статью Бердяева. Ведь она насыщена такою личною злобой, что надо быть совсем наивным и недумающим человеком, для того чтобы, раз прочтя эту его статью (к кому бы и к чему бы она ни относилась!), продолжать видеть в нем христианского писателя и учителя христианской любви. Можно понять всякий идейный гнев, можно извинить любое полемическое увлечение. Но подобное излияние отстоявшейся личной ненависти производит прямо<-таки> больное впечатление. И что было бы, если бы я стал отвечать в таком же непристойном тоне г. Бердяеву или г. Айхенвальду, злобно вторгаясь к ним в душу, характеризуя их чувства и настроения отвратительными словами, унизительными сравнениями, оскорбительными кличками и т. д.

Храни нас Бог от такой благородной полемики... Мы лучше будем молчать или уже говорить по существу.

Гораздо поучительнее бросить луч света на высказываемые ими воззрения.

Прежде всего они пытаются отрицать свое непротивленчество. Вот, например, г. Бердяев прямо заявляет, что он никогда не был непротивлением, что «человеческое общество, бесспорно, не может существовать без государственной власти, которая будет силой ограничивать и пресекать проявления злой воли» и т. д. Вот и г. Айхенвальд спешит вслед за ним подтвердить, что в необходимости сопротивления злу силою никто и не сомневается. А г. Бердяев даже наивно недоумевает, против кого это я с моею книгою «восстал»: толстовцев у нас нигде не видно, а «в длинном пути, уготовлявшем большевизм, непротивленства у нас не было никакого» (оцените, пожалуйста, эту выходку!). Словом, я «ломлюсь в открытые двери», «буйствую без всякой надобности» — и «совсем не оригинален».

Оставим в стороне это плоское мерило «оригинальности» и «неоригинальности», это мерило простительно гимназистам старшего класса и понятно у людей из подполья (Достоевский). Искать надо верного, а не нового; истина для нас желанна и обязательна даже тогда, когда она окажется банальною, а оригинальность парадоксов и вывертов была непростительна и до революции. Оставим также в стороне вопрос о «буйстве», ибо моя книга не буйство, а серьезное и ответственное исследование.

Поставим вопрос ясно и недвусмысленно. Перед нами «православный христианин», который «приемлет» государство и его пресекающую функцию. Но что значит — «приемлет»? Считается, как с неотвратимым злом и бедствием, вроде чумы, или считает целесообразным, важным, ценным и главное — *негреховным?* Приемлет с отвращением, как регистрируемый и осуждаемый противохристианский факт, или приемлет *волею и чувством?* Приемлет в качестве православного христианина или *вопреки* своему православию и христианству?

Все это отнюдь не формальные и не полемические придирки. Ибо тут-то у них и начинаются их скользкие уклоны, тут-то и начинаются у них те щели, в которые прячется воззрение новейшего непротивленца, не желающего ничего дочувствовать и додумать и малодушно укрывающегося от глубокой и сложной проблемы.

Дело в том, что если кто-нибудь принимает государство как *последователь и ученик Христа,* а не вопреки своему христианству, то он *обязан осмыслить государственное дело любо-*

вью: прочувствовать его и продумать согласно учению Христа и затем честно, твердо и недвусмысленно отвергнуть или принять. Так, как честно и мужественно сделал это Лев Толстой: «да» — так да; «нет» — так нет. Так, как это сделали в свое время Тертуллиан, Афинагор и другие[2]. Если человек, движимый христианской любовью, может и должен быть государственным и политическим деятелем, тогда надо прямо и недвусмысленно показать это. Если же это невозможно, тогда необходимо признать государственное дело *противохристианским,* доказать это и так жить. Тогда надо всех правителей, политиков и государственных служащих *извергнуть из церкви,* а всем православным христианам *воспретить от лица церкви* всякое государственное строительство (Тертуллиан!). Понятно, что это значило бы осудить и отвергнуть те пути, по которым вот уже две тысячи лет ведет людей православное христианство. Понятно также, что только осмысление государственного дела христианскою любовью может открыть настоящие пути, ведущие к углублению и очищению и человеческого правосознания и государственного строительства, к облагорожению и развитию одних государственных функций и к сокращению и, может быть, ликвидации других. Только тогда и функция пресечения найдет свою главную цель, и свой последний корень, и, что еще важнее, — свою *меру* (меру своей допустимости и меру своей недопустимости!). И только тогда, если я принимаю государство моею *христианскою волею,* — оно станет для меня не скверным и не стыдным фактом, который я с отвращением регистрирую, а *системою моих личных поступков, которые я сам считаю согласными с учением Христа.*

Тогда, и только тогда, я перестану быть «христианским» непротивленцем.

Если же этого нет, то все заявления о «принятии» становятся двусмысленностью, разновидностью прикровенного непротивленства, которое особенно вредно именно потому, что оно систематически и незаметно *отравляет в тылу колодцы христианского правосознания.*

И вот именно таково это новейшее непротивленство.

У половинчатых непротивленцев не хватает религиозной цельности, гражданского мужества и воли, для того чтобы вступить на этот путь Их идея, связанная с мироотвергающими

и противогосударственными тенденциями первых христианских еретиков, прячется за двусмысленными формулами и невыговариваемыми оговорками (reservatio mentalis). Втайне считая государственное дело противохристианским, они боятся выговорить это; а неосторожные формулы, роняемые ими, да общая ярость их полемики — выдают их с головой. Молчаливо отвертываясь от всей традиции христианской православной церкви, они не хотят дать государственному делу религиозно-христианского осмысления, ободрения и укрепления и отвечают поношениями тому, кто ищет именно этого. Зато они систематически выдвигают именно противогосударственную традицию в христианстве и выдают именно ее за единственно православную. Но попробуйте поставить вопрос ребром... и формулы о «признании» и «приятии» государственности мигом будут опять произнесены и опубликованы. Они «принимают» так, чтобы не принять, «допускают» с тем, чтобы осудить; «признают» как бы для того, чтобы скомпрометировать, обессилить и погубить «признанное». Я бы сказал, что их воззрениям более всего соответствовала бы беззубая, мнимогуманная, безвольная и предательская «государственность» Временного правительства. Кто из нас не помнит этого позора?

Вот почему то «признание» государственности, которое они выговаривают, — есть нечто религиозно и жизненно *двусмысленное*. Оно именно таково, каково оно было у умершего ныне князя Львова, сумевшего взять власть в России и затем непротивленчески передать Россию ее врагам и врагам христианства[3]. Посмотрите, как зорко и мудро обличает покойный П. И. Новгородцев непротивленческую вину Временного правительства (посмертная статья в том же номере «Пути»)[4]. И как легкомысленно и безответственно (и в то же время как поучительно!) звучит после этого фраза г. Бердяева о том, что «в длинном пути, уготовлявшем большевизм, непротивленства у нас не было никакого...»

В действительности — Вы знаете это — было как раз обратное. Большевики завладели Россиею именно потому, что русская интеллигенция была сплошь заражена сентиментально-анархическим неприятием государственности. И та «государственность», которую принимали левые партии, была изнутри насквозь пропитана, искажена и отравлена стихиею П. Кропоткина и Л. Толстого. Эта непротивленческая установка по отношению к бунтующей массе («революционный народ») насаждалась и крепла весь XIX в., пробираясь все выше и выше и парализуя государственную волю в России. Отречение двух законных го-

сударей, а с ними вместе царствующей династии — завершило этот процесс; и власть перешла в руки левых непротивленцев, которых г. Бердяев, с обычным для него глядением поверху, пытается изобразить «противленцами», смешивая противогосударственное, дезорганизующее бунтовщичество с сопротивлением злу силою. И вот то, что делают ныне г. Бердяев и его единомышленники, сводится к попытке дать христианско-православную санкцию этому религиозному, умственному и волевому пороку русской интеллигенции...

Моя книга не только «восстает» (т. е. полемизирует), но и утверждает. «Поскольку же она восстает», то именно против этой традиции, которая продолжает жить и ныне в воззрениях новейших непротивленцев. Эта традиционная интеллигентская установка, делающая себе идола из сентиментальной гуманности, однажды уже предала Россию на потоп и разграбление, однажды уже предала русскую православную Церковь на поругание дьяволам. И именно она-то и сближает господ непротивленцев с господами из «бывшего Временного правительства»... И именно такое «приятие» государства, которое втайне считает его противохристианским делом насилия, будет и впредь чревато предательством Церкви и Родины.

Ибо в критический момент и роковой момент, когда борьба за Церковь и Родину потребует войны или казни, скрытое отвержение государства, потихоньку насаждавшееся в душах и оставлявшее свой яд в колодцах христианского правосознания, непременно выйдет из своего молчаливого подполья и наложит запрет на «насилие». Так уже было один раз, так будет и впредь. Ибо всегда найдутся люди, которые достаточно «приемлют» государство, чтобы пролезть наверх; но у которых это приятие именно настолько неискренне и малодушно, чтобы предать то государственное дело, за которое они берутся.

Если патриотически-необходимая война и государственно-необходимая казнь постыдны и запретны для христианина, то в трудную и трагическую минуты он всегда отвергнет их. И будет в этом прав. Ибо христианина может подвигнуть к борьбе только любовь. И потому он, имея в душе для борьбы одни только «противохристианские» мотивы, всегда предпочтет предоставить злодею свободу и пассивно ожидать его покаяния и обращения, отвергая наступающую и пресекательную борьбу.

Понятно также, что человек, из глубины своего христианского сознания осудивший государственное дело, выйдет из него сам и будет проповедовать этот выход и другим. Все христианское уйдет в Церковь; все противохристианское сосредоточится

в государстве. Отвлеченно говоря, я понимаю, что можно хотеть именно этого. Но занимающий эту позицию «христианского» мироотвержения, во-первых, обязан ее открыто выговорить и обосновать, во-вторых, он обязан иметь мужество уйти в ересь и не выдавать свое лжеучение за православное.

Вы, дорогой друг, читали мою книгу и знаете, что я отнюдь не смешиваю Церковь и государство, и отнюдь не превращаю ни государство в Церковь, ни Церковь в государство. Вымыслы г. Бердяева мы можем спокойно оставить на его совести. Но я считаю христиански верным и необходимым, *оставаясь христианином, принять государство* и осмыслить его единым христианским лучом, лучом *любви*. Эта любовь, любовь в государстве, — иная, чем церковная; но тоже любовь, и притом христианская любовь. Это есть любовь, вынужденная выйти из своей совершенной полноты (плеромы). Она не заменяет той, к которой зовет Церковь, и отнюдь не ограничивает ее; напротив, она сама есть ее видоизменение и потому остается у той в научении и очищении. Но она не перестает быть любовью. Государственная *власть* не подчиняется церковной; и церковная власть не подчиняется в своих пределах государственной. Но государственные и политические *деятели* остаются членами Церкви и связуются плеротической любовью в том, что они делают. Именно это понимание выговорено в моей книге (см. особенно гл. 22); и я утверждаю, что это есть понимание христианское, православное и русское, свободное от всякого «цезарепапизма» и «папоцезаризма».

И вот эта-то концепция государства и приводит в величайшее «негодование» господ непротивленцев. Их премудрость иная: «Есть добро и есть зло. Каждое из них отдельно»; «христианство остается само по себе, а государство само по себе» (г. Айхенвальд); г. Бердяев искуснее скрывает свое воззрение: он предпочитает обойти центральный вопрос о *государстве и любви* и яростно полемизирует с собственною выдумкою, которую он приписывает мне. Однако и он категорически отвергает то положительное, воспитательное задание государства, на котором настаивает апостол Павел. И вслед за тем насаждает дух непротивленчества.

В самом деле, продумаем до конца выдвигаемую им формулу: «душа человеческая стоит больше, чем все царства мира», в которой он связывает вопрос о «покаянии коммунистов» и обращении их ко Христу. Он сам, конечно, избегает делать из нее практические оценки и выводы; но именно поэтому мы дочувствуем и додумаем все до конца.

Подумайте только: «больше, чем в-с-е ц-а-р-с-т-в-а м-и-р-а». Все... А в наши дни борьба идет всего только из-за одной России... Но ведь коммунист Зиновьев — разве не человеческая душа? А коммунист Уншлихт? А коммунист Бэла Кун? [5] А как мы можем доказать, что они не покаются и не обратятся? Что же драгоценнее — умилившийся душою Зиновьев или какое-то одно «русское царство»? А что, если Уншлихт возьмет и уйдет в монастырь? А вдруг Сталин лет через тридцать, перед смертью обратится? Думала ли об этом белая армия? Думали ли об этом ее вожди? Как же они смели идти на коммунистов с мечом? Ведь убивая коммунистов в гражданской войне, они лишали их возможности покаяться и обратиться!! Как же они смогли, будучи христианами, поступать так?! «Кто же может взять на себя решимость казнить от лица абсолютного добра и духа?» — спрашивает их ныне г. Бердяев. Ведь это же «неслыханная духовная гордыня»! Пока не исключена возможность покаяния и обращения, до тех пор... что же, спросим мы, до тех пор их художества свободны и неприкосновенны? Ведь «отрицание свободы зла делает добро принудительным» (г. Бердяев)! А кто же тогда может доказать—и как? и чем? и о ком? — что покаяние и обращение абсолютно недоступны этому человеку...

Итак?..

Не вздумайте возражать ему, что коммунисты ведут борьбу с верою и Церковью, что они под видом «живоцерковцев» уже пробрались в самую сердцевину церковной организации, вызвали церковный раскол и сеют величайшую религиозную смуту. С ними *нельзя* поступать так, как поступил Спаситель с торговцами в храме! Но почему? А потому что г. Бердяев находит, что «большевики не торгуют в храме», — они «извне разрушают храм. Это совсем иная ситуация...» (с. 107).

Что же, надо все предоставить и все позволить?

И еще не вздумайте возражать ему, что коммунисты губили и губят Россию, растлевают русских детей, умучивают лучших сынов России... Что такое все царства мира, когда с течением времени может обратиться человеческая душа Менжинского!.. [6]

И не вздумайте приводить ему в возражение, что коммунисты сами не дождались и не дожидаются религиозного просветления многих миллионов убитых ими русских людей! — ведь еще Тертуллиан спрашивал христиан в порыве непротивленчества: «А кто вам сказал, что вы непременно должны жить!?» Разве христианин от мира сего? Разве не надлежит ему посто-

янно помнить два основных правила: «презирай мир» и «помни о смерти»!?

Но Тертуллиан додумывал до конца и прямо выговаривал: «Нет ничего, что было бы нам (христианам) столь чуждо, как государственное дело (res publica)»; он прямо запрещал христианам всякое государственное служение. Не ждите этой открытой прямоты от современных непротивленцев. Они даже «много критиковали Толстого», и если издеваются ныне над «картонным мечом» белой армии, и если порицают нас с Вами за «разжигание» ее «страстей» и «взвинчивание» «духовно-моральной атмосферы»,— то это совсем не от непротивленчества, а исключительно по соображениям гигиены и целесообразности...

Не правда ли, поучительно? А главное — цельно, прямо, мужественно и искренно?

И это — есть православие и православная традиция?

Но что же тогда г. Бердяев и его единомышленники обязаны сказать о высоко чтимом нами владыке Вениамине (ныне епископ Парижский), который по собственной инициативе в роковую минуту белой борьбы за Крым в 1920 году, с крестом в руке рядом с главнокомандующим вел в атаку на коммунистов офицерские роты? [7] — Мы считаем этот акт глубоко православным, украшением русской церковной истории! А они?!...

Теперь уместно спросить, чем я могу подтвердить православность моего подхода к государству и смертной казни? Есть ли в Священном Писании Нового Завета ясное и определительное решение этого вопроса и где именно?

Начну с того, что в моей книге «О сопротивлении злу силою» я поставил перед собой проблему философскую, а не богословскую. Я вынашивал мою книгу более двадцати лет, и, понимая всю ответственность вопроса и всю сложность темы, я в течение долгих лет воздерживался от писания и проверял себя всеми доступными мне средствами и способами, и, конечно, прежде всего — Священным Писанием. И вот во мне сложилось убеждение, что трактовать этот вопрос как богословский надлежит не светским людям, а духовным; и притом потому, что в Евангелии и в других книгах Нового Завета есть немало таких мест, которые имеют отношение к исследуемому вопросу, но для собственного толкования которых необходим авторитет, связанный с саном. В противоположность г. Бердяеву и его группе — считаю себя в православии не учителем, а учеником;

и именно поэтому я совсем воздержался от привлечения и истолкования этих мест в моей книге; инкриминируемые же мне толкования предварительно надлежащим образом проверил у авторитетных лиц, дабы избежать личного произвола и кривотолка.

По вульгарному выражению г. Бердяева, все это означает, что «мое» православие «взято напрокат» и «шито белыми нитками»...

Более всего господа непротивленцы возмущаются тем, что я мыслю государственное дело и вместе с тем и меч, и казнь (поскольку они необходимы) как *служение* Богу, и притом Богу любви, Христу, Сыну Божию. Вся та масса резкостей и дерзостей, которую они мне уже наговорили и еще наговорят, — вызвана именно этим моим воззрением. Именно за это воззрение я уже получил и «морально извращенного», «инквизитора», и «неслыханного гордеца», и «немца», и «чекиста», и все остальные художества.

Что же именно по этому вопросу говорит Священное Писание Нового Завета?

Откроем послание апостола Павла к римлянам и прочтем главу тринадцатую.

«1. Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены. 2. Посему противящийся власти противится Божию установлению, а противящиеся сами навлекут на себя осуждение. 3. Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. Хочешь не бояться власти? Делай добро и получишь похвалу от нее. 4. Ибо начальник есть Божий слуга тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое. 5. И потому надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести. 6. Для сего ав и подати платите: ибо они Божий служители, сим самым постоянно занятые. 7. И так отдавайте всякому должное: кому подать — подать; кому оброк — оброк; кому страх — страх; кому честь — честь. 8. Не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви; ибо любящий другого исполнил закон. 9. Ибо заповеди “не прелюбодействуй”, “не убивай”, “не кради”, “не лжесвидетельствуй”, “не пожелай чужого” и все другие заключаются в сем слове: “*люби* ближнего, как самого себя” (Левит, 19,18). Любовь не делает ближнему зла, итак, любовь есть исполнение закона».

Посмотрите, как здесь все ясно и определенно, как глубоки эти вдохновенные, гранитные формулы. Государственное дело

есть *служение Богу;* государственные правители суть *Божий* слуги, по-гречески (цитирую текст Синайского списка) — «диаконос» и «литургос». Этим служением Богу они *заняты постоянно;* и *именно в качестве Божиих слуг они носят меч,* карая этим мечом того, кто делает злое; и в качестве Божиих слуг собирают подати. И именно потому, что они *Божий* слуги, христианин, оставаясь христианином, может и должен повиноваться им не из страха только перед мечом, но и по своей *христианской совести.* Государство есть *установление Божие;* призвание его в том, чтобы удерживать людей от злых дел угрозою меча и чтобы одобрять и поддерживать делающих доброе.

Может ли быть сомнение в том, что говоря о Боге, апостол Павел разумеет сына Божия Иисуса Христа? Какому же добру служит правитель, если не делу любви? Именно так; и апостол Павел договаривает все это до конца, показывая, что государственные законы могут и должны выражать то самое, к чему зовет. Христова заповедь о любви и что подсказывает христианину его совесть. Таково *призвание* власти; но вместе с тем это и *критерии* ее, по которому мы узнаем ее Богоустановленность и обязательность для нашей совести.

Теперь откроем Первое послание апостола Петра и прочтем вторую главу с тринадцатого стиха.

«13. Итак, будьте покорны всякому человеческому начальству для Господа: царю ли как верховной власти, (14.) правителям ли как от него посылаемым для наказания преступников и поощрения делающих добро. 15. Ибо такова есть воля Божия, чтобы мы, делая добро, заграждали уста невежеству безумных людей; (16.) как свободные, не как употребляющие свободу для прикрытия зла, но как рабы Божий. 17. Всех почитайте, братство любите, Бога бойтесь, царя чтите».

Посмотрите, та же самая идея. Но иная, новая глубина. Государственные правители, заграждая уста невежеству безумцев, наказывая преступников и поощряя добродетельных, — *исполняют волю Божию;* они — его рабы (по-гречески «дулос»), но в служении их им дано свободное разумение, однако не для злоупотребления этим разумением. Вот почему повиноваться им надо *для Господа,* по-гречески — «диа тон Кюрион»; по-латыни (Амиатинский кодекс) — propter Deum.

Не ясно ли, что государственные правители мыслятся апостолом Петром как исполнители воли Сына Божия Иисуса Христа?

И не то же ли самое мы находим в Послании апостола Павла к Титу (гл. 3 стих, и сл.)?

Теперь спросим себя, могли ли апостолы любви благословить государственное дело как служение Христу, и государственных правителей как слуг Христа, и подданных на совместное повиновение этим слугам Сына Божия, если они, апостолы, не мыслили себе все это как дело любви? Что же, они благословляли правителей на ненависть и злобу? Не выговорил ли апостол Петр прямо, что Христос хочет, чтобы мы не только делали добро, но и заграждали уста невежеству безумцев и наказывали преступников? Не выговорил ли апостол Павел прямо, что *вся* деятельность правителей, включая карающий меч, должна быть осмыслена как верное служение Христу Спасителю? Что же, это служение мыслилось апостолами как проистекающее из противолюбовного озлобления?

И еще спросим себя: если апостолы Петр и Павел именно так и поняли и истолковали Христа в канонических Посланиях, то имеем ли мы право не принимать это истолкование как православное? И имеем ли мы основание искать в самом Евангелии и находить в нем слова и деяния, близкие по своему смыслу к этому истолкованию? И не обязаны ли мы сами держаться этого истолкования как истинного?

Или эти «места» Посланий «устарели» для нашего гуманного века? Но тогда надо высказать это открыто и начать пересмотр всех книг Нового Завета с точки зрения «гуманности»! Или нам необходимо — для принятия этих сторон апостольского учения — получить разрешение от г. Бердяева и его единомышленников? Но кто же они, наши поносители и злословники, что присваивают себе ключи к истине православия и думают замалчивать или даже налагать запрещение на ясный смысл апостольских посланий? Вот они поносят меня за воззрение, которое есть, по существу, апостольское воззрение; кого же поносят они? А ведь я прямо указываю в моей книге на эти апостольские разъяснения и определения (с. 162, 192, 207)... Вот они хотят противопоставлять Кесарево дело — Божию, а апостолы благословили Кесаря и его слуг, как верных слуг Божиих... Что же слова Спасителя о «Кесаревом» и «Божием», и изгнание из Храма, и многое другое в Евангелии, сокровенно указующее на *трагедию* мира в его борьбе со злом, — что же, г. Бердяев разумеет все это лучше апостолов?

Когда в прошлом году против моего понимания так резко и неосновательно выступил г. Демидов, я указал печатаю на источник моего воззрения. Что сделали господа непротивленцы? Обошли молчанием указанное и поспешили приписать мне вновь свои собственные выдумки... Так, наверное, будет и впредь; или же они скажут, что у апостолов все это «образная символика», а что у меня — «больное воображение».

Замечательно, однако, что Христианская Православная Церковь в течение всей своей истории понимала слова апостолов прямо и непосредственно, не обращаясь ни к каким «образным» перетолкованиям. Неужели надо для доказательства исчислить всю историю? Неужели вспоминать все от Константина Равноапостольского и ранее? Неужели приводить страницы из святоотеческой литературы? Прочтите же хотя бы толкование Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея (т. 1), особенно то место, где он говорит о *любви, повергающей злодеев в темницу*...

Но вот возьмем одну только русскую историю.

В княжение Владимира Святого умножились разбои, и вот епископы сказали великому князю: «Разбойники умножились, зачем не казнишь их?» Владимир отвечал: «Боюсь греха». Епископы возразили на это: «Ты поставлен от Бога на казнь злым, а добрым на милование; тебе должно казнить разбойника, только разобрав дело». Владимир Святой послушался (Соловьев С. М. «История России», т. 1, гл. 7).

Что же, русские православные епископы того времени, явно ссылавшиеся на Послание к римлянам, и Владимир Святой, принявший их совет, — были «озлобленными инквизиторами», которых «давно покинул ангел истинной любви»?!..

А дошедшее до нас наставление Св. Феодосия Печерского: «Живите мирно не только с друзьями, но и с врагами; однако только со своими врагами, а не с врагами Божиими» (Костомаров, «Русская история», т. I)?[8] Но что же делать с врагами Божиими? Очевидно, следует заграждать уста их безумству, как учил апостол Петр...

Спросим теперь, как же мог преп. Сергий Радонежский вдохновлять и вдохновить Дмитрия Донского к кровавому побоищу с татарами? Почему же он не считал необходимым ожидать всеобщего татарского покаяния и обращения? Или татарская душа не «человеческая душа»?] Или преп. Сергий не умел дорожить (подобно г. Бердяеву) «индивидуальной человеческой душой и ее вечной судьбой»? А ведь он послал еще двух своих иноков убивать татар... Что же, это все было отпадением;

от христианства и от православия? И монахи Троице-Сергиевой Лавры, вставшие в Смутное время <на борьбу> с воровскими шайками — тоже отпали от православия или творили «противохристианское» дело вслед за преп. Сергием?

Пусть только господа непротивленцы договорят все. Здесь нельзя, непозволительно двоиться и умалчивать.

А великие московские митрополиты всея Руси, чудотворцы, собиравшие и строившие Русь вместе с московскими князьями, — что же, они считали государственное начало органом добра вслед за апостолами или органом зла в союзе с непротивленцами?

А когда Св. патриарх Гермоген[9] подымал своими грамотами Россию на поляков и воров, то это был с его стороны акт христианский и православный или нет? Что же, он «смешивал церковь и государство»? Что же, он не считал поляков и воров за «человеческие души»? Что же, он не верил в силу покаяния? Или он не знал, что обрекает тысячи «индивидуальных человеческих душ» на смерть для того, чтобы спасти одно земное царство Россию?

А когда митрополит Ростовский Кирилл вместе с князем Пожарским строил и вел ополчение на Москву, то это было с его стороны делом любви, и притом именно христианской любви, или делом ненависти и злобы? А отшельник Иринарх, призывавший князя Пожарского идти на Москву без боязни, — ведь он вместе с митрополитом Кириллом «разжигал страсти этого движения» и «взвинчивал морально-духовную атмосферу»?..[10]

А правление Филарета Романова?[11] А суровость Никона?[12] А наши полковые священники, ходившие без меча, но с крестом в атаку со своим полком, благословляя на смертный бой за родину? Что же, они извращали христианство и взвинчивали страсти?

Что же могут выдвинуть господа двусмысленные непротивленцы против этой православной традиции?

Отвечаю: традицию русской сентиментальной интеллигенции XIX в. до г. Бердяева и г. Айхенвальда включительно.

И когда г. Бердяев отрешает меня как «чужого человека, иностранца, немца» от этой фальшивой интеллигентской традиции, то я отрешился от нее сам и уже давно. Ибо я следую традиции древнеправославной, русско-национальной; а для нее иностранец не я, а господа сверхгуманные непротивленцы...

Подумать только, что было бы с Россией, если бы царь Алексей Михайлович (Тишайший) стал бы ожидать покаяния Степана Разина и его шаек и ограничился бы молитвой о них? Что было бы, если бы Петр со стрельцами и Екатерина Великая с пугачевскими шайками (которые Пушкин совершенно объективно и эпически именует «сволочью», т. е. сбродом людским) не «взяли <бы> на себя» «решимость казнить» злодеев от лица православной России? Ведь они оказались бы *предателями* своей страны... А когда они это делали, то Православная Церковь их осудила за это или нет? И если бы она их осудила, то в согласии с апостольским учением или вопреки ему?

Я знаю, дорогой друг, что они скажут; полемические приемы их мне уже известны. Они скажут, что я, изнемогая от злобы, мечтаю залить всю Россию кровью, что я воспеваю известные эксцессы Петра, что я презираю русский простой народ до такой степени, что поношу его бранными словами («сволочь»...) и т. д.

Русская пословица говорит: «Людям губа не заперта». Пусть говорят. А другая пословица утешает: «На всякого враля по семи охалыщиков»... Отметим только заранее: идейную полемику превращает в личную инсинуацию тот, кто считает свою позицию в споре безнадежно потерянной.

Но об этом могут еще сказать, что «теперь об этом говорить несвоевременно...» (Это уже сказано обоими).

Посмотрите, как это поучительно. Во-первых, мое воззрение противоречит христианству. А во-вторых, если оно не противоречит христианству, то теперь несвоевременно об этом говорить. А если даже и своевременно, то, в-третьих, это «принижает достоинство философа»...

Достоинство философа состоит в том, чтобы, во-первых, в исследовании быть честным с самим собою; во-вторых, искать предметную правду с чувством ответственности перед лицом Божиим; в-третьих, говорить, что думаешь, и делать, что говоришь. И именно поэтому господа непротивленцы должны прежде всего подумать о своем собственном духовном достоинстве...

Но, помимо этого, в беде и страдании своевременно, как никогда, вскрывать ложные пути и ложные предрассудки, приведшие уже раз к гибели. А если г. Бердяев решается утверждать, чту я говорю о смертной казни с «упоением» или что я уже «пошел сажать в тюрьмы и казнить», то нам остается только пожелать, чтобы однажды, в минуту отрезвления, он устыдился бы этой лжи и этой инсинуации.

Тонкий и мудрый французский историк Гастон Буасье[13], говоря о Катоне Старшем, пишет: «Из всех крайностей самая опасная есть, быть может, крайность в добре; по крайней мере, от нее всего труднее исправиться, так виновный тут рукоплещет сам себе и никто не осмеливается укорять его...»

Именно таково было и остается настроение русской сентиментально-непротивленческой интеллигенции. Это есть мечтание о некоей нравственно-совершенной жизни, мечтание, не считающееся с наличною трагедией мира или же считающееся с нею как с фактом, а не как с волевым заданием. Это мечтание беспочвенное и обманчивое, взращивающее в душе слепоту, малодушие и религиозное дезертирство. Подумайте только: русская интеллигенция девятнадцатого века гуманнее апостола Павла и преподобного Сергия, милосерднее апостола Петра и любвеобильнее патриарха Гермогена... И традиция наших великих святых, ныне мною выдвинутая, оказывается традицией «злого добра»...

Именно об этой малодушной гуманности, именно об этой педантической морали, именно об этой крайности в «добре» я и писал в моей книге, что она умеет вести себя всю жизнь с обычной черствостью и грешит всю жизнь в свою пользу, и потом выражает священный ужас, как только трагическая борьба о злом ставит ее перед необходимостью *совершить неправедность во имя любви*. Тут непротивленчество начинает просто изнемогать от прилива гуманных чувств и от жалости; и вся аргументация подлинного толстовства выступает мало-помалу вперед. Мало того, если кто вздумает назвать все это настроение и течение надлежащим именем (в совершенно не личной форме), — тогда извлекается из-под спуда самая неудержимая личная злоба, и изнемогший от любви «христианин» начинает «аргументировать» самой вопиющей клеветою...

Теперь Вы понимаете, почему они так озлобились на мою книгу: они сами узнали себя в моей совершенно не личной и никого из них не касавшейся философской полемике. Inde irae et sudium... *

Вот, собственно, и все, что я имел бы высказать Вам по поводу всего этого «ополчения» непротивленцев.

---

* Отсюда гнев и холодный пот (*лат.*). — *А. Е.*

Они встревожены тем, что русская зарубежная православная молодежь мыслит не с ними, а с нами; что их интеллигентские вывихи не воспринимаются подрастающим поколением. Они решили бороться с этим и прививать молодежи свою беспочвенную сентиментальность во что бы то ни стало, не останавливаясь и перед личными инсинуациями. И вот моя книга делается стратегическим объектом их похода, а я обречен на то, чтобы регистрировать один эксцесс их «христианской любви» (ко мне) за другим.

Эти эксцессы доходят до меня не все, некоторые доходят поздно, а иных я и совсем не читаю, хорошо зная духовный вес их авторов. Отвечать на все эти выходки нет ни сил, ни времени; и я думаю, что все, чего они добьются, это то, что мою книгу прочтет большее число колеблющихся.

Но к ним-то, к моим возможным читателям, мое последнее слово. Всякий из них, кто будет судить о моих воззрениях по статьям г. Бердяева и его единомышленников, должен дать себе отчет в том, что статьи эти грубо извращают мои философские воззрения и мои личные настроения, что суд *обязан* выслушивать обе стороны, что я вложил в мою книгу прежде всего *жажду правды* и писал ее, отдавая себе отчет в принимаемой на себя *ответственности;* что тема моя *очень* трудна, что уже неверная постановка вопроса может закрыть доступ к его верному разрешению, которое не может не быть и сложным, и тонким, что поэтому моя книга требует медленного, вдумчивого и, главное, беспристрастного и непредубежденного чтения, требует тем более, чем раздраженнее пишут о ней непротивленцы.

И еще одно. Пусть знают и помнят мои читатели, что мое исследование *никак и ничем* не предрешает и не предначертывает никаких «политических лозунгов» и никаких «тактических путей». Мы совсем не ищем гражданской войны во что бы то ни стало, но в случае необходимости мы признаем ее христиански обязательной для нас. Мы совсем не мечтаем ни о мести, ни о казнях, ни о крови; но мы считаем малодушным и негодным того правителя, который не сможет «взять на себя решимость казнить», когда это будет необходимо, — *религиозно* малодушным и *государственно* негодным. Наконец, мы совсем не единомыслим с теми, кто «отодвинут в прошлое и принужден злобствовать»; и *они не единомыслят с нами.* Мы — белые, а не черные. И именно нами была впервые и уже давно выдвинута идея об *амнистии для раскаявшихся* и о братании с опомнившимся и возлюбившим Россию красноармейцем.

И потому все, что я хочу, — это чтобы мою книгу читали беспристрастно и предметно. Не верьте лжи; читайте и думайте сами; не смотрите из чужих рук. Но не прочтя и не продумав моей книги, не судите о «воззрениях Ильина» и не повторяйте безответственных и злобных слов о «злом добре»!..

А остальное доделают правда и время...

Не правда ли, дорогой друг?

О БЕРДЯЕВЕ И «БЕРДЯЕВЩИНЕ»

Мы помещаем ниже исполненный негодования ответ проф. А. Д. Билимовича Н. А. Бердяеву по поводу статьи его «Обскурантизм», помещенной в № 4 журнала «Путь»[1]. Статья А. Д. Билимовича написана очень страстно. В своей страстности она, конечно, очень субъективна и по тону и по подходу. Предметом критики является не столько статья Н. А. Бердяева, сколько его личность, как она отражается в его писаниях вообще, и в статье «Обскурантизм» в частности, и те внутренние мотивы, которыми, по мнению А. Д. Билимовича, определяются писания Н. А. Бердяева. Если мы даем место статье А. Д. Билимовича при всей ее пылкой субъективности, то делаем это в сознании того, что писания Н. А. Бердяева действительно способны вызывать бурное и вполне справедливое негодование. Мы считаем уместным, со своей стороны, дать объективное изложение мыслей Н. А. Бердяева, заключающихся в статье «Обскурантизм», и попутно общую оценку их. Читатель тогда сможет судить о том, в какой мере законна та эмоционально-волевая реакция, которую вызывает статья Н. А. Бердяева у культурных «правых» и «белых», примером чего является суровая и пламенная отповедь А. Д. Билимовича.

«Есть основание думать, что мы вступаем в эпоху обскурантизма. И возможно, что это явление не только русское, но и мировое. Совершенно одинаково обскурантизм процветает в среде советско-коммунистической и в среде эмиграции». Так начинает свою статью Н. А. Бердяев. Что же такое обскурантизм в представлении Н. А. Бердяева? «Обскурантизмом следует называть принципиальную агрессивно-наступательную борьбу против свободного знания и творческой умственной культуры. Обскурантизм есть социальная светобоязнь, социальная любовь к тьме как к добру, опасение света как зла. Принципиальный обскурантизм есть уверенность, что свет, свободная мысль, философия, умственное творчество ведут к социальному злу и социальной гибели, к разрушению церкви, государства, семьи,

собственности, к ереси, к революции». Одинаковыми обскурантами являются, по мнению Бердяева, и правые и левые, Магницкие и Победоносцевы, с одной стороны, Ленины и Сталины — с другой[2]. В основе обскурантизма лежит чувство страха. Одинаково делают обскурантами страх революции и страх контрреволюции. «Исключительная поглощенность спасением монархии и частной собственности или завоеваний революции и коммунистического строя одинаково делает обскурантами, потемняет сознание и лишает способности мыслить по существу». Обскурантом был ректор Московской Духовной академии, человек сурового, монашески-аскетического типа, считавший, что наука и философия не нужны, когда речь идет о вечном спасении[3]. Такими же обскурантами являются и коммунисты, жаждущие спасения революции в мировом масштабе. «Советско-коммунистический обскурантизм так же гонит философию и так же поручает ее преподавание “фельдфебелям”, как обскурантизм эпохи Николая I, которая ныне в эмиграции многим представляется золотым веком вследствие потери памяти и одичания от ушибленности революцией».

Изложенное дает достаточное представление о содержании статьи Н. А. Бердяева. В ней есть много верного. Действительно, людей культуры не может не тревожить то неуважение к культуре, которое иногда наблюдается в рядах борцов с большевизмом. Не лишено основательности и то утверждение, что в этом неуважении к культуре, в том упростительско-пренебрежительном отношении к миру культурных ценностей, которым порою даже бравируют наиболее активные противники большевизма, наблюдается именно известная потемненность сознания, обусловленная навязчивым представлением о борьбе с большевизмом как о чем-то самодовлеющем и самоценном. Это большие и сложные темы, к которым, однако, нельзя подходить именно так, как это делает Н. А. Бердяев, т. е. поверхностно и легкомысленно, а поскольку за этою поверхностностью и легкомысленностью нащупывается точная и ясная мысль, — *соблазнительно и лукаво.*

В чем основная ошибка Н. А. Бердяева? *Он, говоря об обскурантизме, не только упускает из виду, но просто отрицает начало целевое. Он сравнивает и сопоставляет пути и средства, не задумываясь над тем, во имя каких целей употребляются эти средства и куда ведут эти пути.* Он настолько увлечен легкомысленно-поверхностными, хлесткими, ударными в своей словесной изобретательности параллелями, что не замечает явных нелепиц, кроющихся за этими чисто формальными

и внешними сближениями. Он ставит на одну доску Победоносцева и Ленина, аскетического епископа и безбожника-коммуниста, революционера-разрушителя и реакционера-охранителя, не задумываясь над тем, что при известном родстве средств речь идет о полярно противоположных целях. Не является ли прямой нелепицей отождествление сурового аскета, пренебрегающего светской наукой во имя веры, и коммуниста, *борющегося с верой,* с церковью и с Богом? Не является ли прямой нелепостью отождествление революционера, ставящего себе целью *уничтожение существующего строя,* с контрреволюционером, пытающимся *охранить этот, строй от уничтожения?* Точно существенно лишь то, как, какими способами люди осуществляют поставленные им цели, а самые эти цели безразличны! Сам Н. А. Бердяев неспособен выдержать этой точки зрения. Ведь говорит же он, что обскуранты исходят из приводящей их в ужас мысли о том, будто знание ведет к разрушению церкви, государства, семьи, собственности! Он относит это утверждение и к *правому* и к *левому* обскурантизму, а между тем опасаться подобных последствий может, конечно, только правый «обскурантизм», левый же ставит себе прямой задачей именно *уничтожение* государства, церкви, семьи, собственности. Увлеченный игрой в словесные сопоставления, Н. А. Бердяев не замечает бессмысленности такого обобщенного, или, точнее, смутного, определения обскурантизма, которое пренебрегает этими кричащими противоречиями.

К сожалению, однако, в писаниях Н. А. Бердяева не все легкомысленно и поверхностно. В них есть кроющееся под словесной шелухой и мишурой зерно, и зерно это исполнено соблазна и лукавства. «Существо» проглядывает между строк и в статье об «обскурантизме», но уже гораздо более рельефно оно обозначается в неизвестной еще, очевидно, А. Д. Билимовичу статье Бердяева, помещенной в следующем номере «Пути» и озаглавленной «Иллюзии и реальности в психологии эмигрантской молодежи» [4].

В статье «Обскурантизм» Н. А. Бердяев занимает излюбленную им позицию некоего арбитра, который не желает встать ни на одну из сторон происходящего в мире поединка. Там, где для простого глаза обозначается борьба правды и лжи, Бердяев, воспаряя над местом борьбы и уходя в диалектические туманы, выступает против *обеих* сторон. Оказывается ли, однако, он *над* борьбой, *выше* ее? Оказывается ли он действительно арбитром, опирающимся на какую-то *высшую* правду? К сожалению, нет. Там, где от *безответственных* и неясных слов ему

приходится переходить к ответственным и ясным мыслям, определяющим ответственное и ясное поведение, Н. А. Бердяеву все равно приходится вдвигаться в какие-то ряды, занимать какое-то определенное место в той диспозиции борющихся сил, которая дана жизнью, а отнюдь не определяется словесным произволом философствующего дилетанта. Так и здесь. Пропев отходную и «правому» и «левому «обскурантизму», опираясь на одинаковое отрицание и коммунизма и борцов с ним, Бердяев практически все же оказывается вынужденным *сделать свой выбор.* — Он и делает этот выбор — к сожалению, весьма неутешительный, но достаточно определенный.

Признавая белое движение необходимым этапом революции, Бердяев считает его конченным и исчерпанным. Вычеркивая белое движение из книги бытия, Н. А. Бердяев *приветствует новые направления* — «*пореволюционные*». Таковыми он считает наряду со Студенческим христианским движением и младороссами *евразийцев и национал-большевиков*!![5]

Мы надеемся еще вернуться к тем вопросам, которые ставит в своей последней статье Н. А. Бердяев. Здесь нам важно было лишь отметить, что «объективность» Бердяева, заставляющая его с точки зрения какой-то, якобы высшей, правды отождествлять в качестве «обскурантов» сурового монаха и безбожника-коммуниста, оборачивается в очень субъективную и достаточно заостренную политическую установку сознания — *лукавую и соблазнительную.*

К сожалению, писания Н. А. Бердяева не только своеобразный и весьма вредоносный вид утонченного и изощренного обскурантизма, каковым несомненно является его самоуверенный и развязный дилетантизм. За смутными смущающими фразами, скрывающими и затуманивающими историческую правду, таится определенное *политическое жало.*

Смутные и смущающие фразы, отождествляющие «красных» и «белых», монахов и коммунистов, Николая I и Сталина, могут раздражать и вызывать негодование у культурных людей белого лагеря. Поскольку, однако, с достаточной ясностью из-за этих фраз показывается *политическое* жало —это «культурное» раздражение естественно должно отойти на второй план, уступая место горестному размышлению о том, *как надлежит определить вообще свое отношение к Н. А. Бердяеву и «бердяевщине»*? Своими последними печатными выступлениями Н. А. Бердяев ставит этот вопрос на очередь.

А. Д. БИЛИМОВИЧ

Неискреннее христианство

Большинство прочитавших статью Н. Бердяева «Обскурантизм» в 13-й книжке «Пути», вероятно, испытали то же чувство чего-то крайне неприятного, которое испытал я. Если же постараться разобраться в этом своем чувстве и разъяснить себе, отчего статья так неприятна, то увидим, что делает ее таковой неискренность, которой вся она проникнута.

Неискренность — вообще неприятна; неискренность человека, надевшего сюртук философа,—особенно неприятна; неискренность же философа, загримировавшегося под христианского проповедника, — есть нечто совершенно нестерпимое.

В самом деле.

Истинный христианин отличается смирением. Вся же статья Н. Бердяева полна исключительного самомнения и брани по адресу русских иерархов, русских дореволюционных властей и нынешней русской эмиграции. Вот несколько перлов этой брани:

«...епископ, тогда ректор Московской Духовной академии... Он, конечно, был типичным... обскурантом...»

«Наши иерархи обскурантского направления... сами отличались полнейшей бездарностью, творческим бессилием и безмыслием».

«Социальный обскурантизм консерваторов и реакционеров».

«Обскуранты “правые” до сих пор не понимают...» и далее идет трафаретная клевета о том, как все эти правые «дорожили» невежеством масс.

Или характернейшее место о «глупых и невежественных» «губернаторе, полицмейстере, губернском или уездном предводителе, дивизионном генерале или драгунском полковнике», которым глупость не мешала занимать свои места, но которым

«не по чину» рассуждать «о Софии, о масонстве, о социальном вопросе, о каббале и о путях спасения России и мира». Почему Н. Бердяев думает, что для перечисленных им должностей не нужен был ум? И почему все эти губернаторы и пр. непременно «глупы и невежественны»? Наконец, вовсе не ясно, почему образованный губернатор или умный начальник дивизии менее компетентен рассуждать о социальном вопросе или о путях спасения России, нежели Н. Бердяев? Кстати, какие-то умные и самоотверженные полковники и генералы будут ее на самом деле спасать. Достается и зарубежной молодежи и всей эмиграции! «Современная зарубежная молодежь одержима... боязнью знания». «В русской эмиграции... торжествует Фамусов...» «Одичание от ушибленности революцией».

Г. Бердяев, во-первых, люди не виноваты, что они не уехали, подобно вам, без «ушиба»; во-вторых, издеваться над тяжкой судьбой родной эмиграции не позволил бы себе не только ни один подлинный христианский проповедник, но просто ни один сколько-либо морально чуткий человек; а в-третьих, если революция и эмиграция для многих нарушили правильное обучение и образование, то они дали им жизненный опыт, духовное умудрение и национальный закал, которые стоят очень многих прочитанных книг.

Наконец, последний перл, это — презрительное замечание о «христианстве простой бабы». Под презрительной гримасой кроющаяся боязнь «простой бабы» вовсе не случайна и очень показательна. Ибо искренно верующая, бесхитростная и чистая сердцем простая русская баба гораздо более христианка, чем написавший все вышеприведенное Н. Бердяев. Если хотите это проверить, представьте себе картину М. В. Нестерова «Святая Русь» [1]. Презираемая Бердяевым простая верующая баба прекрасно входит в это собрание «идущих ко Христу». Но попробуйте вставить туда Н. Бердяева, и вы сразу почувствуете, что он как-то диаметрально противоположен «Святой Руси». И не потому, что он «интеллигент», так как Вл. Соловьев, например, подходит, а Бердяев нет.

Он не подходит потому, что он не искренен, что пишет и учит о христианстве, не обладая тем основным, без чего все писания остаются шелухой, не содержащей здорового зерна. Зерна же — а именно любви к людям и к своему народу — у Н. Бердяева нет, и этого не может заменить никакая ученость.

К тому же и ученость Н. Бердяева какая-то однобокая. Ибо, будь она нормальной, а не свихнутой налево, Н. Бердяев не позволил бы себе приравнять по гнету и обскурантизму эпоху

Александра I и Николая I к эпохе большевиков, Магницкого и Победоносцева — к Ленину и Сталину и нынешнюю эмигрантскую контрреволюционную молодежь — к коммунистам. Неужели Н. Бердяев не чувствует исторической и моральной неправды этих сопоставлений?

Но апогея эта неправда достигает там, где Н. Бердяев заявляет, что «обскурантизм делает исключительная поглощенность сознания свержением большевизма». Нельзя придумать большей моральной нечуткости и нехристианской жестокости, чем этот выпад по адресу антибольшевиков, в то время когда там большевики в буквальном смысле слова обескровливают русский народ.

Если в чем можно упрекнуть эмиграцию, если в чем все мы повинны и грешны — так это как раз в обратном. Наше сознание слишком мало поглощено свержением и уничтожением большевиков. Мы живем, радуемся и развлекаемся, когда там непрерывно льется кровь. Вот в чем наши грехи и наша вина перед народом. И не может считаться подлинным христианином тот, кто в эти страшные годы надевает на себя маску христианского непротивления или лукаво прячется за формулу аполитичности.

С какой радостью после изложенного бердяевского «обскурантизма» отдыхает душа на тоненьком и простеньком «Георгиевском сборнике», изданном Братством имени преп. Сергия Радонежского[2]. Позволяю себе порекомендовать ученому Н. Бердяеву статьи из этого сборника: «Святость воинского подвига», «Орден Св. великомученика и Победоносца Георгия» и «Святые князья русской земли». Возможно, что они написаны кем-либо из его учеников, и ему, гримирующемуся под особенного, «просветленного» христианина, небесполезно будет послушать этот голос здорового чувства любви к своему народу.

П. Б. СТРУВЕ

Дневник политика

О гордыне, велемудрии и пустоте

Я еще не имел на руках «Дневников» Александра Блока и не читал статей Н. А. Бердяева, из которых одна вызвала такую горячую отповедь Ал. Дм. Билимовича[1].

Помимо основной ошибки, указываемой в передовой № 10 «России и славянства», — в писаниях Н. А. Бердяева несостоятельна и соблазнительна та искусственная и нездоровая напряженность и выспренность, которые характеризуют, в особенности — в Зарубежье, писания этого талантливого публициста-философа.

В чем же эта несостоятельность и соблазнительность? В двух прямо противоположных пороках. В отрешенности от живой жизни, с одной стороны, и, с другой стороны, в горделивой мании — от каких-то общих положений философского или богословского характера прямо переходить к жизненным выводам конкретного свойства. Это — та ошибка, о которой я в свое время, как о специфической слабости многих русских философствующих умов, и в частности и в особенности самого Бердяева, уже писал, — *ошибка короткого замыкания.*

В этом отношении советская власть оказала воистину медвежью услугу таким людям, как Н. А. Бердяев, выслав их. Удаленные из той обстановки, в которой они были поставлены лбом к *стене,* спиной — к *стенке,* — эти люди, попав после этого на вольную волю пусть убогого, но свободного «эмигрантского» существования, свое собственное кошмарное стояние на коротком расстоянии между стеной и стенкой превратили в какую-то историческую перспективу, и эту воображаемую историческую перспективу одни стали для себя еще укорачивать, а другие — наполнять мистическими туманами.

Вот почему случилось то, что они ясные и простые при всей их трудности и запутанности проблемы конкретной человеческой политики возжелали подменить апокалиптическими вещаниями, ненужными и соблазнительными, ибо никому не дано конкретно-исторически истолковывать апокалипсис, а тем менее его исторически-действенно «применять». И такова уж роковая судьба этих широко и тайновещаний, что от них ускользает именно самая подлинная жизнь, а если и не ускользает, то обертывается подлинно дьявольскими образинами. Это последнее случилось с евразийцами, и прежде всего с самым широкообразованным и, быть может, самым талантливым из них — Л. П. Карсавиным. К этому свелась и трагедия даровитого, почти гениального поэта А. А. Блока, в которой он духовно и телесно погиб.

Припоминая теперь мои встречи и мою переписку (о «Лиге русской культуры»)[2] с покойным Блоком, я отчетливо ощущаю, что в основе бердяевской выспренности и блоковской пустоты лежит одно и то же нездоровое состояние бесчувственно судящей о жизни безжизненности.

Только Блока духовно и душевно не спасла даже та близость к советской стене и стенке, удаление от которых окончательно повергло Бердяева в нездоровое апокалиптическое велемудрие. Ибо Блок в своей роковой пустоте даже уверовал в советчину. А советчина, еще больше опустошив его душу, выпила из нее последние жизненные соки. Советчина для Блока оказалась воистину прижизненным Вампиром. Но именно потому — что он встретил ее не с той смиренной простотой глубочайшего внутреннего отвержения, с которой древние русские люди встречали поганую орду, а с гордыней велемудрия и с изломом «приятия».

То же в других, более тонких и соблазнительных, формах угрожает Н. А. Бердяеву. И Ал. Дм. Билимович прав, противопоставляя «бердяевщине» смиренную простоту и ясность немудрствующей веры тех, кто унес оттуда и принес сюда здоровую душу.

И. К. ЛУППОЛ

Бердяев

Бердяев, Николай Александрович (р. 1874), философствующий публицист. В молодости увлекался социалистическими идеями, за что в 1898 году был исключен из Киевского университета, а в 1900-м был выслан в Вологодскую губернию. Это время совпало с поворотом *Э. Бернштейна к* ревизионизму и с отходом от марксизма части русской интеллигенции, принимавшей до того участие в рабочем движении: Б<ердяев> оказался в числе отошедших. Уже и первой своей статье «Ф. А. Ланге и критическая философия» («Neue Zeit», 1900, и «Мир Божий», 1900, № 7) Бердяев, хотя и пытался отмежеваться от неокантианства, однако выступил против ортодоксального марксизма — именно с точки зрения одной из разновидностей неокантианства (Зиммель). В течение первых лет XX века Б<ердяев> наряду с *П. Струве, М. Туган-Барановским* и другими пытался внести в марксизм «критическую струю». По существу же он вел в эти годы борьбу со всеми теоретическими принципами марксизма: материализмом, диалектикой и, в особенности, с материалистическим пониманием истории (например, «Критика исторического материализма», «Мир божий», 1903, № 10; «Катехизис марксизма»: «Вопросы жизни», 1905, февраль). Его «социалистические» устремления в то время сводились к тому, что «рядом с социальной демократизацией общества должна идти его духовная аристократизация». Это приводило к замене материализма идеализмом, Маркса — Лассалем, пролетарского социализма — буржуазным демократизмом. К 1906 <году> Б<ердяев> уже признавался: «Идеализм был хорош для первоначальной критики марксизма и позитивизма, но в нем нет ничего творческого, остановиться на нем нельзя, это было бы не реально и не религиозно». Еще раньше начался отход Б<ердяева> от кантовского идеализма и переход

на почву «мистического реализма», а в действительности — к крайнему идеализму и религиозной мистике. Всю действительность и все исторические события Б<ердяев> «постигает» мистически и видит в них религиозный смысл. Империалистическая война была для Б<ердяева> «всемирно-историческим фатумом», а революция 1917<-го> — «богооставленной» и «безблагодатной». Находясь с 1922 <года> за границей Бердяев окончательно оформил свою мистическую и реакционную социальную метафизику. В области теории познания он исходит из спекулятивного интуитивизма, заявляя, что в умозрении непосредственно даны не только три измерения материального мира, но и некий «четвертый план» бытия. Этот «план» бытия составляют онтологические ноуменальные сущности — в противоположность феноменальным преходящим явлениям земного мира. Такими «вечными сущностями» являются, по Б<ердяеву>, аристократия, консерватизм, частная собственность и т. п. Социально-философская фантазия Б<ердяева> сводится к тому, что теперь, в эпоху пролетарских революций, общество вступает в новую, «сакральную» эпоху. Эпоха эта — *новое средневековье,* в котором и заключается единственный выход из мирового тупика. Возврата к предреволюционной эпохе, т. е. к капитализму, быть не может, ибо впереди опять окажется революция. Бердяев критикует капиталистический строй, но критикует его с реакционной точки зрения, т. е. с точки зрения феодализма. Именно феодальный строй с его социально-политическим иерархизмом и всепроникающим господством религии является социальным идеалом Б<ердяева>. В этом отношении современные взгляды Б<ердяева> выражают «феодальный социализм» в том смысле, в каком Маркс и Энгельс называют в «Коммунистическом манифесте» феодальным социализмом некоторые теории, появившиеся после 1830 года.

Отношение Бердяева к Советской власти вытекает из его классовой идеологической позиции. Власть в СССР покоится на «демоническом гипнозе», в СССР господствует «сатанократия». Однако нужно сказать, что при всей откровенной ненависти к СССР Бердяев не возлагает никаких надежд на белую эмиграцию.

Сочинения Б<ердяева>: Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском. СПб., 1901 (эпохи «критического периода» Б<ердяева>); Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные. СПб., 1907 (статьи до 1906, эпохи перехода через идеализм к религиозной мистике); Новое религиозное со-

знание и общественность. СПб., 1907; Духовный кризис интеллигенции. СПб., 1910; Философия свободы. М., 1911; Смысл творчества. М., 1916; Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М., 1918 (национал-шовинистический бред); Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Берлин, 1923; Миросозерцание Достоевского. Берлин, 1923; Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии. Берлин, 1923 (реакционно-мистические фантазии); Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. Берлин, 1924.

Лит.: О ранних взглядах Б<ердяева>: *Аксельрод Л.* (Ортодокс). Почему мы не хотим идти назад («Заря», 1901) — перепеч. в сб. «Философские очерки», 1-е изд., СПб., 1906; *Ее же.* Г. Бердяев и моя бабушка («Совр. мир», 1912) — перепеч. в сб. «Против идеализма»; *Засулич В.* Элементы иделизма в социализме («Заря», 1901) — перепеч. [Сб. статей, СПб.,] 1906. О современных взглядах Б<ердяева>: *Карев Н.* Философия дворянина нашего времени («Под знаменем марксизма», 1923, № 110).

Иером. ИОАНН (ШАХОВСКОЙ)

О назначении человека и о путях философа

Н. А. Бердяев. «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики»

«И знаю о таком человеке (только не знаю, в теле или без тела, Бог знает), что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать... Таким человеком могу хвалиться, собою же не похвалюсь, разве только немощами моими».

II Кор. XII, 3—5

«Прометей был в сущности своей смиренным. Он хотел только похитить огонь с неба; он понимал, что ему нельзя этот огонь творить».

Из одного парадоксального разговора

Если бы в этой книге было меньше парадоксов, ее можно было бы не называть «опытом парадоксальной этики». Правда, «парадоксальная» этика — звучит более солено в наш культурно-пресный, любящий остроту век, но на этом пути лежит печать некоей временности, почти публицистичности. Может быть, оттого что парадокс *сам по себе* не духовен (эсхатологически не этичен). Он есть лишь философская акциденция рационализма, бьющегося в своем кругу. Включающая в себя формально эсхатологический отдел и внутренне движущаяся этим отделом книга в общем составляет впечатление скорее философско-публицистической, чем философско-мистической... И, как ни странно, наиболее публицистическими местами подчас кажутся места ее наиболее «мистические» и наиболее «готическими — страницы, приближающиеся к парадоксальной эти-

ке... В этом, может быть, сказывается и не только формальная парадоксальность книги.

Как философское явление книгу «О назначении человека» надо глубоко приветствовать. Не лишенная, к сожалению, часто обычного для автора полемического, не всегда оправданного пафоса, книга построена на так же обычном для автора алкании правды: он казнит весь этический мир человека во имя алкания подлинных этических ценностей. И жалко становится, что эта праведная казнь... сама, в конце концов, должна стать на эшафот своего же этического закона, направленного против недоброго или недостаточно доброго добра.

Человек — творец, в силу непреложности образа и подобия Творца. Вот реально-этическая основа миросозерцания Бердяева. И этот «человек-творец» становится и должен стать идеалом человека современной эпохи, в коей-по мнению автора — потускнели идеалы прежних исторических эпох: святости, эллинского канона красоты, героичности, рыцарства... Не раскрытое в человечестве Богочеловечество требует раскрытия образа Божия — *Образа Творца* — в этике и жизни человека. И автор берет на себя эту задачу, выискать, определить и оправдать образ Творца в человеке. Задача трудная, и именно для Н. А. Бердяева, который умеет столь творчески-правдиво разоблачить не только человеческую жизнь, но и человеческую этику, да еще в свете беспощадного закона парадоксальности.

Н. А. Бердяев — апологет свободы, и потому мы будем свободно говорить о его книге.

Тот эпиграф Гоголя, который он поместил во главе своей этики: «Грусть оттого, что не видишь добра в добре», мы считаем ценным эпиграфом для отзыва и о его во многом ценной книге о добре.

Гоголь глубоко постиг качество грусти христианина в мире сем. Конечно, от *этого* он сжег результаты своего *человечески понимаемого* творчества. Бердяев проходит мимо этой *трагедии творчества* в «мире сем», а обнаружение ее помогло бы уяснить многое в основной проблеме его парадоксальной книги.

Желая философски рассеять гоголевскую грусть, Бердяев подчеркивает ее, открывая во всей ее наготе трагичность этического бытия мира. Как бы до конца снимается маска с лица мира прелюбодейного и грешного. В этом большая заслуга Бердяева, прошедшего крестный путь Начальника Жизни[1], обличавшего ложное добро (фарисеев и книжников) более видимого зла (мытарей и блудниц). Разоблачение лицемерия, огненное устремление к *последней* правдивости — сияние этической чис-

тоты. Но, конечно, нельзя забыть, что огонь этого устремления можно взять лишь рукою метафизического (змеино-мудрого) смирения... Здесь опять трагическая парадоксальность книги, запечатлевшаяся в нескольких ее срывах. На пути правдивости философская этика должна дойти до пределов книги о «назначении человека» и *несомненно перешагнуть их,* неся в Божью бесконечность свой крест «безумия и юродства» пред «миром» — крест последней мудрости пред Богом Творцом.

Основной вопрос этической системы «назначения человека» — *о творчестве* — остается, по существу, нерешенным у Бердяева, хотя и намеченным — хотелось бы сказать — верно. Тупик вопроса этого в том, что в категориях христианского разума «творец» *не может быть иным идеалом,* чем «святой». Образ и подобие Божие должны открыться Духом в ответ на творческую самоопределительную свободу человека. Господь призывает творить добро и признает великим лишь сотворившего и — потом уже — научившего (Матф. 5, 19). *Это и есть святость,* ни предела коей, ни каких-либо единых форм нет. Форм столько, сколько лиц человеческих, и даже более.

Поставивши проблему творчества как человеческого назначения, Н. А. Бердяеву надо было бы (соответственно — значительно) выявить ложную онтологию творчества. Это проблема как раз его этики, но она далеко не достаточно раскрыта в книге, и читатель может быть близок к впечатлению, что в понимании творчества человека автор лишь косвенно отражает апостольский опыт — опыт двухтысячелетнего христианства, творившегося в духе и истине. Наиболее значительная часть книги — о фантасмах — кроме остроты философского прогноза, еще и тем значительна, что является как раз анализом ложной онтологии творчества. К сожалению, автор не захватывает наиболее широкой области фантасмагории: *фантасмагорию философского* творчества — фантасмагорию лжемудрости и лжеискусства человеческого, обоготворяющего хаос падшего космоса, являющегося соблазном л о ж н о й культуры, царствующей (вернее, княжествующей) в мире.

Ненужная и не отражающая действительности полемическая струйка, льющаяся в книге против некоторых св. отцов*, может дать неверное направление мысли читателя, хотя воз-

---

* Трактат св. Мефодия Патарского[2] «Пир десяти дев» *жалок* и б а н а л е н. Трактат бл. Августина «невозможно читать, таким *духом мещанства* от него разит...» (с. 251).

можно, что «тактически» является и благоприятным симптомом для круга некоторых лиц, приветствующих не только «свободу в Церкви», но и «свободу от Церкви». Весь опыт Церкви стоит на молитвенном творчестве («творить» молитву), и само «личное спасение», против которого так считает нужным вооружаться автор, есть, по существу (в его подлинной, святоотеческой сути), нечто бесконечно отличное от узкоэгоистического замыкания души в свою самость. «Спасение мое» целиком (помимо всех творчеств)** *вне меня* — во *Христе,* а Христос — *Спасение всех,* Он Альфа и Омега жизни. В нем надо «погубить душу свою», «свое» творчество... Погубить можно только то, что *имеешь*... Невольно вспоминаются слова старца Нектария Оптинского[3]: «Бог творит только из ничего... надо *себя сотворить ничем,* и Бог будет из тебя творить. Пресвятая Богородица более других сотворила Себя “ничем” и более всех вознесена Богом». Младенческая простота и мудрость этих слов могут ли быть эпиграфом какой-нибудь философской книги о творческом назначении человека? Вопрос существенный для пути философии. Старец Нектарий, как и говоривший об этом же митрополит Филарет[4], *тоже* ведают меоническую свободу человека, но, как «младенцы о Христе», протягивают ее Отцу для творчества второго творения — второго рождения.

Примечательно, что своей идеей «творчества», полемически противопоставленного «личному спасению», Бердяев (невидимо для себя) столкнулся с фактом *творчества Иисусовой молитвы:* «Господи Иисусе Христе, помилуй меня грешного». Эта *духоносная* (обильная неисчислимыми плодами) молитва, весь смысл свой полагающая не в личности творящего ее, а в Господе Иисусе Христе, представляет наглядный пример «неэгоистического эгоизма» христианского как любви «всем сердцем», как распятия во Христе человеческой личности. Бердяев сам не может не утверждать этого: «Нужно любить ближнего, как самого себя: значит, нужно и самого себя любить, почитать в себе образ Божий. Эта любовь противоположна эгоизму и эгоцентризму, т. е. помешательству, ставящему себя в центре вселенной» (с. 140). И потому фантастическими кажутся его слова о том, что «творить невозможно при одном непрестанном чувстве греховности и при одной смирении» (с. 140). Чувство греховности всегда «непрестанно» и должно, как воз-

---

* «Я просто не хочу иметь никакого спасения в себе самом. Потому и пришел я ко Христу, что сознал неимение ничего спасительного в себе» (мысль всякого христианина).

дух, проникать во все поры человеческого творчества, составить атмосферу земной человеческой жизни под Благодатию. (Это *глубочайшим образом* выражено Церковью *в покаянной молитве* пятидесятого псалма, читаемого священником при каждении алтаря *во время херувимской песни,* образующей ангельское состояние молящихся.) Далее, смирение подлинное — разве может остаться «одно»? Не является ли смирением всякий труд, всякое дело, всякое истинное служение христианина?.. «Внутри христианского мира, — говорит далее Бердяев, — противоборствуют две моральные направленности: смирение и творчество, мораль личного спасения и страха гибели и творческая мораль ценностей, мораль отдания себя преобразованию и преображению мира» (с. 145). Искусственность этой схемы— таким образом выраженной—несомненна. Без соли духовного истинного смирения невозможно *никакое христианское творчество.* Христианское творчество, не осоленное смирением, это — contradictio in adjecto*.

Преображение же мира — по слову Божию — есть деяние Славы *Божией,* а отнюдь не падшего, изгнанного из рая человека, не могущего без Славы Божией ни преобразить, ни преобразовать даже самого себя. И, конечно, — ни единой песчинки в мире! «Без Меня не можете творить ничего» — заранее сделанная божественная поправка ко всем имеющим произнестись в истории человеческим словам о творчестве.

Если Бердяев восстает против лжесмирения, лжепонимания глубин греховности, то это необходимо выразить гораздо яснее. Ибо лишь в этом последнем случае его новая моральная концепция творчества будет —для христиан—соответствовать извечной евангельской истине и войдет в сокровищницу познания Церкви.

Вопрос о назначении человека еще глубже, чем его ставит Н. А Бердяев. И не скрываются ли в его альтруистическом борении против своего «личного спасения» элементы нетворческого упрощения проблемы *личности* человеческой, высоко возвышающейся над эгоизмом человеческим во всех проявлениях своего духа. Бердяев здесь явно не учитывает *преображения* «личного сознания» — этого центрального момента христианской аскезы Благодати. Мы знаем три ступени в приближении к Богу: рабская, наемническая и сыновняя. Но на сыновней сту-

---

* Противоречие между определяемым словом и определением (например, сухая влага); внутреннее противоречие (*лат.*). — *А. Е.*

пени (моментами известной жизни каждого христианина) теряется всякое ощущение между рабством Богу, наемнической службой Ему и преданностью сыновней. *Ибо по отношению к Пресвятой Троице все живые, молитвенные чувства человека бесконечно святи и высоки* и не поддаются никаким меркам человеческих отношений. По отношению к Святейшему Святых—Слову Божию все три чувства человеческих ступеней сливаются, преображенные в одно царство Божие, приходящее в «силе» (Мр. 9, 1) и заливающее внутреннего человека. Смерть благоразумного разбойника тому пример.

Не можем не утверждать, что человеку надо всецело потерять, распять, испепелить свое мнимое, свое интеллектуальное бескорыстие, когда начинает казаться человеку, будто он выше «корыстных» евангельских понятий о наградах и наказаниях. Не можем не утверждать, что человек никогда не перерастает на земле понятий, данных в Евангелии. По мере приятия Духа, понятия эти преображаются, но никогда не перерастает их человек. И потому соблазняться евангельскими образами расчетливости или считать их принадлежащими низшему, экзотерическому кругу — это не понимать глубин Евангелия. Можно безошибочно сказать, что в словах духовной корысти (о «покупке» Благодати), проповеданных преп. Серафимом Мотовилову[5], гораздо больше сыновнего бескорыстия, чем во многих отвлеченных трактатах, говорящих о высоких чувствах бескорыстной любви к Богу. Категория земных «высот» и благородств неприменима к высоте и благородству евангельскому. Надо этическо-эсхатологически *распять* свой мир душевной гносеологии, провести в философии принцип «Дай кровь и приими Дух».

Словно боится Бердяев быть «безумным» в очах чистой философии мира сего и слишком трудно преодолевает дурную бесконечность опустошенно-логического гносеологизма. Найденный выход «парадоксальности» (удвоенный эсхатологичностью), конечно, дает автору некий мандат на благовестие Истины Христовой *в пределах новонайденной почвы,* но и заключает автора в этих п р е д е л а х. Парадоксальность же как гносеологическое орудие имеет несомненно два конца: остроту эсхатологичности и тупик рационализма.

Трагизм этики Н. А. Бердяева исходит из слишком «все же» большой близости (не свободно-арбитральной, подчиненно-кровной) к ложнотворческим проявлениям и достижениям мировой философской мысли, подлежащей более определенному суду евангельской истины. «Как ни *интересно все,* что говорит

Ницше, *истина заключается в прямо противоположном»* (с. 123) — вот образец ложновеликодушной, «двойственной философии», притупляющей (апокалиптически охлаждающей) свою истину.

Мы совсем не хотели бы ставить перед автором задачу формально- философского самоубийства. Закваске не надо выходить из теста. Но была бы утешительно увидеть в творчестве Н. А. Бердяева *еще более* независимую линию. Более независимую от философии, чем от Церкви. Линию меньшей зависимости от дурнобесконечной, ложнокультурной оригинальности, столь смешиваемой в культуре мира с идеей творчества.

Если бы Н. А. Бердяев не боялся зависимости от «теологии» *, *не боялся бы быть даже слугою ее* в самом чистом значении этого слова, т. е. пресек бы традицию псевдосвободной философии быть в фейербаховской оппозиции к теологии,— он мог бы назвать свою книгу «опытом духовной этики», ибо его книга преодолевает «душевную» сферу философии и идет по духовной сфере профетических утверждений, укорененных в вере Христовой, спасающей Духом и философию и этику от серости самодовольной добродетели. Центр и значение книги в философском *свидетельстве* (понимаем это слово первохристиански) о Христе, о Слове — Смысле, сотворившем мир, — Альфе и Омеге бытия.

Совсем напрасно автор нападает на «ортодоксальную теологию», чтобы удержаться в своей философской свободе. Ортодоксальная теология в лице хотя бы трех ее столпов, названных Церковью ее представителями в этой области, т. е. св. Иоанна Богослова, Григория Богослова и Симеона Нового Богослова[6], — не очень уж противоречит всем творческим утверждениям его... А в чем противоречит, там она нам кажется более права, чем Н. А. Бердяев.

Бердяев говорит: «Философия приходит к результатам познания из самого познавательного процесса, она не терпит навязывания извне результатов познания, которое терпит теология» (с. 6). Где и как терпит теология «навязывание *извне*» (?) результатов познания? И если счесть навязыванием восприя-

---

* Трудно определить, что, собственно, Бердяев понимает под «теологическим мировоззрением», о котором он говорит, что оно «совпадает с натуралистическим эволюционизмом» (с. 37) в «отрицании творчества». Например, православный Никейский символ веры, являющийся экстрактом теологического мировоззрения, — в чем он «совпадает с натуралистическим мировоззрением»?

тие откровенных истин (как это имело место у перечисленных выше столпов церковной теологии), то неужели философия не терпит этого процесса приобщения к добытому познанию? Конечно, терпит — и вся история философии тому свидетельство, но различие существенное лежит между двумя дисциплинами: подлинное теологическое познание связуется детскою простотою веры и любви ко Спасителю-Логосу, философское же мнимо свободное познание всегда находится в положении змеи, пожирающей свой хвост, т. е. вращается в атмосфере не очищенного благодатию ума и не освобожденного от дебелости плотских туманов сердца. Преп. Исаак Сирин[7], пошедший путем веры и благодатных откровений, очень выразительно говорит об этом состоянии «внешних философов» *, деля тем самым философию на «внешнюю» (по отношению к Церкви Христовой, конечно, по смыслу I Кор. 5, 13) и на другую, «внутреннюю», философию, воспринятую им самим как служение Духу.

Но, в сущности, всегда правильнее говорить не о том, что «философия приходит» или «теология терпит» какое-либо построение, но что *человек приходит, человек терпит, ибо фактически в земном порядке обеих дисциплин одинаково могут бить и благодатно познающие истину вечного Откровения и мудрствующие в границах плотского* (*иногда очень тонкого*) *ума.*

Самыми блестящими страницами книги следует признать первые главы отдела «Конкретные вопросы этики». Думается, что удача Бердяева в этом отношении будет от него в дальнейшем требовать творчества в направлении эсхатологическо-практической этики (или «этики практического творчества»). Книга его в общем малодоступна среднему читателю мыслительных книг, а вопросы *творческой этики* — вопросы именно читателя, а не академии. Этическая философия должна перерасти академичность своей мудрости. В этом было бы наиболее реальное ее культурное завоевание и оправдание. (Конечно, это также путь не мирской, не «философской» теологии).

Разочаровывает эсхатологически отдел. Само введение его в этику — мудрое творчество автора, но трактовка вопроса реально не сдвигает его со своего эсхатологического места. «Оправдать» ад Бердяеву совершенно не удалось... даже в отрицаниях

---

* «Ум имеет созерцание для созерцания себя самого. В нем-то внешние философы и вознеслись своим умом при представлении твари».

его. И, да простит нам автор, здесь с удивительной ясностью раскрылось слово Божие о «посрамлении мудрости мудрецов» и отвержении «разума разумных». Разум, даже оплодотворенный Логосом, даже профетическо-христианский, уперся в тупик и бьется, как раненная в сердце птица. Вернее, как Икар, упадает разум, растопив свои крылья у огня Премудрости Божией, чрез положенную черту которой ему не дано переступать. И — не скроем — радостно созерцать, как бьется мудрость мудреца в тенетах детской простоты Откровения, не в силах лететь выше... туда, куда уже влечет Сам Дух тех, кто распял в себе не только ветхую этику, но и всю парадоксальность этики новой. «Основной признак философии духа тот, что в ней нет объекта познания» (с. 9), — говорит автор, соединяя этим философию и жизнь. Остается вопрос о способах осуществления этого соединения как творческого акта действительного познания. Подлинная трудность осуществления этой связи ощущается в объективировании Живого Бога в самой книге о назначении человека. Это объективирование не может остаться во всякой так называемой «философии духа», которая будет одновременно упираться и на острие эсхатологичности, и в тупик парадоксального ratio.

Подлинная философия духа — и в этом ее основное отличие от недуховной философии — должна содержать в себе молитву как атмосферу своего познания. Большая ошибка считать Дух *выражаемым отвлеченно.* Нельзя духовно говорить «о Духе», можно лишь говорить «Духом». Дух не поддается объективизации, и в этом подлинное постижение философское — *дойти до этого сознания.* Но это сознание должно быть и перейдено. Нет иного способа осуществления гносеологического познания Духа, как лишь *через молитву.* Молитва, как всякое подлинное дело жизни, овитое духом молитвы, носит в себе *иной мир* — тот мир, которого не знает «культурная философия» или о котором она только знает. Подлинное томление разума именно в том, что он, доходя до познания своей недостаточности и приемля знание «о Боге», остается не знающим Бога, не преображенным в Духе, хотя и принявшим (отвлеченно) «примат Духа».

Философия, преступившая этот предел, становится «молитвой разума», теряет метод холодной объективизации Господа (присущей несомненно немецкой мистике, как отчасти и Н. А. Бердяеву), соединяется с сердцем-духом, выходит на сыновний, крестный путь «отвержений», делается менее «широ-

ко терпима» к восстаниям против воли Отца — не по нелюбви к восставшим, но по любви к Истине Кроткого, Божьего, Беззащитного здесь от нападений людских Духа. «Философия духа» может быть только такой.

Ибо самый серьезный вопрос этой философии — вопрос: какого духа — благодатного, соединившегося со Святым Духом, или пустого от Благодати, оккультного холодного духа, тоже духа, также могущего быть освобожденным от материи, но оставленным, оставшимся без соединения с Живым Богом.

Бердяевская философия не болеет этим — истинно творческим для всякого духовного познания вопросом. Дух человека, не оплодотворенный Святым Духом, представляет собой большую познавательную опасность, чем плоть. Весь соблазн оккультных теософских и антропософских систем состоит в этом. Следы этого же видны и в творчестве Бердяева. Понимая, конечно, всю ложь оккультной антропософии и теософии, Бердяев еще недостаточно отдал свое творчество Живому Богу-Отцу, недостаточно усыновил его Единому Учителю Иисусу Христу. И потому холодный огонек «автономного» человеческого духа еще пробегает по страницам его творчества — творчества, идеологически нашедшего верный путь, но не имеющего еще веры следовать им до конца.

Под «творчеством молитвы» мы не разумеем одной элевации...[8] Паскаль столь же, сколь и Франциск Ассизский[9], был на Западе творцом «молитвенного творчества». (Из западных современников — Эрнест Элло, Леон Блуа...[10] Берем имена для беглого примера). Религиозная мысль Востока преимущественно этого типа.

Молитва православия — мученического евангельского православия — может идти, конечно, обоими путями в мире: путем молчания и путем творчества. Н. А. Бердяев будет принадлежать второму пути церковной культуры, если он не отгородится мнимой свободой мнимого творчества от всячески страждущего в мире Тела Христова — Церкви, воинствующей с духом мира и торжествующей познанием Бога.

Учение книги «о назначении человека» о том, что человеческая свобода исходит только «наполовину» от Бога, а другой половиной исходит из меонического «ничто» (из которого сотворен человек), не есть ли попытка отгородиться своим творчеством — своей свободой — от Творца, лишь в *Коем Едином* обретает истинно человек свою свободу? Разве «образ и подобие» человека восходят одновременно к Творцу и к «меоничес-

кому ничто»? Не есть ли это учение о двух образах и подобиях в человеке, одновременно даровавших человеку свободу? Если подлинно один образ и одно подобие в человеке, то не может быть двойственности источника свободы. Не следует ли, наоборот, утверждать то меоническое ничто, к которому тянется иногда человек, отходящий от Бога, как источник *несвободы?* Драгоценнейшее и неповторимейшее слово «свобода» — может ли уйти для человека из Объятий Отчих?... Нам кажется, что ища второй «рукав» своей свободы вне лона Отчего, Бердяев теряет ощущение Богосыновства — того, что он сам так трепетно ищет в человеке. Немыслимо уйти человеку из лона Отчего, не найдя *здесь* полноту своей — именно не отвлеченной, именно не диалектической, но — сыновней свободы.

Сыновне погубить в лоне Творца все признаки своей автономно-меонической свободы, чтобы обрести ее во вселенной творения, здесь вся евангельская истина об Отце Небесном, о любви к Нему неисповедимой и о нахождении своей жизни через погубление ее в Нем. Полуотдача себя Богу, полуоставление себя в пустоте ничто — уничтожающая человека философия, которую разрушил в мире Сын Божий. Это философия любви к Богу только от половины разума своего, от половины крепости и от половины сердца.

Господь-Творец погубил всю неописуемость Божества Своего и Творчества на Кресте смертном перед глазами человеческими, а человек не может погубить (без всяких остатков!) свободу своего меонического ничтожества перед Богом?!.. Что могло быть позволено немецкому мистику, вышедшему из протестантского апофатизма, то горько в устах православно-апостольской философии духа.

Неверными и недостойными благодатного духа кажутся в книге мысли Бердяева о «библейском понимании Бога». Вот что говорит он — с несомненным чувством справедливости в своих намерениях, но вполне не по существу: «Можно ли сказать, что Богу не присуща никакая душевная жизнь, никакие аффективные и эмоциональные состояния? Статическое понимание Бога как чистого акта, не имеющего в себе потенций, самодовольного, ни в чем не нуждающегося, есть философско-аристотелевское, а не библейское понимание Бога. Бог Библии, Бог Откровения совсем не есть чистый акт, в нем раскрываются аффективная и эмоциональная жизнь, драматизм всякой жизни, внутреннее движение, но раскрывается экзотерически. И поразительна ограниченность человеческой точки зрения на

Бога (не всякой ли отвлеченной? — добавим: ...Богу боятся приписать внутренний трагизм, свойственный всякой жизни, тоску по своему другому, по рождению человека, но нисколько не боятся приписать гнев, ревность, месть и прочие аффективные состояния, которые считаются предосудительными для человека. Существует глубокая пропасть между пониманием человеческого совершенства и Божьего совершенства. Самодовольство, самодостаточность, каменная бездвижность, гордость, требование беспрерывного себе подчинения — *все свойства,* которые *христианская вера считает порочными, но Богу их спокойно приписывает*» (подчеркнуто нами, с. 32)... Цитируя эти мысли Н. А. Бердяева, мы изумлены их легкомысленностью, столь несвойственной автору. Когда и где, и какая «христианская вера» могла говорить подобные вещи? Мириться с греховностью Божества, с человеческой эмоциональностью Его — это дело сумеречного политеизма, который, конечно, может своеобразно возродиться в том или ином псевдоверующем христианине, но за который немыслимо делать ответственной «христианскую веру». Церковь понимает аффекты Божьих действий в мире (о коих повествует Библия) отнюдь не эмоционально, *не сообразно человеку,* но сублимационно. Действие сублимации производит благодатный «страх Божий» — высочайшее благоговение пред Творцом, пронизывающее все человеческие (необходимые для человека) понятия о Нем. Язык аффектных понятий — младенческий язык земли, который преодолевается лишь «страхом» («ужасом», по Бердяеву), сублимирующим *содержание каждого человеческого понятия, обращенного к Богу.*

В Церкви не может даже и возникнуть вопроса о понимании Бога «как чистого акта» или как «статики». Если своего земного отца нельзя рассматривать как «чистый акт» или как «статику» (это было бы выражением, может быть, философской любви, но не человеческой), так тем более о Небесном Отце Живом нельзя говорить в категориях мертвого объективизма.

Бесконечны духовные постижения близости Господа, но все они — вне категорий, вне «философии» даже. Конечно, и те, которые закреплялись в богословских апофатических и катафатических выражениях. Символ св. Григория Чудотворца — лучший ответ Н. А. Бердяеву, *как* «христианская вера» понимает Живого Бога, Которого гораздо больше любит, чем понимает, гораздо больше исповедует, чем определяет. И у подвижников веры церковной, как и у подвижников церковной мысли, выражено Богопознание как молчание чувств и действие Духа.

Не во всей существенности Бердяев воспринимает сан и смысл священства Церкви. Священство — апостольство не только символический знак, но и сила реальная, независимо от того, пользуется или не пользуется этой силой кто-либо (или даже сам священник). Священство — посредничество любви, посредничество тайн, талант особой *власти,* вручаемой грешному человеку. Оно есть талант подлинного и высокого творчества, по вере Церкви, и именно Н. А. Бердяеву в связи с его системой эсхатологической этики легче всего было бы воспринять священство не как символику, даже «реальную», но как реальность. Однако он видит два мира — мир символики и мир реальности, и священство относит к первому миру, противополагая ему святость, как чиновничеству государства — государственный героизм. Но *власть* не символ, а реальность. Реальность власти может обесцветиться до символизма (может быть, этим процессом соблазняется Бердяев), но тогда это будет восстание против реальности. Как Причастие может быть принято без веры, но оно от этого не обратится снова в хлеб, но останется Телом, и вкушающий без веры вкусит суд. «Святого» и «священника» нельзя смешивать, но уже никогда нельзя противополагать. Нельзя противополагать «небо» и «день», но сочетаться эти понятия могут. Здесь нет элементов противоположения. Священство при греховности священника, но при вере его в дар свой или по вере другого может быть большей реальностью святости, большим освящением земли, чем не укорененная в порядке мира, т. е. не имеющая дара освящения земли, святость. До Суда, до «видения», в земной лишь атмосфере веры, в коей мы все живем, *невозможно проводить окончательной границы между символической и реальной святостью.* Священство же, имея в себе реальную символику, конечно, в сознании православной веры, является более твердой и гносеологически ясной реальностью, чем святость.

Дух некоторого неразличения явствен и в полемике Бердяева против «страха» вообще как этического материала. Здесь автор является глазам читателя как бы захваченным фантасмагорической стихией, которую он сам столь творчески обличил в своей же книге. Категория страха целиком делается применима к нему же самому, ибо он высказывает страх пред страхом (такой же, как и перед «личным спасением»).

В том и тайна духовной этики, что не всякий страх противоречит любви. Благоговение любви — страх, но ангельский, Божий. И потому он — «начало Премудрости» — по слову Премуд-

рого. Не плотский, бесовский, безблагодатный, но сыновний, духовный, который есть творческая атмосфера Благодати, по свидетельству всех тех, кои имели совершенную любовь. «В каком страхе и трепете пребывают христиане?» — спрашивает преп. Макарий Египетский[11] и отвечает: «Чтобы не поползнуться в чем-нибудь, но пребывать в согласии с Благодатью» (Беседа, 27).

Тот, который хотел быть отлучен от Христа за братьев, которого никакие ангелы не могли отлучить от любви Христовой, он до конца дней страшился самого себя, сознавал, что течет изменчиво-творческим поприщем жизни и силу бесстрашия полагал лишь в живущем в нем Христе.

Противоположение «рабьего страха» — «мистическому ужасу» несколько искусственно. Оно ценно может быть для дидактических рассуждений. Но лучше не менять духовной терминологии, сложившейся тысячелетиями, в слове Божьем укорененной и все равно понятной лишь тому, кто сам идет к духу.

Отрыв от своего же эсхатологического восприятия реальности у Н. А. Бердяева и в понимании «закона» как нормы. Бердяев титанически борется с законом как нормой. Но эта борьба аналогична борьбе с Богом тех атеистов, которые не с Живым Богом борются (ибо они Его не знают), но со своей фикцией о Боге. И Н. А. Бердяев борется со своей фикцией о законе, со своим законом о законе. Но «закон»—понятие гораздо более эсхатологическое, духовное, чем то кажется чистому и практическому разуму. Закон — Тайка Бытия, а совсем не «норма». Норма — это отражение — всегда слабое — закона. Законничество — это лишение Закона Духа. И в это законничество, только «с другой стороны», впадает всякий, борющийся с законничеством через умаление духа и тайны Закона.

Закон евангельского духа, Закон небесной жизни, конечно, целиком вложен в Ветхий Завет, только не раскрыт экономически. *Не нарушить* закон пришел Господь... И нам нельзя нарушать его, отождествляя с нормой. Царство Божие — Небесный Иерусалим — есть новое раскрытие того же Единого Творческого Закона, который не имеет иной нормы, кроме «будьте совершенны, как Отец наш Небесный совершенен есть». Закон — бесконечная святость Бытия в Боге, от Которого ни на йоту не может отпасть.

Этот Божественный Закон, трудно постигаемый мудростью, но лишь доверием любви к Законодателю, соблазнительный

для иудеев-законников и являющийся безумием для эллинов-мудрецов, — этот Закон открыл миру — как откровение Истины — тайну двух путей человеческой свободы: широкого и узкого. Чрез все Евангелие проходит эта недо-мыслимая тайна, постижимая лишь через всесожигаюшую любовь к Богу. Это Божье пророчество об Истине Жизни и Смерти, о пшенице и плевелах, — есть такой же Крест, как все Евангелие, и помимо возвещения реальности служит мерою веры — доверия человека к Богу и погубления своего ветхого добра — того самого недоброго добра, той самой малосправедливой справедливости, на которые праведно восстал Н. А. Бердяев, не дошедший только до конца своей эсхатологической этики, обернувшийся назад — взглянуть на свое горящее старое философское отечество — и... остановившийся в созерцании оставленного.

Ветхий разум («кичащий», как мудро говорили св. отцы) не приемлет тайны, одной из самых великих: тайны сыновнего свободного послушания «угонзания в Сигор» (см. Великий Канон св. Андрея Критского[12]) из горящих городов. Он не имеет сил (евангельской любви) возненавидеть «отца и мать» — свои ветхоэтические категории: расстаться с философией своей «доброты», *с* культурой своей «справедливости».

Признать ничтожество своих этических оценок или хотя бы понять их относительность для надмирного бытия современному законническо-культурному сознанию столь же трудно, сколь древнему законническому сознанию иудеев было принять своим Богом — Страдающего на Кресте Человека, лишенного общественно-принятой этической нормы. То был соблазн, и *это* есть соблазн *ложной культуры,* несыновней, *не знающей Отца.*

«Соблазн адом» есть соблазн ветхой этики, той «доброй» этики, которую творчески образумил Н. А. Бердяев, но из которой он сам до конца не вышел*. Как на рубеже ветхой и новой эры человечества — две тысячи лет тому назад — человек-законник хотел ограничить Бога *нормой высоты и отдаленности от земли,* так и теперь человек, соблазненный законом ложной культуры, хочет ограничить Бога нормой этики своего меонически-нравственного масштаба.

---

* Несмотря на прекрасные свои слова: «Суда над Богом быть не может, ибо он есть источник всех ценностей, с точки зрения которых происходит суд» (с. 48)... Вот здесь — зарождение *той сыновней* этики, о которой говорили мы.

Невозможно принять то, что ад есть «проблема». Это данность, если и испытуемая, то только как данность. Данность эта аналогична данности бессеменного зачатия.

Ад есть действительность, действительность антроподемонологическая, безусловно восходящая *по ту сторону* антропологической этики. Реальность «детей диавола» (Иоан. 8, 44), творящих похоти «отца своего» и «ничего» (!) (Иоан. 14, 30) не имеющих во Христе, изображена в Евангелии образом плевелов, всеваемых *врагом* в пшеницу, невидимых в период роста всходов (история культуры) и только после какого-то времени замечаемых... Все это безмерно углубляет (и упрощает!) вопрос, делая его, во всяком случае, непосильным для той методологии, которой придерживается философия Бердяева, в этом пункте особенно теряющая соль своей эсхатологичности.

Христианин-философ, призывающий общество к последней правдивости, должен сам выдержать *испытание эсхатологического мужества и правдивости,* своей любви к Богу как своего *безграничного благоговейного доверия к* данному Слову, Его всецело двусторонней справедливости, столь же возвышающейся над нашей этической атмосферой, сколь небо над нашими крышами.

Иначе без «погубления души своей», своего мятущегося разума в небе Евангелия (радостном, светлом *конечно* погублении сыновнем!) трудно, почти невозможно выходить на проповедь в мир подлинно новых, подлинно правдивых слов христианской этики.

Христианство обессолилось совсем не только потому, что много лицемеров числится в нем, но главным образом потому, что обличающие лицемерие сами не до конца доводят ни свое бегство из ветхого, уничтожаемого Богом мира чувств и помышлений, ни свою огненную любовь к Живому Отцу, ту любовь, которую свел на землю Сын Человеческий *и — как томился,* пока она возгорится (Лук. 12, 49). Священники, учители, философы христианства — суд над которыми во много раз острее — не до конца доводят свою возможную в мире преданность Богу: распинают мир себе, но не распинают себя миру.

Н. А. Бердяев несомненно оказывает услугу философии, что в ущерб своей чистоте устремления к духу гносеологически почти не отрывается от нехристианской философской культуры, в которой благовествует христианский эсхатологизм этики. Эта его заслуга, это культурное дерзновение, конечно, хотелось бы видеть вне всех пробелов, всех несвершений его «методологии духа».

Невозможно не испытать этического удовлетворения от философского умерщвления неэсхатологической этики Канта, к сожалению, умерщвленной не до конца.

Безотносительное «творчество» уже оправдывает книгу тем, что она написана... Творчество же Духа Истины ее оправдывает тем, что она предполагает свое развитие (и — если надо — свое уничтожение).

Самое ценное в книге Бердяева — этическая печаль о несовершенстве добра и добрых. Это ощущение безмерных совершенств Отца Небесного и подчинение Его заповеди о приятии этих совершенств как «нормы» этического закона.

Нехристианские философы «ищут». Христианские — «доискиваются». Философия Бердяева есть эта ценная христианская *доискивающаяся* философия... Могущая доискаться до самоотрицания во имя высоты своих исканий.

«Человек есть существо, недовольное самим собою, способное себя перерастать» (с. 51), — говорит Бердяев.

Если до этого последнего действительно может доискаться свобода ветхого человека, то это — признак ее веры в правдивость слов: «Собою же не похвалюсь, разве только немощами моими» — слов первого философа свободного духа — более святого, чем творца.

Н. Н. АЛЕКСЕЕВ

Об идее философии и ее общественной миссии

I

Удивительная судьба постигла ту германскую философскую школу, которая была едва ли не самым замечательным философским явлением со времени великих немецких систем классического идеализма, — мы говорим о школе феноменологической. Она начала со смелого провозглашения философии как «строгой науки». Наука эта призвана созерцать и адекватно воспроизводить в человеческом слове не «явления» природного мира, но чистые «сущности», чистые идеи в платоновском смысле этого слова. Родоначальник школы Э. Гуссерль[1] в опыте «видения» таких идей натолкнулся на *идею сознания.* Оказалось, что здесь дело идет уже не о «видении» идеальных предметов, но о самом «видящем». Таким образом, феноменология Гуссерля в последующем своем развитии приобретает характер учения о сознании, что приближает ее к классическому германскому идеализму. Кто следит за развитием философии Гуссерля, тот согласится, что феноменология запуталась в этом учении о сознании. Она впала в невероятные тонкости, растворилась в дистинкциях и породила своеобразную новейшую схоластику. Освобождающую струю внес в феноменологию один из блестящих ее представителей Макс Шелер[2]. В его толковании «узрение» чистых идей и сущностей превратилось в познание метафизического смысла различных явлений объективного мира и нашей души. У Шелера предмет феноменологии чрезвычайно расширился, но зато она потеряла по сравнению с Гуссерлем твердость своих очертаний. Дальнейший шаг в этом направлении был сделан Мартином Гейдегером[3], кото-

рый является едва ли не самым популярным из современных германских философов. Гейдегер называет «феноменом» все то, что как-то *проявило* себя, что способно к манифестации, что может «обнаружить себя в самом себе». Предметом феноменологии является, таким образом, всякое проявленное бытие. Философия призвана открыть «смысл» этого выявленного бытия, ее метод есть метод «истолкования» — оттого феноменологию Гейдегер называет «герменевтикой».

Мы видим, что верховным и наиболее общим понятием для Гейдегера становится понятие бытия. В этом смысле философия Гейдегера является некоторым возвращением к аристотелевской традиции, а следовательно, и к традиции схоластической (что можно наблюдать, впрочем, и в других тенденциях феноменологической школы, например в учении об «интенциональности» и т. п.). Но среди предметов, обнимаемых идеей бытия, у Гейдегера особое философское значение приобретает человек, человеческая личность. Он занимает место чистого сознания Гуссерля и превращается в тот медиум, посредством которого и через который происходит процесс философствования. Со свойственной Гейдегеру затейливой, оригинальной и почти непереводимой терминологией «человек» именуется не «субъектом», не носителем сознания, а немецким словом «дазейн»—словом, которое в первоначальном значении своем употреблялось для обозначения «настоящего», «наличного», а впоследствии приобрело смысл всего того, что совпадает с «наличной жизнью», с «наличным существованием», с жизнью вообще. Для Гейдегера «наличная жизнь» (так и будем переводить слово «дазейн») отличается от других родов бытия тем, что она «обращена в своем бытии к себе самой». Эту обращенность жизни к себе самой, как особый ее характер, как ее отличительный признак, Гейдегер называет «существованием» (екзистенц) в том смысле, в каком говорят про человека, что он «влачит свое существование». «Существование» есть бытийственное дело жизни, ее забота, ее призвание.

Поворот, который испытала феноменология, разителен и огромен: на место «сознания» Гуссерля, которое он всегда <был> склонен отождествлять с мышлением (cogitatio), поставлен иррациональный феномен жизни. Интуиция логических сущностей заменена «герменевтикой» этой жизни. Однако, несмотря на этот поворот, Гейдегер еще придерживается многих традиций феноменологической школы. Им еще руководит стремление стать «ближе к вещам», раствориться в познаваемом предмете. Он предостерегает философию от всяких произвольных и

непредметных конструкций. Но другие представители феноменологической школы рвут и с этими традициями. Через два года после выхода главного произведения Гейдегера Пауль Гофман[4] находил, что стремление к предметности в устах Гейдегера непоследовательно*. Он подчеркивал, что раскрываемый через толкование бытия «смысл» есть нечто противоположное веши и предмету. «Смысл» есть актуальное в своей непосредственности переживание и сопереживание жизни. Постижение смысла не совершается путем предметной интуиции. В «смысле» нужно жить, непосредственно присутствовать, непосредственно его постигать. Оттого Гофман отрицает самое понятие метафизики как науки о бытии и противопоставляет ей особую новую науку, которую он называет «постигающим смысл знанием» (verstehende Sinnwissenschaft). Для Гофмана бытие уже не высшее понятие, и он готов порвать с основной тенденцией западной философии, которая приписывала бытию этот высший смысл.

В этом же направлении двигается мысль и тугого новейшего представителя феноменологической школы Ясперса[5], который в некоторых отношениях не идет так далеко, как Гофман, в других же его опережает**. Ясперс, пожалуй, наиболее универсальный и систематический из новейших немецких философов, отнюдь не стремится совершенно отвергнуть философское знание, направленное на познание объекта: он старается совместить знание объективное со знанием без объекта, слить их в некоторый высший синтез. Понятие бытия является для него, так же как и для Гейдегера, вымершей категорией, и его философия имеет явно онтологический смысл. Однако она в значительной степени отказывается от того, чтобы быть объективным знанием и родом науки. «Философия, — говорит он, — как дерзновенное проникновение в недоступную основу всякой достоверности, необходимо должна сбиться с правильного пути, если она стремится вылиться в форму учения о некоторой всем очевидной истине». Философия приобретает, таким образом, субъективистический оттенок. Только в идее своей философия

---

* Ср.: *Hofmann P.* Methaphysik oder verstehende Sinnwissenschaft. 1929. — Также др. работы того же автора: Das Verstehen von Sinn und seine Allgemeingültigkeit. Berlin: Pom Verlag, 1929. Другое истолкование идей Гейдегера в социологическом и даже немного марксистском духе: *Heinemann Fr.* Neue Wege der Phiolosophie. Leipzig, 1929.

** *Jaspers K.* Philosophie. Bd III.

является «вневременной кристаллизацией вневременного». В действительности она есть реакция исторического человека на окружающее его бытие. Влача свое существование, человек обращается в своем бытии к самому себе, старается осветить это событие и может это сделать только с той условной и относительной точки зрения, которая определяется его положением как субъекта. Мы видим, что *феноменологическая школа действительно приходит к точкам зрения, совершенно противоположным тем, с которых она начала философствовать. Вначале философия была «строгой наукой», теперь она является не чем иным, как некоторым чисто личным делом — личным размышлением над смыслом личного существования.*

II

Немало русских философов находилось под влиянием феноменологической школы[6]. Можно даже сказать, что большинство из ныне живущих и не примыкающих к марксизму усвоили в той или иной степени отдельные учения феноменологов. Но всего более далек был от такого влияния Н. А. Бердяев. Его не привлекали ни платонизм Гуссерля, ни интенсивное тяготение к предметности, ни феноменологические анализы различных душевных и духовных содержаний, ни теория непосредственного видения, или интуиции, ни неожиданно обнаружившиеся у феноменологов схоластические атавизмы. Но вот в последней своей книге Н. А. Бердяев обнаруживает вдруг неожиданное тяготение к последним поворотам феноменологической школы — тяготение столь сильное, что оригинально выработанная философия Н. А. Бердяева была им самим отождествлена с «экзистенциализмом» Гейдегера и Ясперса и даже выражена в терминологии этих последних*. Н. А. Бердяев подходит к феноменологии путем прямо обратным тому, как она сама развивалась. Он подходит к ней не органически, не проделав всю сложную эволюцию от Гуссерля к Ясперсу. Он берет только *ее* последний этап — если только его действительно можно считать последним — и берет именно потому, что в этом этапе он увидал нечто, что сам много раз выражал, к чему сам приближался. Оказалось, что у оригинального русского философа, который, в строгом смысле, никогда не принадлежал ни к какой

* *Бердяев Н. А.* Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения <Paris:> YMCA-Press, <1934>.

школе, имеются заветные мысли, совпадающие с воззрениями столь чуждой ему германской школьной философии. Пример того, что можно назвать параллельным зарождением отдельных философских идей.

В этой статье я хотел бы выразить свое отношение к этим «носящимся в воздухе» идеям. В названных идеях проглядывает только один лик нашей эпохи, наряду с которым имеется другое лицо, не менее характерное и во многом противоположное. И я менее всего намерен полемизировать с Н. А. Бердяевым и с родственными ему немецкими философскими течениями. Я хотел бы поставить только некоторые вопросы для философской дискуссии. Вполне понимаю, что дискуссия эта не может быть популярной в широких эмигрантских кругах. В философском и духовном отношении, к сожалению, эмиграция сильно одичала: ей не до философии — и по трудности жизни, и по преобладающим душевным настроениям, которые в общем сводятся к известной формуле «пофилософствуй — ум вскружится». Но, может быть, философский спор будет кем-нибудь и услышан — если не теперь, то в будущей, если не здесь, в Западной Европе, то на другой какой-либо почве. Я выделяю и ставлю три основные проблемы: проблему субъекта и объекта, проблему предмета философского знания и вопрос об общественной миссии философии.

III

«Объективное познание, — говорит Н. А. Бердяев, — само по себе дефектно и греховно и является источником падшести мира». «Объективированный мир есть безбожный и бесчеловечный мир. Объективация Бога есть превращение Его в безбожную и бесчеловечную вещь». Объективированное познание есть низшее, которое познает только общее и не дает познания «бытия в себе». Существует другое, необъективированное познание — непосредственное познание человеческим лицом своей сущности, своей первоначальной, добытийственной свободы. Такое познание есть чистая свобода, есть активное осмысление, прорыв смысла во тьме, творческая реакция просветленной свободы на бытие, изменение бытия.

Это учение о «безобъективном» знании, которого придерживается Н. А Бердяев вслед за Ясперсом, не есть, по правде говоря, большая новость в философии[7]. Его следы находятся уже в веданте. Аристотелевское и схоластическое учение о Боге как

чистом акте, без сомнения, является его религиозным и метафизическим предвосхищением. В новейшей философии его можно найти у Фихте. Оно положено в основу определения предмета психологии как науки у новокантианцев Марбургской школы (П. Наторп). Наконец, Джентиле с большим талантом изложил его в своей книге об интеллигенции как «чистом акте» *. То новое, что вносит в его учение Н. А. Бердяев, — это полный отрыв от идеи объекта, полное уничтожение, я бы сказал, истребление этой последней. Не могу не отметить, что Ясперс, с которым Н. А. Бердяев подчеркивает свой родство, отнюдь не идет так далеко в указанном направлении. Для Ясперса существует необходимая коррелятивность между точкой зрения на бытие как на объект и точкой зрения на него как на свободу, свободное решение и свободную активность. Ясперс даже говорит о двух возможных «предательствах», в которые может впасть философия: она может предать субъект во имя объекта и объект во имя субъекта. Я боюсь, что, с точки зрения Ясперса, Н. А. Бердяев как раз и совершает этот последний род «предательства». Но, в сущности говоря, это не так уж важно. Гораздо важнее следующий вопрос, который я и хотел бы прежде всего подчеркнуть. Мне кажется, что всей этой философии чистого субъективизма и актуализма можно было бы поставить в упрек следующее существенное философское смешение понятий: именно смешение того, что я называю «объектностью», т. е. формы знания, выраженной в категории объекта, с «объективностью», или «истинностью», правильной «выраженностью» познаваемого. Познание может быть «правильно выраженным», а потому «истинным» и, следовательно, объективным, однако же не выливаясь в форму объекта. И, наоборот, познание может быть «объективным», но неправильно выраженным и неистинным. Это — существенное различие, которое, по моему мнению, упускает из виду и Н. А. Бердяев и все родственные ему философские течения.

Когда Н. А. Бердяев учит о «существовании» как непосредственном выражении первоначальной свободы, то нужно надеяться, что он вполне убежден, что эта свобода в его философских утверждениях вполне адекватно выражена и в этом смысле «объективна». В учении о свободе «существования» содержится некая «таковость», некая «объективная истинность» — иначе об этой свободе не стоило бы и говорить. Что Н. А. Бердяев в

* Замечательный анализ идеи «непредметного знания» находим в трудах русского философа В. Э. Сеземана.

этой истинности убежден—это можно было бы обнаружить тотчас, как только мы поставим его лицом к лицу с каким-нибудь злостным детерминистом, который будет утверждать, что непосредственное сознание свободы есть обман или недостаточное знание причин, что все предопределено и т. п. Н. А. Бердяев скажет — и совершенно справедливо — что подобный детерминист затемняет при помощи надуманной философской гипотезы одну из тех наиболее непререкаемых данностей, которые нам открываются. С величайшей убежденностью он будет утверждать, что манифестация свободы в нашем сознании истинна, т. е. объективна, что в ней и через нее говорит подлинное бытие. Да и, в сущности говоря, Н. А. Бердяев утверждает эту объективность с той внутренней энергией и убежденностью, которая не позволяет сомневаться, что у него дело идет об *объективной истине,* а не о чем-либо ином.

Но я согласен, что выявление свободы не происходит в объектной форме, т. е. в форме чего-то подлежащего мне извне, что я извне наблюдаю и о чем заношу свои впечатления на память. Познанию свободы не только несвойственна та грубая форма объектности, которую мы наблюдаем, встречаясь с предметами материальной природы, изучая минералы, растения, материю, энергию и т. п.; ей несвойственна даже объектность математических предметов и логических содержаний, которые мы также наблюдаем как некоторые предстоящие нам идеальные данности. Чтобы наблюдать объективный факт свободы, нужно просто жить и совершать решения, не прибегая к объективации. *И вот эта необъектность может быть все же объектной* — вот что самое существенное и главное. И если бы она не была таковой, то о ней бы и не стоило говорить в философии.

Я думаю, что это стремление к объективному знанию, достигаемому хотя бы и не путем объектности, есть свойство всех конечных существ. Один только Бог преодолевает объективность. Для других возможных субъектов, которые не абсолютны, но живут в абсолютном и через абсолютное — хотя бы даже и не оторванно от него (скажем, как ангелы), — для них всегда неизбежна некоторая непосредственная «темнота» бытия. В тот момент, когда она совершенно уничтожается, познающий субъект превращается в абсолютное существо. Поэтому-то я и думаю, что учение о нашей внутренней жизни как о необъективном actus purus есть один из видов обожения человека, одна из теорий человекобожества.

Объективность и даже объектность отнюдь не означают никакого «падения», грехопадения и тому подобного, как это ду-

мает Н. А. Бердяев. С объектами имеют дело не только существа падшие, но и существа совершенные, поскольку они не оторваны от Бога. Скорее отрицание объективности есть показатель некоторой оторванности, трагической в себе замкнутости некоторых сфер бытия. Это глубоко неверно, что Бог исчезает, когда мы его считаем объектом. Н. А. Бердяев думает, что в таком случае Бог перестает быть «Ты» и пропадает таким образом встреча с лицом. Но в «Ты» объект вовсе не умирает. В «Ты» мы возвышаемся над объектом, преодолеваем, его сохраняя: «Ты» есть «более чем объект», а не просто «не-объект». Объект в «Ты» поднимается на высшую ступень, а не подвергается изгнанию — таково истинно диалектическое решение этого вопроса*. «Ты» как «не-объект» просто превращается в «Я» — и тем самым утрачивается ценность другого человека и исчезает истинная субстанциальность Бога.

IV

Второй вопрос, которого я хотел бы коснуться, это вопрос о предмете философии. Он всецело связан с предшествующим. Само собой понятно, что философия, которая изгнала объект и объективность, не может не превратиться в чистый субъективизм. Такова философия в понимании новой книги Н. А. Бердяева. В центре ее становится человек, и антропологизм объявляется ее последним словом. «Борьба с антропологизмом есть упразднение философии», — говорит Н. А. Бердяев. «Субъективистическое присутствие человека впервые делает философию возможной». «Необходимо начать с решительного разрыва между истиной и объективностью», — говорит Н. А. Бердяев. «Философия не может не быть личной, даже когда она стремится быть объективной». «Философия может быть лишь моей». «Настоящая философия, которой действительно что-то открывается, есть не та, которая исследует объекты, а та, которая мучается смыслом жизни и личной судьбы».

В утверждениях этих Н. А. Бердяев, без сомнения, идет дальше всех представителей феноменологической школы, из которых он все же ближе всего к Гофману, чем к Ясперсу. Мы уже говорили, что основная философская истина этой школы

* Очевиднейшим доказательством этого является, что в любой момент с «Ты» мы можем поступать как с простым «объектом», не считая его «более чем объектом».

«Zu den Sachen selbst» * никогда не вдохновляла Н. А. Бердяева, как она вдохновляла Шелера, вдохновляет Гейдегера и Ясперса[8]. Этим я отнюдь не хочу сказать, что философия Н. А. Бердяева является беспредметной. Напротив, ему более, чем многим другим из современных философов, доступна подлинная интуиция истины как истины объективной. Но по духу своему все-таки Н. А. Бердяев всегда любил философствовать своим именем и не любил говорить от лица чего-то, что через него говорило. Отсюда и его философский субъективизм, разрушительный, сказал бы я, для философии. Не могу не заметить, что в этом новейшем утверждении субъективизма философия Н. А. Бердяева также пришла к точкам зрения, абсолютно противоположным тем, с которых наш философ начал свое философское развитие. Ведь первая его книга была посвящена проблеме «объективизма и субъективизма» в философии, и там он решительно боролся с субъективизмом в пользу объективизма, как теперь борется против объективизма за субъективизм.

Я вовсе не хочу сказать, что философия должна быть «строгой наукой» вроде математики, как об этом мечтал в первый период своего развития Гуссерль. Но в то же время она не может отождествляться с личным делом философа. Философ в отличие от других людей должен быть одарен способностью чувствовать и своеобразно видеть ту объективную и внутреннюю связь явлений с их абсолютным первоисточником, которую другие не видят не только в силу своей близорукости, но и вследствие того состояния отпадения, в котором живет все нас окружающее и мы сами. И отпадение это происходит не от того, что мы все видим в формах объекта, но вследствие нашей пространственной разобщенности друг с другом и с миром нашей чуждости друг другу, нашей заключенности в условии места и времени, нашего чисто внешнего видения всего окружающего. Философу более, чем другим людям, доступно зрение того состояния, которое было до отпадения и до падения. Перед его умственным взором мерцает та изначальная связь всего во всем, которая совершенно утеряна человеком в его современном повседневном существовании. Н. А. Бердяев прав, что по объекту своему философия очень близка религии, так как интуиция этой связи всего во всем составляет одну из существенных особенностей и религиозного озарения. В философское плавание, которое трудно и судить малыми земными блага-

---

* «Обращение к самим вещам», «обращение к предметам» (*нем.*). — *А. Е.*

ми, пускается только тот, кто в глубине души, хотя и неосознанно, считает, что в мире есть какая-то объективная истина и что, если он ее найдет, то просветится и в каком-то особом смысле приблизится к истинной жизни. Философ только идет по пути этих исканий при помощи гнозиса. Религиозный же человек — другими путями (молитвой, подвигами, аскезой). Тот и другой путь, конечно, не исключают друг друга, и, может быть, их мудрое сочетание является для человека некоторым высшим идеалом. Тот, кто не видит — или хотя бы одно мгновение не увидел — в мире тайны, которая требует постижения и разрешение которой есть знаменательное событие для человеческой души, — тот будет считать философию самым пустым занятием, а философов самыми пустячными и ненужными людьми. Никогда он и сам не вступит на путь философии. Предчувствие этой объективной истины и стремление слиться с нею объясняет стремление философов к согласованию их субъективных представлений с «объектами» и даже к слиянию с этими последними. Истина является не просто предметом, но и совокупностью ценностей — добром, красотой, совершенством, и согласование субъекта с истиной дает не только теоретическое знание, но и высшую норму практического поведения. Оттого философское знание, приобщая нас к объективной истине, возвышает нас и очищает. Философия, которая не ставила бы этой цели познания объективной истины, упиралась бы в пустоту, была бы бессмысленной и бесплодной.

Путь разыскания истины предполагает, что философ считает истину еще не найденной, т. е. он еще в каком-то смысле не знает ее и сомневается в ней. Это начало сомнения составляет необходимый элемент всякого истинно философского знания — и там, где его нет в скрытом или открытом виде, там нет и философии. Здесь именно лежит водораздел между философией и религией. Религия может допускать момент сомнения только как некоторое психологическое состояние, которое истинная религиозность должна считать принципиально преодоленной («верую, Господи, помоги моему неверию»). Философия, напротив того, включает в себя этот момент сомнения как свой внутренний логический момент, как органический член своей диалектической сущности, как законную антитезу, которая должна быть поставлена и диалектически преодолена. Религия не может опыт неверия возвести в хотя бы относительную норму, философия может сознательно поставить этот опыт, с тем чтобы разрешить его опять-таки путем опыта. Религия начинает с истины и кончает истиной. Философия только кончает ис-

тиной. Прекрасно об этом говорит Плотин[9] в одной из своих Эннеад (1, 3, 1): «Есть два пути для тех, которые хотят восходить и возвышаться. Первый из них отправляется снизу; второй есть путь тех, которые уже достигли интеллигибельного мира и в каком-то смысле утвердились в нем». Второй есть путь религиозного озарения, первый же — путь философии. Этот первый путь неотделим от предположения, что познающий находится в некотором состоянии отпадения и что он хочет и может подняться до высшего, пользуясь гнозисом — известными методами познания. Философский метод с глубокой древности, с самых первых истоков философии, назывался диалектическим. Диалектика по общим идеям своим есть способ поднятия до высот истины, способ постепенного перехода от низших ступеней к высшим. Существование низших ступеней предполагает, что мы нечто знаем, но знаем несовершенно. Если бы мы ничего не знали, если бы не обладали даже самым малым предчувствием истины, не существовало бы и низших ступеней, и для философии не было бы точек отправления.

Таким образом, философия начинает с относительной точки зрения и через нее ищет дальнейшее отношение к следующей точке зрения, которая тоже должна быть относительной и должна показывать дальнейшее отношение к высшей точке зрения — так вплоть до точек зрения последних и завершенных. Философия прежде всего имеет дело с отношениями, причем отношения эти она вовсе не хочет придумывать; она стремится открыть естественную связь отношений. Она хочет вскрыть процесс, через который относительное, обнаруживая ряд отношений и восходя к высшим ступеням, может достичь абсолютного*. Внутренняя логика, обнаруживаемая этим процессом восхождения, свидетельствует, что в нем выражено некоторое объективное отношение, которое философ повторяет,— но не пассивно, а активно. Другими словами, этот процесс происходит через философа и вместе с ним; через него поднимается не только сам философ, но и часть олицетворяемого им мира. Этот мироподъем и является оправданием философии, выражением ее ценностного смысла.

Философия должна глубочайшим образом проникнуться мыслью, что в ней и через нее выступил как-то мир как целое, что она есть «глас мира» — конечно, не единственный, но все же глас, через который мир говорит с самим собою и самому

---

* Развитию этой точки зрения посвящена моя подготовленная к печати книга «О последних вещах»[10].

себе. Философ должен понять, что он своим философским делом не выражает какую-то субъективную прихоть человека, какое-то его личное маленькое дело,— его, как оторванного от мира, самодовлеющего существа, — философ должен понять, что через него мир зафилософствовал. Признание это не есть выражение некоторого самодовольства, но глубокое, для философа совершенно необходимое чувство связи с истоками Всего. Абсолютное, может быть, и нуждается в том, чтобы кто-то зафилософствовал, а тот, кто философствует, олицетворяет собою стремление оторванного возвести себя к целостности и снова обрести слияние с ней. В таком случае мир стал философствовать именно потому, что он несовершенен, — однако же именно субстанциальное несовершенство привело к философии, а не стоны и жалобы о неудачах личной судьбы. Оторванность есть сознание особой связи, а не потеря всяких связей — и такое сознание совершенно необходимо для философа. Он призван считать себя неким медиумом, через который говорит голос, не только ему одному принадлежащий. Оттого-то он и выставляет норму «Zu den Sachen selbst».

Философа ведет, следовательно, некоторое чувство утраченной полноты. Оттого совершенно разорванные души не могут быть философскими. Не было бы этого предчувствия полноты, не существовало бы и той конечной цели, к которой двигаются философы. И не было бы возможным то постепенное диалектическое восхождение, которое является философией. Спрашивается, отчего бы философу не начать прямо с этой «полноты». Да просто потому, что при «полноте» можно только оставаться — а каждое отхождение от нее есть уже оскудение и отпадение, следовательно, падение. Принципиально такой путь возможен, и его делают все ложные философии. Ложные философии есть постепенное понижение — диалектический процесс навыворот. Истинная философия, начиная с предчувствия полноты, старается подняться до ее обладания. Но если этой полнотой человек владеет, то он уже при ней остается, он не философствует; он находится в том мистическом озарении, о котором говорил Плотин.

Я боюсь, что та философия, которую ныне называют «экзистенциальной», недостаточно оценивает эту объективную миссию философии, эту выраженность в ней связи с абсолютным началом всего сущего. Психологически такие настроения очень приняты у современных западных философов, которые действительно находятся благодаря излишней научной специализации в отрыве от истины. Но нужно ли рекомендовать такой путь философии русской?

V

Я перехожу к последнему вопросу — об общественной миссии философии. Н. А. Бердяев является философом по глубокому призванию. Вся жизнь его была посвящена служению философии. И то, что написано им об отношении окружающего общества к философу, нельзя читать без глубокого волнения. В словах Н. А. Бердяева звучит горькая правда и некоторый подлинный укор. «Философы, — говорит он, — всегда составляли группу в человечестве, их всегда было немного. И тем более поразительно, что их так не любят. Философию и философов не любят люди религии, теологи, иерархи Церкви и просто верующие, не любят ученые и представители разных специальностей, не любят политики и социальные деятели, люди государственной власти, консерваторы и революционеры, не любят простые люди, обыватели. Казалось бы, философы — люди самые безвластные. Они не играют никакой роли в жизни государственной и хозяйственной. Но люди, уже власть имеющие или к власти стремящиеся, уже играющие роль в жизни государственной или хозяйственной или стремящиеся ее играть, чего не могут простить философам? Прежде всего не могут простить того, что философия кажется им ненужной, неоправданной, существующей лишь для немногих, пустой игрой мысли. Но остается непонятным, почему ненужная и непонятная игра мысли самой незначительной кучки людей вызывает такое недоброжелательство и почти негодование».

Я думаю, что объяснение, которое дает Н. А. Бердяев этому странному факту, чрезвычайно удачно. Нелюбовь эта объясняется тем, что люди, сделавшие из метафизика смехотворную фигуру, сами являются домашними метафизиками. «Человек, испытывающий отвращение к философии, — говорит Н. А. Бердяев, — и презирающий философов, обыкновенно имеет свою домашнюю философию. Ее имеет государственный деятель, революционер, специалист, ученый, инженер, техник. Они именно потому и считают ненужной философию». Н. А. Бердяев указывает далее на особую социальную незащищенность философии. Другие области культуры, по мнению Н. А. Бердяева, «социально защищены», за ними стоят коллективы, готовые их защищать. За философией же не стоят никакие коллективы, и потому философа никто защищать не станет. Все это горькая правда, сознание которой не может не внушать философу некоторого презрения к окружающей его общественной среде. Этим и объясняется личный, субъективный, персональ-

ный характер философии, особо подчеркиваемый Н. А. Бердяевым. Философу как будто ничего не остается другого, как замкнуться в самом себе. Одиночество должно быть не только его стихией, но и его практической нормой. Бесплодно философу искать общества, искать школы, учеников, адептов. Тем более бесплодно ставить какие-нибудь общественные задачи, служить какой-нибудь общественной миссии.

Таков вывод Н. А. Бердяева по вопросу об общественной миссии философии. Я опасаюсь, что все же этот практический «солипсизм» является некоторым преувеличением. Не навеян ли он не столько объективным составом фактов, сколько искусственными условиями той общественной атмосферы, в которой принужден жить философ эмигрантский? Вспоминаются времена, когда, несмотря на нелюбовь к философии широкой публики, существовало самое живое философское общение, соединявшее философов в тесное содружество. И, может быть, воспоминания об этом общении составляют лучшие страницы нашей прошлой философской жизни. Как бы мы ни относились к западной философии, но нельзя без особо радостного чувства вспоминать о духовной жизни и отдельных немецких философских школ, об этих маленьких университетских городах, в которых жила еще старая, «туманная» Германия эпохи великих философских систем прошлого века.

Преувеличение состоит в том, что для Н. А. Бердяева школа, философское содружество, ученики и учителя — все это только помеха для истинной философии. Для него философия, занимающая какое-либо положение в обществе и принявшая какую-либо социальную форму, есть уже своего рода грехопадение. В общественной форме философ превращается в актера в маске, насильственно играющего свою роль. Истинно философское в нем исчезает. Должен подчеркнуть, что в этом пункте Н. А. Бердяев куда более радикален, чем его философский союзник Ясперс. У Ясперса имеются замечательные страницы, где он говорит об отношении философа к обществу. Для Ясперса «истинная философия может родиться только в сообществе». «Неспособность философа сообщить другим свои мысли, — говорит Ясперс, — является критерием неистинности его мышления». «Существенная, схватывающая бытие истина родится только из общения, с которым она неразрывно связана». В этой связи философии с общением Ясперс видит одно из отличий философского знания от просто научного, которое совершенно безразлично к отношениям, возникающим из общения, и может удовлетвориться простым погружением в свой пред-

мет. Поэтому-то философский диалог и философская дискуссия являются необходимыми моментами всякого философского развития. Ведь сама философская диалектика есть род «диалога» отдельных философских точек зрения — диалога, который отдельный философ может вести и монологически, сам с собой. Но диалогическая форма философии, превращение монолога в диалог, требует философского общения, требует философствования.

Философия не только находит свое завершение в общении, она служит фундаментом для образования особых социальных связей. Не следует преуменьшать чрезвычайно важного участия идей, и в частности идей философских, в образовании конкретных типов общественного бытия, в выковывании общественных единств, не только обладающих прочностью, устойчивостью и постоянством, но и предполагающих дружественное слияние и любовь. В конце концов, ни одна из конкретных общественных форм, за исключением разве только мистического общения с Богом, невозможна без наличия известной смысловой и идеологической базы. Одним из неотъемлемых моментов всякого общения является постижение смысла, переживаемого чужой душой, и разумение тех общих, духовных содержаний, которые свойственны как «Я», так и «Ты». Общение предполагает не только вчувствование «Я» в «Ты», но и общий объективный предмет, который одинаково понимается и одинаково истолковывается. Если его нет, то общение абсолютно невозможно, как невозможно оно между человеком и муравьем, пчелой, термитом и другими «общественными» существами. На постижении этого объективного смысла в конце концов ведь и покоятся такие феномены, как язык и слово, которые являются одним из главных объединяющих начал человеческого общения.

Чем выше смысловые содержания, раскрывающиеся в общении, тем выше и типы общения. И не следует упускать из виду, что философия как познание истины была одним из активнейших агентов для образования общения некоторого высшего и рафинированного типа. Таковы философские содружества, примером которых является союз пифагорейцев. И именно такие содружества предполагали не только уразумение некоторого общего смысла, но и исповедание определенной общей доктрины, общих философских верований. Замечательно, что они всегда культивировали дружбу и любовь как связующее начало для своих адептов. Ясперс совершенно правильно указывает, что необходимым условием философского общения,

основанного на понимании некоторых высших философских истин, является известный *моральный уровень* членов такого общения, а не только известная одаренность и известная техническая осведомленность. Оттого философские сообщества по необходимости бывают сравнительно узкими. Философ не то что одинок, но философия всегда эзотерична, поэтому философские сообщества всегда исходили из убеждения, что «философская форма истины (как говорит Ясперс) далеко не всякому доступна». «Философская дискуссия есть удерживание себя от соблазна соскользнуть в стихию публичности».

Я даже не решился бы сказать, что философия и философы были уж так безвластны: стоит только вспомнить о том, какое огромное влияние имели некоторые древнейшие философские идеи, хотя бы идеи пифагорейцев. Ведь на них основывается деятельность всех последующих эзотерических философских сект, которые можно назвать в общем «герметическими». И не на них ли ссылаются масоны как на последний источник своих тайных преданий? Не следует особенно поддаваться тем распространенным и часто нелепым мифам, которые витают около масонства, но в то же время еще более не следует идти путем обычных интеллигентских предрассудков и отрицать ту *колоссальную роль, которую сыграло масонство в истории политической и социальной народов романо-германской культуры.* Но разве оно не сводилось в своих высших ступенях к исповеданию определенных философских догматов и преданий? Я не касаюсь здесь аналогических явлений в жизни восточных, азийских культур, но не могу не обратить внимание и на другой род аналогичных явлений на Западе. Н. А. Бердяев совершенно правильно отмечает, что в средние века не столько философия была служанкой теологии, сколько эта последняя была на службе у философии, и именно аристотелизма в своеобразном истолковании Фомы Аквинского и схоластиков. Но разве эта философия не послужила основой для образования других, также чрезвычайно тесных и эзотерических, сообществ в виде западных монашеских орденов, в особенности, скажем, ордена иезуитов? Разве верхи этого ордена не представляли собой *философски дисциплинированных теологов,* практическое влияние доктрины которых было также огромно? И, наконец, последний пример. Карл Маркс в юности своей мечтал о своеобразной диктатуре философии в мире: «Так как всякая истинная философия, — говорил он, — есть духовная квинтэссенция своего времени, то должно наступить время, когда философия вступит в соприкосновение и во взаимодействие с действитель-

ным миром своего времени. Философия тогда уже не будет определенной системой по отношению к другим определенным системам, она станет философией вообще по отношению к миру, она станет философией современного мира»[11]. Можно сказать, что эти мечты о диктатуре философии целиком осуществлены в России. Разве ленинизм не представляет собою диктатуру определенных философских идей, по содержанию своему не очень высокого уровня, но в идеократическом смысле весьма напористых и сильных?

И в заключение еще один вопрос. Не объясняется ли современное *критическое* положение мира в значительной степени тем, что те идейные философские силы, которые им столько веков управляли, ныне пришли в состояние несомненного распада. Как ни крепка еще католическая идея, но и она потеряла то влияние, которое имела раньше. Чтобы сохранить это влияние, католичество принуждено решительно модернизироваться. Разложилось и превратилось в голую форму без всякого содержания современное масонство. Марксизм все более и более теряет свое влияние над массами. Не настало ли время философам подумать о том, какая новая философия может управлять миром, для того чтобы он не погиб в окончательном варварстве? Я думаю, что понимание этой идеи составляет огромную заслугу графа Кайзерлинга[12].

Прот. С. ЧЕТВЕРИКОВ

Открытое письмо Н. А. Бердяеву

по поводу его книги «Судьба человека в современном мире»

Глубокоуважаемый и дорогой Николай Александрович!

Я только что прочитал с большим интересом Вашу последнюю книгу «Судьба человека в современном мире» [1], и она произвела на меня очень сильное впечатление. Мне хочется сообщить Вам некоторые возникшие у меня мысли. Вам это, может быть, и неинтересно, но для меня самого очень важно высказаться и, может быть, услышать Ваши поправки к моим неправильным суждениям.

Вы нарисовали ужасную, потрясающую картину и исторического процесса, и состояния современного человечества, поражающую своею беспросветностью и безысходностью. И что всего ужаснее, так это то, что в каждом Вашем слове чувствуется одна несомненная, непреувеличенная, ужасная и беспощадная правда. Но в то же время эта правда представляется мне одностороннею, не охватывающею всей полноты жизни, почему и самая картина представляется столь ужасною и беспросветною. Вот об этой-то односторонности Вашей картины мне и хочется написать Вам. В вашем изображении судеб человечества и судьбы современного человека Вы обходите совершенным молчанием один момент — жизненное участие в судьбах человеческих живого Бога, того Бога, Который в свое время послал в мир Своего Единородного Сына, чтобы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную; того Бога, о живом и деятельном присутствии Которого в мире говорят нам так много Евангелия и послания св. апостолов. Существует ли этот Бог или не существует? И если Он существует, продолжает ли Он принимать участие в нашей жизни или нет? И если принимает, то в чем же это участие выражается? Если Бог так

возлюбил мир, что даже и Сына Своего Единородного не пощадил для него, то возможно ли, чтобы Он теперь безмолвствовал? * А если Он безмолвствует, то, значит, Он отшатнулся от мира? Скрылся от него? Предоставил ему погибать во тьме кромешной, вне света Божия, вне любви и помощи Божией? Другими словами, значит, суд Божий над миром уже совершился? И мы уже осуждены на пребывание во тьме и сени смертной, погрузились на дно адово, а там — где-то далеко от нас, в каком-то неведомом и недоступном для нас мире, — открылось Царство Божие, живут светлые и праведные души? Вот первый вопрос, который явился у меня по прочтении Вашей книги.

Второй вопрос — Вы в своей книге ни слова не сказали о церкви Божией и ее месте и значении в мире. Между тем Иисус Христос основал *на земле* свою Церковь как силу и правду Божию, которую не одолеют «врата адовы» и которая навсегда пребудет «столпом и утверждением истины».

Существует ли *на земле* эта Церковь Христова, эта невеста Христова, «не имеющая в себе никакой скверны или порока», или же она тоже скрылась от нас, улетела от нас в недоступные нам светлые небесные обители? По-видимому, *на земле* Вы этой Церкви не видите: на земле существуют только более или менее заблуждающиеся и погрязшие в немощах человеческих различные исторические церкви со своими распрями и дрязгами, и в них, в этих исторических церквах, Вы не усматриваете Единой, Святой, Соборной и Апостольской Христовой Церкви, силою и святостью которой только и живы все эти поместные Церкви, силою и святостью которой и мы все, грешные члены Христовой Церкви, укрепляемся и освящаемся и соприкасаемся с небесной благодатной жизнью в Ее молитвах и таинствах и без Которой мы не могли бы и спастись.

Может быть, существование *на земле* этой именно *Святой Христовой Церкви,* прикрытой рубищем нашей человеческой греховности и многими не замечаемой, и является одним из проявлений живого участия Божия в нашем ужасном и беспросветном современном существовании, которое так ярко, глубоко, правдиво и беспощадно Вы изобразили в Вашей книге?

Если Бог еще не отступил от нас и если Его Святая Церковь еще существует на земле, то не вносится ли этим коренная поправка в ту картину современной человеческой жизни, кото-

---

* В этом отношении точка зрения православных подвижников прямо противоположна — они во всем видят действие Божие.

рую Вы нарисовали, и не открывается ли этим для нас надежда спасения? Не умаляя и не скрывая от себя той ужасной правды, которую Вы показали и которая, может быть, действительно уже предупреждает нас о грядущем царстве антихриста, мы не смутимся от этого духом, ибо мы верим, что среди нас еще *жив Бог,* существует Его Святая Церковь — а в Ней имеется Его Святой Животворящий Крест и совершаются святые и спасительные Тайны Тела и Крови Христовых — этот источник Вечной Жизни и Радости.

И нам не нужно ожидать того будущего возрождения христианства, о котором Вы пишете в конце Вашей книги и которое может быть, а может и не быть, и нужно сейчас же крепче прильнуть к уже существующей среди нас Святой Христовой Церкви, необоримой никакими силами адовыми, и, пребывая в Ней, жить во имя правды и святости Божией.

Вот те мысли, какие пришли мне в голову по прочтении Вашей замечательной, но и страшной книги, и мне хотелось бы знать Ваше мнение об этих моих мыслях.

А если Вы находите мои вопросы и рассуждения достаточно серьезными и общеинтересными, то, может быть, Вы нашли бы даже возможным и мое письмо и Ваш ответ на него напечатать в ближайшем номере «Пути».

Глубоко уважающий Вас и преданный Вам
Протоиерей *Сергий Четвериков.*

P. S. Ваша книга поразила меня беспросветностью Вашего пессимизма, которому Вы не нашли возможным противопоставить никакой противодействующей светлой силы. Но сейчас я вспомнил, что Ваш пессимизм идет еще глубже. По-видимому, Вы не допускаете *единовластительства* Божия, по крайней мере, человеческую свободу Вы объясняете из другого источника, находящегося вне власти Божией... Мне хотелось бы выяснить для себя, как можно совместить эту Вашу точку зрения с христианским мировоззрением, которое, насколько я могу судить, не допускает ограничения единовластительства Божия?

Простите, что надоедаю и обременяю Вас этими своими вопросами...

Прот. С. ЧЕТВЕРИКОВ

О мировом зле и о спасающей церкви

По поводу статьи Н. А. Бердяева
«О христианском пессимизме и оптимизме» *

Я очень рад, что своим письмом дал повод Н. А. Бердяеву еще раз и с новыми подробностями высказаться по таким глубоким и важным вопросам христианского миросозерцания, как вопросы о сущности и источнике мирового зла и о Церкви, о цели Ее существования в мире. И, кроме того, я очень благодарен Н. А. Бердяеву за то, что он с таким вниманием отнесся к моему письму и посвятил ответу на него большую и интересную статью.

---

* Опубл. в журнале «Путь», № 46.

Настоящая моя заметка, как и предварительное письмо к Н. А. Бердяеву, вызвана не только интересом к книге «Судьба человека в современном мире» и заключающимся в ней мыслям, но и другими практическими соображениями. Мне, как священнику, нередко приходится встречаться и разговаривать с людьми, совершенно подавленными существующим в мире злом, потерявшими веру в силу добра и правды, в самое существование Бога любви и справедливости, дошедшими до полной безнадежности и отчаяния, до утраты всякого желания жить. Мне постоянно приходится ободрять таких людей, разубеждать их, доказывать им силу и несокрушимость добра, его преобладающее значение в мире. Задача эта нелегкая, так как наталкиваешься на непреодолимую упорную стену убежденного беспросветного пессимизма. Таким людям недостаточно *вообще* говорить о Боге, но им надо показать Его действие в мире, наглядное и несомненное. Это достигается прежде всего указанием на Господа Иисуса Христа и Его Евангелие как на несомненное очевидное явление любви Божией в мире. Но этого недостаточно. Иисус Христос жил на земле почти 2000 лет тому назад. Для многих это почти забытый, а может быть, и сомнительный факт далекого прошлого, не имеющий отношения к современной

Это дает мне смелость продолжить мое собственное собеседование с Н. А, и попросить у него дальнейших разъяснений, в надежде что эти разъяснения будут полезны и интересны не для меня одного, но и для других читателей «Пути». При этом я должен оговориться, что, не будучи ни философом, ни богословом, я не веду ни философской, ни богословской полемики с Н. А. Бердяевым.

Я просто обыкновенный верующий христианин, ищущий найти в спокойном и дружественном обмене мыслей разъяснение возникающих у меня недоумений, может быть, с богословской или философской точки зрения и не заслуживающих особого внимания, но для меня очень существенных и важных.

Статья Н. А. Бердяева «О христианском пессимизме и оптимизме» не дала ответа на мой основной вопрос, поставленный ему, — продолжается ли и доныне на земле дело Христово, преодоление мирового зла, и если продолжается, то где и через кого оно совершается.

Но все же она дала мне некоторое удовлетворение. Я нашел в ней слова, которые доставили мне большое удовлетворение. Слова эти следующие:

«У меня очень сильное и мучительное чувство зла жизни, горькой участи человека, *ко еще сильнее у меня вера в высший смысл жизни*» (курсив мой).

«Меня поразило, что у о. С. Четверикова осталось такое впечатление от моей книжки, как будто Бог не действует в исто-

---

действительности. Им надо показать, что дело Христово не прекратилось на земле, что Бог и ныне действует в мире, и лучшим, наиболее наглядным и ощутительным подтверждением этого является существование на земле Христовой Церкви с Ее благодатными дарами Св. Духа, воспринимаемыми нами в храмах, в молитве, и особенно в таинствах покаяния и причащения Св. Тайне. Таким путем через Церковь человек и ныне может входить в такое же непосредственное и тесное общение с Господом Иисусом Христом, в каком находились апостолы и другие современники Христа. Через Церковь можно познать и живое присутствие в мире Бога и почувствовать под собою твердую почву уверенности в Его близости к нам и в Его помощи.

Вот то жизненное соображение, которое побуждает меня напоминать о спасающей Церкви Христовой как несокрушимой силе Божией, существующей на земле среди нас.

рии, Бог покинул мир. *В действительности все, что я говорю в своей книге, не имеет смысла, если нет. действия Бога в истории*» (курсив мой).

«Человек поставлен перед бездной бытия или небытия. И он не может овладеть этой бездной *лишь своими собственными силами, он нуждается в помощи* свыше. Это есть дело богочеловеческое. И если в нашу эпоху подвергается опасности самое существование человеческого образа, если человек разлагается, то именно потому, *что он положился исключительно на себя и свои силы*».

«*Человек проходит сейчас, может бить, самый опасный период своего существования*» (курсив мой).

Все эти слова я прочитал с большим удовлетворением. Они вполне отвечают моим собственным мыслям. Они утверждают ту истину, что на земле действительно существует помощь Божия людям в борьбе со злом. И мне казалось, что прямым и необходимым выводом из этих слов должно было бы явиться заключение, что эта помощь в организованном виде сосредоточивается в Христианской Церкви. Это ясно видно из слов Христа Спасителя.

В своей последней молитве об учениках перед своими страданиями Иисус Христос говорит: «Когда Я был с ними в мире, Я соблюдал их во имя Твое, Тех, которых Ты дал Мне, Я сохранил. Ныне же к Тебе иду и себе говорю в мире, чтобы они имели радость Мою совершенную... Не молю, чтобы Ты взял их из мира, но чтобы сохранил их от зла» (Иоанн, XVII, 12—15).

Из этих слов видно, что, оставляя своих учеников, Иисус Христос подает им радостную надежду, что и без Его видимого пребывания с ними они будут сохранены от зла. А также будут сохранены от зла и верующие по слову их.

Орудием этого спасения является Христова Церковь. Если бы Н. А. Бердяев в своей книге или хотя бы в своем ответе мне отметил это значение Церкви Христовой — не было бы повода делать ему упрек в одностороннем и безысходном пессимизме.

Но он этого не сделал, и вопрос о средствах спасения от зла и о помощи Божией людям в этом спасении остался не выясненным до конца, и в этом я видел и вижу недостаток и неполноту очень интересной книги Н. А.

В своей статье «О христианском пессимизме и оптимизме» Н. А Бердяев много говорит о Церкви, но то, что он говорит о Ней, вызывает только новые и еще большие недоумения. Мнимые или действительные ошибки или погрешности исторических Церквей до такой степени заполняют внимание Н. А., что

он за этими погрешностями перестает видеть в мире подлинную деятельность и подлинное значение Христовой Церкви. Суждения его о Церкви становятся пристрастными и несправедливыми. А между тем в его статье имеется и правильное определение Церкви, но он делает его как-то мимоходом и на нем не останавливается. Определение это следующее:

«Церковь есть мистическое Тело Христово, духовный организм, как бы продолжающееся Боговоплощение». Из этого определения Церкви Н. А. не сделал никакого конкретного заключения, не объяснил, какой же смысл и какой результат этого «продолжающегося Боговоплощения».

В своей оценке Церкви Н. А. Бердяев представляет в извращенном и неверном виде все Ее свойства и действия. Он, например, приписывает Церкви «гладкое, благополучное, бестрагичное понимание христианства», «деление мира на спасающихся в ограде Церкви, где все благополучно, радостно и светло, и на погибающих в мире, где все неблагополучно, мучительно и темно». В этих словах есть и правда, но правда, неверно представленная. Конечно, там, где пребывает Христос, где действуют благодатные дарования Св. Духа, т. е. в Церкви Христовой, там «все радостно, светло и благополучно», но можно ли видеть в этом несоответствие духа Церкви духу Евангелия, как он утверждает? Не в этом ли свойстве Церкви заключается ее привлекательность и спасительность для измученных и страдающих в мире душ? И, с другой стороны, вне Христовой Церкви, в отчуждении от Христа — все, естественно, становится «неблагополучным, мучительным, темным».

И странно было бы, если бы было иначе. Далее Н. А. Бердяев, продолжая неверное освещение Церкви, пишет: «Следование пути Христа, ведет к тому, что мы будем с мытарями и блудницами, с погибающими в мире и корчащимися в муках. Трудно понять, как можно спокойно и благополучно чувствовать себя спасающимися в ограде Церкви и не разделять страшной скорби и муки мира. Всегда подстерегает опасность фарисейского самодовольства». В этих словах Н. А. Бердяева опять все крайне перепутано. Из Евангелия мы знаем, что мытари и блудницы (кающиеся) идут впереди фарисеев в Царствие Божие, что мытарь оправдывается более фарисея, что Закхей удостоился принять в дом свой Господа. То же самое говорит и Церковь. Из этого и видно, что мытари и блудницы (кающиеся), они-то именно и находятся в ограде Церкви, а о самодовольных фарисеях сказано, что они «извергнуты будут вон». Н. А. Бердяев совершенно произвольно и неверно исклю-

чает мытарей и блудниц (кающихся) из ограды Церкви, а самодовольных фарисеев включает в нее. Это не соответствует ни учению Евангелия, ни учению Церкви.

Особенно неудачно ссылается Н. А. Бердяев на притчу о «блудном сыне», приводя странное толкование Андре Жида[1]. Блудный сын ушел из отчего дома совсем не в поисках «истины и правды». Он ушел для того, чтобы, пользуясь полученной частью имения, жить блудно, в свое удовольствие. И если он «страдал», то в этом его страдании не было ничего доблестного, он страдал оттого, что, расточив свое имение, стал терпеть лишения во всем, вынужден был сделаться свинопасом и питаться пищею свиней. И только тогда он «пришел в себя», покаялся и решил вернуться к отцу своему. И это возвращение к отцу, в отчий дом, т. е. в Церковь, принесло ему внутреннее удовлетворение и дало ему постоянную радость. Тех же, кто уходит из отчего дома, из Церкви, в поисках «истины и правды», кто даже является, подобно Иову, «богоборцем», тех Бог не отвергает, как это видно из примера того же Иова. В своем письме я не утверждал, что «участие любящего Бога в человеческой жизни относится лишь к находящимся в ограде Церкви». У меня была другая мысль, что самое существование Церкви в мире говорит о любви Божией к миру, так как на Церковь возложена миссия просвещать мир истиною и освящать мир благодатью Божией. Я писал в своем письме: «Иисус Христос основал на земле свою Церковь как силу и правду Божию, которую не одолеют “врата адовы” и которая навсегда пребудет “столпом и утверждением истины”». Церковь не отмежевывается от мира, предоставляя злым «корчиться» в муках, «чего они и заслуживают», и собирая «добрых» в ограду Церкви, «где они испытывают удовлетворение». У Церкви иной подход к миру. Ведь самая большая часть скорбей, мучений и страданий в мире зависит, может быть, именно от того, что мир отошел от Христа, забыл о Нем. И на обязанности Церкви лежит идти в мир, говорить ему о Христе, привлекать его ко Христу и тем спасать его от переживаемых им страданий и мучений. И потому неправильна мысль Н. А. Бердяева, что внимание христиан к покинувшим отчий дом и переживающим «агонию мира» не может заключаться в усилиях обратить их в христианство и вернуть в Церковь. Многие именно в этом больше всего и нуждаются. Если Иисус Христос, Глава Церкви, принял на себя грехи и скорби мира и страдал ими, то Церковь, Тело Христово (а таковым ее признает и Н. А. Бердяев), не может по-иному относиться к скорбям и страданиям мира. В призыве

к покаянию и в благодатном восстановлении душ человеческих заключается миссия Церкви, каковую она и выполняет.

И если Н. А. Бердяев это оспаривает и осуждает Церковь, то я думаю, только потому, что истинные или мнимые погрешности видимой Церкви мешают ему видеть подлинную сущность Церкви и ее спасительное действие в мире. Под внешними формами Церкви он не видит ее таинственной сущности. Это именно мне и хотелось отметить как своем письме, так и в настоящей заметке.

В заключение этой заметки я хочу сказать еще несколько слов по поводу объяснения Н. А. Бердяевым источника зла в мире. В этом объяснении для меня как нефилософа много непонятного. Н. А. говорит о «внебытийственной и несотворенной свободе», которую он и считает источником зла. Что такое эта «внебытийственная и несотворенная свобода»? Это область, на которую распространяется всемогущество Божие. Это есть нечто существующее вне Бога, рядом с Богом, от него не зависящее и Ему не подчиненное. Получается дуализм, двойственное начало жизни, отрицание Единого Бога. Бог как Творец и Вседержитель мира признается, но рядом с созданным Им миром и Им самим признается и некоторое другое. Им не сотворенное, начало. Христианская мысль не мирится с таким учением. Она признает единое начало всего существующего, и это единое начало есть Бог. Никакого другого начала, существующего рядом с Богом и не от Него получившего свое существование, свою жизнь, христианская мысль не признает. Объясняя свой взгляд, Н. А. Бердяев говорит «Трудно примириться с тем, что Бог делается ответственным за зло. Все в руке Божией, всюду действует Бог, Бог пользуется злом для целей добра, никто и ничто не имеет свободы в отношении к Богу. Отсюда Кальвин сделал последовательный и радикальный вывод в учении о предопределении. Действует ли Бог и в зле и через зло? Если да, то ответственность за зло и страдание мира возлагается на Бога. Если нет, то существует свобода от Бога и по отношению к Богу, что ограничивает единовластительство Божие, делает Бога как бы бессильным (я понимаю всю ограниченность употребляемого тут языка) по отношению к свободе зла... Большая часть теодицей, от блаженного Августина до Лейбница, не только неудовлетворительна, но и прямо оскорбительна для Бога и для человека. Можно, конечно, стать на чисто агностическую точку зрения и признать, что тут мы имеем дело с предельной тайной, которую невозможно рационально постигнуть. Эта точка зрения лучше, чем рациональные теодицеи, но в бо-

гословии и метафизике она никогда не выдерживалась до конца и всегда в конце концов строились теории, оскорбительные для чуткой совести. Многие учители Церкви, как известно, учили, что зло есть небытие. *Но, додумав это до конца, приходится допустить, что источники зла лежат вне бытия, на которое распространяется всемогущество Божие, т. е. во внебытийственной и несотворенной свободе* (курсив мой). Это есть лишь философская интерпретация и философское выражение предельной тайны, связанной со свободой и злом».

Последние слова, по-видимому, показывают, что заключение о «внебытийственной, несотворенной свободе» нужно понимать только как одно из предположений, объясняющих источник зла. Для чего же понадобилось такое предположение? Для того чтобы ответственность за существующее в мире зло на падала на Творца мира, Бога. Н. А. Бердяев полагает, что если источником зла является злоупотребление сотворенными Богом существами дарованною им от Бога свободою, то ответственность за это зло неизбежно падает на того, кто даровал свободу созданным Им существам, т. е. на Бога. Чтобы избежать этого заключения, он и допускает существование некой не зависящей от Бога, внебытийственной, несотворенной свободы, которая, по его мнению, и является источником зла в сотворенном Богом мире. Мне не представляется справедливым мнение об ответственности Бога за злоупотребление дарованною свободою созданными Богом существами. Если бы свобода была им дарована *только* для совершения зла, тогда действительно ответственность за сделанное ими зло падала бы на Того, кто дал им эту свободу делать зло. Но ведь с таким же, даже с большим, основанием можно утверждать обратное, что свобода была дарована созданным Богом существам, для того чтобы они могли свободно и добровольно делать добро, и если они предпочли делать зло, то эта свобода выбора зависит уже не от Того, кто дал им свободу, а от их собственного усмотрения и решения. Они получили свободу для добра, а употребили ее для зла. Ответственность за этот выбор падает уже не на Бога, а на них, ибо они сделали этот выбор *свободно,* а не по принуждению Божию.

С другой стороны, предположение Н. А. Бердяева о «несотворенной свободе», хотя, по-видимому, и снимает с Бога ответственность за существующее в мире зло и переносит эту ответственность на «несотворенную» свободу, но и это *только* по-видимому.

Ведь творцом мира и виновником его бытия и по мнению Н. А. Бердяева является Бог. Создавая мир и живущие в нем

существа, Бог или не знал, или знал о том, что эти существа получат свою свободу из неких таинственных недр «внебытийственной свободы». Если Бог не знал этого, то этим ограничивается уже не одно только всемогущество, но и всеведение Божие. А если знал и сотворил мир и живущие в нем существа, то Он не освобождается от ответственности, если не за то, что одарил сотворенные Им существа свободою, то за то, что сотворил их, зная, что они получат откуда-то извне свободу для делания зла. Вина за существующее в мире зло все-таки остается на Боге, хотя и не Он является источником этого зла. Далее, если мы допустим вместе с Н. А. Бердяевым, что источником мирового зла является независимая от Бога, «внебытийственная, несотворенная свобода», то мы оказываемся перед ужасным фактом существования в мире непреодолимой для Бога и независимой от Него мрачной силы зла, имеющей постоянную возможность осквернять и даже разрушать дело Божие в мире, созидание добра, правды, святости. С христианской точки зрения совершенно недопустимо такое бессилие Божие перед силой зла. Бог есть абсолютное и всемогущее добро, и нет такой злой силы в мире, которая могла бы противодействовать Ему, и противопоставлять себя Ему, и быть Им непреодолимой.

Но почему же в таком случае Бог допускает существование зла в мире? Почему Он его терпит? Почему Он позволяет злу торжествовать? Потому что Бог, обладая всемогуществом и властью, которые не могут быть ограничены ничем,вне Бога существующим, добровольно ограничивает свое всемогущество и свою власть, допуская <присутствие> рядом с собою сотворенных Им существ, одаренных Им свободою.

Свобода, в которой заключается одна из основных черт образа Божия в созданных Богом разумных существах и их высшее благо, дана им была не для зла, но для свободного делания добра, и в этом заключается их высшее совершенство. Этой дарованной тварям свободы Бог не отнимает у них даже тогда, когда они обращают ее во зло и против Бога. Причина долготерпения Божия заключается в том, что «Бог хочет всем спастися и в разум истины прийти». И это подтверждается притчею о пшенице и плевелах.

Я изложил, как сумел, те недоумения и те мысли, какие вызвала во мне статья Н. А. Бердяева «О христианском пессимизме и оптимизме». Могу прибавить еще одно: я понимаю и принимаю тот трагизм жизни, о котором пишет Н. А. Бердяев, но вместе с тем я радуюсь тому, что в нашем мире есть место, где я встречаюсь с Богом, где я чувствую твердую почву под

собою. Это место есть Христова Церковь—«столп и утверждение истины». В ней я не отмежевываюсь от страданий мира и не замыкаюсь в круг благодушно спасающихся, но получаю помощь и силу для преодоления страданий и зла жизни или для терпеливого их переношения. Очень хорошо сказал Н. А. Бердяев: «Выход из зла в страданиях самого Бога, т. е. Христа, не в Боге Вседержителе, а в Боге Искупителе, Боге жертвенной любви. Я думаю, что в этом сущность христианства». Эту истину о Боге Искупителе, преодолевающем зло мира своей жертвенной любовью, исповедует и Церковь, которая, будучи Телом Христовым, участвует в этом жертвенном подвиге и обязывает к нему всех своих верных членов.

Но это последнее — уже область не теории, а практики христианства.

Протоиерей *Сергий Четвериков.*
18 V 1935, Париж.

Прот. С. ЧЕТВЕРИКОВ

Открытое письмо Н. А. Бердяеву

Глубокоуважаемый Николай Александрович!

В третий раз я берусь за перо, чтобы на этот раз высказаться по поводу Вашей последней статьи «Дух Великого инквизитора» в № 49 «Пути». Кому-нибудь со стороны может показаться даже смешным, что я считаю как бы своим долгом откликаться печатно на каждую Вашу статью.

Но сейчас я действительно не могу молчать. Если я промолчу, то, мне кажется, я своим молчанием солидаризуюсь с Вами в Вашем отзыве о русской иерархии, о Русской Церкви, о православии. А с этим не мирится моя совесть. Если с другими Вашими статьями я могу не соглашаться, то последняя Ваша статья меня глубоко оскорбила и возмутила не только своим тоном, отдельными выражениями, но, главным образом, Вашим отношением к Церкви. Я был бы очень рад увидеть, что я ошибаюсь, что я не понял Вас. Вот почему я и пишу Вам, в надежде что Вы сможете разубедить меня. Если я понял Вас неверно, простите меня, но я должен сказать Вам то, что я думаю и что тяготит мою душу.

Вся Ваша статья дышит *высокомерным пренебрежением* к Русской Церкви и ее иерархии, и в этом заключается ее глубоко обидный смысл. Если бы Вы сгоряча выбранили того или иного иерарха или то или иное явление в русской церковной жизни, это не было бы обидно — праведный гнев, как бы он ни был суров, всегда понятен и всегда простителен. Но в Вашей статье звучит не праведный гнев, а *презрение, осуждение всей* русской иерархии, *всей* Русской Церкви. Вы как бы отделяете себя от Русской Церкви и противопоставляете себя ей в своей праведности и высоте. И у меня невольно возникает вопрос — с Церковью ли Вы или против нее? Я был бы счастлив получить

от Вас на этот вопрос ясный и успокаивающий ответ. Говорят, что Вы в своей статье выступаете поборником правого дела. Но разве можно защищать правое дело, возводя на других неправду?

Я вспоминаю близкого Вам Ф. М. Достоевского. И он иногда очень резко говорил о Русской Церкви и об отдельных представителях ее клира. Но у него сквозь резкие слова всегда чувствовалась искренняя любовь к Церкви, *вера в нее*. Он видел в ней сердце, весну духовной жизни русского народа и признавал, что Церковь сохранила в русском народе чистый Лик Христов во всей его неповрежденности.

Такого отношения к Русской Церкви нет в Вашей статье.

Я, как и Вы, осуждаю указ м<итр>. Сергия, но по другим соображениям. Я не разделяю Вашего мнения, что *свобода* есть высшая ценность.

Высшею ценностью жизни является не свобода, а *истина*, ибо только истина обеспечивает полную свободу (Иоанн, VIII, 32). Кроме того, я не нахожу, что церковная иерархия совершает посягательство на свободу, когда указывает неправду того или другого богословского мнения и предостерегает паству от принятия этого мнения. Иерархия не только имеет право, но и обязана охранять чистоту церковного учения и бороться с его засорением неправильными мнениями.

В этом заключается одна из ее основных обязанностей, и эта обязанность неоднократно указана ей и самим Иисусом Христом и апостолами. И если бы иерархия перестала говорить, то оказалось бы, что в Церкви имеет право говорить каждый, только не иерархия.

Неправда м. Сергия не в том заключается, что он поднял голос в защиту истины, а в том, что он заговорил о предмете, с которым не ознакомился предварительно. Это первое. А вторая его неправда, как и неправда Карловацкого Собора[1], заключается в том, что они поторопились со своим заключением. Они произнесли судебный приговор, тогда как на самом деле необходимо было произвести предварительно всестороннее и благожелательное рассмотрение оспариваемого вопроса. Ведь и сам автор оспариваемых богословских мнений не упорствует в их непогрешимости и готов выслушать их критику. Какая же была необходимость ставить его в положение подсудимого и требовать от него осознания своей вины и покаяния?

Однако неправда отдельных иерархов и есть только их личная неправда, а не неправда всей Русской Церкви или всего православия. Между тем Вы ставите вопрос о «возможности

мысли в православии», Вы спрашиваете: «Есть ли православие религия свободы духа или инквизиционный застенок?» Вы обвиняете всю русскую иерархию в приписываемости себе «непогрешимости, превышающей папскую непогрешимость». Вы иронизируете, что «нужно быть лавочником или консисторским чиновником» (т. е. человеком невежественным или формалистом), для того чтобы усваивать «тайны православия», и забываете, что именно «лавочники» не раз спасали православие в тяжкие эпохи русской церковной истории. Вы называете православие русской иерархии «рабьей и темной религией» и противопоставляете ему русскую религиозную мысль конца XIX и начала XX века, без которой все русское церковное прошлое представляется Вам «пустыней»... Но так ли это? Никто, знающий, любящий и ценящий Русскую Церковь, не назовет «пустыней» то прошлое русского народа, где сияют труды и подвиги Киево-Печерских иноков, государственная деятельность таких князей, как св. Александр Невский, миссионерские труды Леонтия Ростовского, Стефана Пермского или Иннокентия, митрополита Московского, деятельность Западно-русских братств, подвиги Сергиев Радонежских[2], Серафимов Саровских, русское старчество XIX века и т. д. Правда, у нас не было *книжной* религиозной философии, но мы не были лишены *жизненной* религиозной философии, *жизненной* религиозной мудрости и своеобразной духовной православной культуры, светившей русскому народу из монастырских келий.

Бога, как Вы и сами утверждаете в книге «Я и мир объектов», можно познавать не только научно, объективно, внешним образом, путем рассудочных умозаключений, но и субъективно, внутренним непосредственным восприятием, чистым сердцем и подвигом веры. Этим именно последним путем преимущественно и познавался Бог в русском православии, хотя оно не чуждо было и внешнего богопознания. Весь этот многовековой период внутреннего познавания Бога и жизни в Боге для Вас как будто не существует, и подлинная религиозная жизнь начинается в России только с конца XIX века, с появления новой религиозной философии. Таксе Ваше утверждение равносильно отрицанию Русской Церкви. Вы упрекаете м. Сергия в том, что он односторонне понимает смысл Боговоплощения, рассматривая его исключительно как дело спасения, а не как продолжающееся миротворение. Христианская Церковь всегда признавала и признает, что Сын Божий сошел с неба на землю «нас ради человек и нашего ради спасения». Сам Иисус Христос говорил о Себе, что Он пришел «взыскать и спасти погиб-

ших». Эту истину исповедует каждый христианин, приступая к Св. Чаше: «Верую, Господи, и исповедую, яко Ты еси воистину Христос, Сын Бога живого, пришедший в мир грешныя спасти, от них же первый есмь аз». Эту радостную для грешника истину спасения Вы называете «утилитарным понимание христианства» и утверждаете, что «сведение всего христианского миросозерцания к сотериологии дает возможность укреплять организацию власти» (?). По Вашим словам, «за этим скрыты инстинкты господства и власти». Искажая смысл глубочайшего и трогательнейшего догмата Боговоплощения, Вы этим несомненно содействуете разложению правильного понимания христианства в русском обществе и в русской молодежи. Истину великой тайны нашего спасения через Боговоплощение Вы подменяете теорией миротворческого процесса.

Вы ставите в укор м. Сергию и упоминание о вечных адских муках, учение о которых будто бы «всегда было опорой власти, господства и религиозной тирании». Но ведь Вы сами знаете, что учение об адских муках не есть выдумка церковной иерархии, а совершенно ясные евангельские слова (Мф., XXV, 46).

Затем Вы переходите к «основному вопросу об ортодоксии и ереси» и говорите, что «эти понятия носят социологический характер. Ортодоксия есть религиозное сознание коллектива, и за ней скрыто властвование коллектива над своими членами. Это есть организованное господство рода над индивидуумом». Может быть, в известных случаях Вы и правы: ортодоксия и ересь получают классовый характер и выражают традиционное мнение господствующего большинства, с одной стороны, и самостоятельное, свободное суждение меньшинства, с другой стороны. «Еретиками» оказываются люди живые, не мирящиеся с общепринятой бездушной рутиной я подвергающиеся за это гонениям, И в этих случаях название «еретик» приобретает даже лестный характер, свидетельствуя об оригинальности, независимости и смелости человека, выступающего против установившейся традиции.

Однако этот смысл понятий ортодоксии и ереси не имеет никакого отношения к православию. В Православной Церкви под именем православия (которое в этом случае надо отличать от термина «ортодоксия») разумеется верность чистому, беспримерному учению Церкви; под именем же ереси разумеется отступление от чистоты церковного учения и его искажение. И то и другое, т. е. и православие и ересь, определяются в Церкви по признаку истины, а не по признаку большинства или меньшинства голосов, а также и не по классовому признаку.

Поэтому в истории Церкви бывали случаи, когда православие представлялось одним человеком (Василием Великим, Максимом Исповедником и др.)[3], а на стороне ереси были подавляющее большинство и сама императорская власть. И все-таки православие оставалось православием, т. е. истиной, а ересь оставалась ересью, т. е. ложью.

Я не мог не высказать Вам всех этих моих недоумений и вопросов, вызванных Вашей последней статьей, и я буду Вам очень благодарен, если Вы ответите мне на них так же охотно и обстоятельно, как Вы и раньше мне отвечали, и, главное, ответите на самый мучительный для меня вопрос — с Русской ли Вы Церковью или против нее?

Глубоко уважающий Вас
Протоиерей *Сергий Четвериков.*
2 III 1936

ПИСЬМО В. ЛОССКОГО Н. А. БЕРДЯЕВУ *

Глубокоуважаемый Николай Александрович, на Ваше письмо мне трудно отвечать, так как расхождение наше слишком глубокое. Однако я вполне понимаю Вашу установку, Вы же, считая себя защитником свободы мысли, наших высказываний не хотите ни понять, ни допустить как возможных. Отрицая начало власти, Вы властью редактора «Пути» отказываетесь поместить на его страницах разъяснение людей, мыслящих иначе, чем Вы. Признавая начало власти, мы не настаиваем. Однако не могу не ответить по пунктам на Ваши обвинения.

1. Если стать на Вашу точку зрения, то, конечно, выражение своего критического мнения лицу, облеченному властью, есть донос. Отсюда следует, что, отвечая на запрос Иерарха, мы должны были бы — чтобы не стать «доносчиками» — уклониться от всякого ответа, т. е. признать, что вопросами учения в Церкви могут заниматься все, кроме иерархов церкви.

2. Вы говорите, что «харизмы[1] власти вообще не существует». Не знаю, на чем Вы основываете это столь решительное утверждение. Апостол Павел, несомненно обладавший даром «различения духов», держится иного мнения. Перечисляя харизмы, он упоминает и «управления» (I Кор. 12, 28), обращаясь же к наделенным Дарами благодати в Церкви, назидает и «начальствующих», которые должны начальствовать «с усердием» (Рим. 12, 6—8). Я мог бы привести еще множество свидетельств, но боюсь, что Вы упрекнете меня в текстопоклонстве и слепом подчинении авторитету, хотя бы и Священного Писания.

---

* Письмо В. Лосского ко мне, которое печатает «Путь», есть уже ответ на мое частное письмо к нему, написанное по поводу моего отказа напечатать в «Пути» документ Фотиевского братства, еще раз осуждающий о. С. Булгакова.

Николай Бердяев.

Власть, как начало порядка, несомненно есть благо. Недаром и Устроитель мирового порядка называется Господом, откуда именуется всякое господство на небесах и на земле. Она становится насилием только вследствие человеческого несовершенства и греха, черты же «греха властвования» приобретает, только если низшее господствует над высшим, например когда государство подчиняет себе Церковь или иерархии Церкви, забывая о превосходстве своей духовной власти, обращаются к светским насильственным мерам господствования («дымное надмение светской власти», по канонам). Порядок в церковной жизни, осуществляемый носителями «харизмы власти», иерархией, распространяется на все свободные проявления Духа — даже на пророчествования (I Кор., 14), для которых апостол учреждает особые правила. И здесь нет «угашения Духа», поскольку сама власть в Церкви также является харизмой, от того же Духа Святого, которым, строясь из различных дарований и служений, «все здание, слагаясь стройно, возрастает в светлый храм в Господи» (Еф. 2, 21).

Вне этого богоустановленного порядка никогда не проявлялись действия Святого Духа — если не считать Его проявлениями беспорядочную духовную жизнь некоторых мистических сект, вроде средневековых «братьев свободного духа» или наших хлыстов[2].

3. Отрицать свободу человеческой мысли или утверждать, что она должна протекать «через административные указы», я думаю, не приходило в голову и Аракчееву; тем менее — сознательным членам Церкви. Но защита свободы мысли в Церкви не может принимать формы защиты свободы моей мысли от Истины, данной в полноте Церкви Духом Святым. Мое богословствование свободно, но чтобы вполне явилась в нем Истина, я должен свободно покориться Истине, свободно признать себя несвободным от греха, тварной ограниченности, самостной замкнутости, испорченности ума. Только перестраивая все свое существо, «совлекаясь себя», обновляя свой ум, мысля иными законами, ему не свойственными, постоянно превышая себя, можно достигнуть полноты богопостижения, к которой призваны все члены Церкви, ибо всем дан Дух Истины. Догматы Церкви имеют прежде всего апофатический характер, воспитывая ум к отрешению от его обычных законов мышления, свидетельствуя о его ограниченности и несовершенстве. Это не значит, что догматы являются откуда-то извне, как Deus ex machina; это значит, что Дух Святой не только усвояет Церкви Истину, но также и пути к ее совершенному, сознательному,

творческому постижению. Но диалектика этого постижения иная, чем во всяком другом творчестве. Начало ее — послушание, т. е. признание, что Истина не зависит от моих творческих усилий, я ничего от себя к ней прибавить не могу; путь — освобождение от своей ограниченности; достижение — тождество моего сознания и Истины, «ум Христов», т. е. совершенная свобода ума, творящего или налагающего догматы силою Святого Духа, которая становится нашей силой. Здесь отсутствует противоположность субъекта и объекта в постижении Истины: «Познайте Истину, и Истина сделает вас свободными». В этом сокровенный «Ватиканский догмат» православия. Я беру на себя смелость утверждать, что Ваша «профетическая философия» (не касаясь здесь ее содержания) может быть развиваема Вами именно потому, что Вы как сын Церкви внутренне ощущаете необходимость этой высочайшей свободы. Однако путь к этой свободе через свободное послушание Истине, через «совлечение своего», Вы отрицаете, а потому остаетесь субъектом перед лицом внешнего объекта (Истины) или же сам объект превращаете в продукт творчества субъекта. Отцы никогда не отстаивали *своего* творчества в Церкви, но с великим дерзновением защищали самоочевидную в Церкви Истину. Не держась «своего», они лично отказывались от своих ошибок, будучи максимально свободными, не защищали своей свободы. Защита своей свободы перед лицом высшей свободы в Церкви была бы защитой своей ограниченности, т. е. своего рабства. Самый вопрос о защите наших прав в Церкви — ложен, так как эти права неограниченны.

Противопоставлять себя — Церкви, свою мысль — Истине значит утверждать свое право на заблуждение. Церковь не отнимает и этого права: без *возможности* заблуждения не было бы *свободного* послушания Истине, пути к высшей свободе сынов Церкви. Но Она ограждает Истину, отделяя ее от лжи, осуждает учения, ограничивающие Истину, нарушающие ее апофатический характер, являющиеся в этом смысле «соблазном», т. е. препятствием к отрешенному постижению Истины членами Церкви. К защите Истины призваны все в Церкви, но Истина не внешний объект, сообразно которому каждый должен «урезывать» свою мысль, а лично данная каждому самоочевидность: не один общий, а множество раздельных языков пламени сошли в Пятидесятницу и почили на каждом. Потому каждый член Церкви может свидетельствовать об Истине, когда она искажается кем-либо из братьев. Потому же эта защита самоочевидной в Церкви Истины зависит не от количества

(«вси» или «многие»), от «соборности» в ложном демократическом понимании этого слова, но от свободного согласия *хотя бы некоторых,* где свидетельством непогрешимости является единый в них Дух Божий, Источник самоочевидности Истины, *и во всех*. Отсюда неизбежность постепенного торжества Истины над ложным учением во всей Церкви.

Защита Истины в Церкви принадлежит всем, но обязанность этой защиты лежит *прежде всего* на епископах, харизматических охранителях порядка церковной жизни. Харизма не всегда достаточно культивируется, а потому отдельный епископ может ошибаться и в суждениях и в действиях Однако его права (вернее, обязанности) судить о делах учения и принимать те или иные меры к ограждению паствы никто не может отрицать, хотя всякий (и прежде всего тот, кого коснулось осуждение) может спорить, доказывая несправедливость осуждения, обращаясь, если надо, к суду всей Церкви. «Репрессия» (если Вы хотите называть это репрессией) состоит в том, что человеку предлагается свободно решить, по совести убедиться, защищает ли он только *свою* мысль и *свой* опыт или же Истину, опыт Церкви. Те, кто хочет защищать свою мысль как только «свою» и не может от нее отказаться, справедливо несут отлучение. Церковь им не нужна, они предпочли Ей свое достояние (еретики). Те, кто имеет внутреннее самосвидетельство Истины и, возражая на осуждение, отстаивает свои высказывания как выражающие учение Церкви, борются за них, противостоя иерархам и соборам, в конце концов неизбежно побеждают (Св. Максим Исповедник, Св. Фотий, Св. Григорий Палама[3] и многие другие отцы). Те, кто, будучи обличаемы, не уверены в истинности своих высказываний по тем или иным пунктам — если они подлинно внутренне свободны, легко признают свои ошибки и от них отказываются (Св. Дмитрий Ростовский, по вопросу об эпиклесисе)[4].

Все сказанное столь нормально и очевидно, что становятся совершенно непонятными волнения и возмущения по поводу осуждения учения о. С. Булгакова м. Сергием Московским. Могу объяснить это только массовым помрачением церковного сознания, утратой внутренней свободы суждения, «мракобесием свободы».

4. Вы считаете, что Ваши взгляды могут быть признаны «еретическими» в большей степени, чем учение о. С. Булгакова, что Вы менее православны и церковны, чем он. В последнем Вы, может быть, правы. Но именно поэтому Церковь призывает к ответу о. С. Булгакова, ибо его богословие для Нее не

безразлично, и может пройти спокойно мимо Ваших, хотя бы и самых крайних высказываний, которые останутся для Нее не более чем частным мнением. «Кому много дано, с того много и спросится».

5. Вас удивило, что в своем письме я высказал сочувствие Вам. Напомню, что это сочувствие, и даже почитание, было отнесено мною лишь к некоторым, точно обозначенным мною сторонам Вашего творчества (обличение «церковной буржуазности», господства национализма в Церкви, отстаивание значения аристократического начала, понимание К. Леонтьева). Выражая сочувствие этим взглядам, я хотел яснее показать Вам, что мы (вопреки Вашему убеждению) не слепые «мракобесы», отвергающие огульно все, что высказывают инакомыслящие, но обладаем свободным и непредвзятым умом. Иной смысл в моем выражении сочувствия Вам трудно найти, хотя Вы, кажется, нашли возможным использовать эти слова, а также и основную интенцию моего письма к Вам в крайне неблагоприятном для меня смысле. Предвзятость не дает места не только христианскому, но просто справедливому отношению к ближнему, тем более к противнику. Кто же после этого «еретик против любви»?

6. Вы пишете, что о. С. Булгаков очень больной человек и что на него может очень плохо подействовать, «если будет продолжаться травля (?) против него». Как я узнал на днях, этот же аргумент был приведен кем-то м. Сергию. Он ответил на это, что тем более надо дать человеку возможность скорее отказаться от заблуждений. Конечно, такая точка зрения, естественная для христианина, глубоко чужда обывательски безбожным представлениям о любви.

Вот что могу сказать в заключение: если уж говорить о «травле», то травля ведется против нас, притом посредством самого уродливого вида «властвования», демагогии, инсинуации, клеветы и других орудий «общественного мнения». Пресса для нас закрыта. Мы не имеем возможности печатно высказать своих убеждений, а без этого условия всякая борьба против нас будет чистым насилием, позорным для тех, кто его употребляет. Если Вы отказываетесь напечатать наше «Разъяснение» в «Пути», чтобы тем не содействовать распространению осуждения о. С. Булгакова, то опубликуйте, по крайней мере, нашу переписку: Ваш ответ на «Разъяснение» и настоящее мое

письмо, в котором вопрос об о. С. Булгакове, по существу, не затрагивается. Этого требует не только христианская совесть, но просто джентльменское отношение к противнику.

Искренне уважающий Вас
Владимир Лосский, Б. Ф.
23 ноября 1935 г.

Лев ШЕСТОВ

Николай Бердяев *

Гнозис и экзистенциальная философия

Н. Бердяев является несомненно первым из русских мыслителей, умевших заставить себя слушать не только у себя на Родине, но и в Европе. Его сочинения переведены на многие языки и везде встречали к себе самое сочувственное, даже восторженное отношение. Не будет преувеличением, если мы поставим его имя наряду с именами наиболее сейчас известных и значительных философов — таких как Ясперс, Макс Шелер, Николай Гартман, Гейдеггер. И Вл. Соловьев переведен на многие языки (по-немецки вышло даже полное собрание его сочинений), но его гораздо меньше знают, чем Н. Бердяева, и он никогда не привлекал к себе интересов философствующих кругов. Можно сказать, что в лице Н. Бердяева русская философская мысль впервые предстала перед судом Европы ** или, пожалуй, даже всего мира. Но в нашей эмигрантской литературе о нем почти не говорят. За пятнадцать лет своего пребывания за границей он выпустил целый ряд крупных философских работ: «Философия свободного духа», «О назначении человека», «Я и мир объектов», «Дух и реальность», «Новое средневековье» — и напечатал в журнале «Путь», который он редактирует, много мелких и крупных статей по религиозным, философским и социальным вопросам — но о нем в русских журналах и газетах почти никто никогда не писал[1]. Почему? Трудно сказать, почему. Во всяком случае, не потому, что его не ценят и им не интересуются или интересуются мало. И темы его, и его

---

* Современные записки. 1938. № 63.

** Его книга «Философия свободного духа» удостоена премии Французской Академии.

подход к этим темам не могут не захватывать даже тех, кто стоит в стороне от философских и религиозных вопросов.

Последняя книга Н. Бердяева «Дух и реальность» есть до известной степени комментарий и итог всего того, о чем он писал раньше. Но, как всегда у него бывает, каждая новая книга привносит кое-что, чего в предыдущих книгах не было. Уже в предшествующей его книге «Я и мир объектов» чувствовалось что-то новое: прежде он говорил только о «гнозисе» — теперь он говорит и об экзистенциальной философии. Экзистенциальная философия — термин, привнесенный Киргегардом[2]. Но нужно сразу сказать, что Бердяев, хотя он и очень высоко ценит Киргегарда, его философией интересуется <так> мало, что он почти не говорит о ней. И даже иной раз говорит в резко отрицательном смысле. В «Назначении человека» мы читаем: «У такого пламенного и значительного мыслителя, как Киргегард, есть элемент нехристианского максимализма, максимализма безблагодатного, противоположного любви». Уже из этих слов ясно, что, усвоив себе киргегардовский термин, Бердяев менее всего расположен принять то, что Киргегард связывал с экзистенциальной философией*. Да вряд ли и могло быть иначе. Бердяев ведет свою философскую родословную от знаменитого немецкого мистика Якова Беме, и через Беме — от немецкого идеализма. В этом смысле последняя его книга еще более выразительна, чем прежние. Сейчас в немецкой философии ясно обозначилось стремление вернуться к Канту: сочинения Ясперса, Гартмана, Гейдегера об этом достаточно свидетельствуют. Сам Гуссерль[3], которому, казалось, судьба предназначила преодолеть кантовский субъективизм, положил начало этому движению. Последняя книга Бердяева, всегда проявлявшего склонность к кантовским идеям, не отстает в этом отношении от книг немецких философов. «Дух и реальность» в известном смысле пытается по-новому или на иной манер повторить «коперниканский подвиг» кенигсбергского философа[4]. Центром бытия должен быть не объект, а субъект. «Тайна реальности раскрывается не в сосредоточенности на объекте, предмете, а в

---

* Если мне память не изменяет, то в одной из своих статей или речей Бердяев говорит и о безблагодатности философии Ницше. В «Назначении человека» он употребляет выражение «непросветленный профетизм Ницше». Знаменательно, что Карл Ясперс, который еще больше, чем Бердяев, ценит дарование и Киргегарда и Ницше, с такой же энергией отмежевывается от их идей. Совпадение это или тут можно видеть влияние (Бердяев тщательно изучал Ясперса)? В обоих случаях сходство — равно знаменательно.

рефлексии, обращенной на акт, совершаемый субъектом». Эта мысль, которая всегда была близка Бердяеву, в последних двух книгах приводится с особенной настойчивостью. Он надеется, что ему удастся таким образом освободить познание от выросшего из аристотелевского учения принципа adaequatio rei et intellectus* и стряхнуть с себя все принуждения и скованности, тяготеющие над человеческим духом. Мы увидим, что это ему так же мало удается, как и вдохновляющему его Канту: принуждения и связанности прилаживаются к субъекту не хуже, чем они прилаживались к объекту.

И это несмотря на то, что в своей последней книге Бердяев с еще большей настойчивостью, чем прежде, проводит дорогую ему идею богочеловечества, в которой он всегда видел наиболее полное выражение христианства. В «Духе и реальности» чувствуется особенно сильно то «новое», о котором я говорил. До сих пор Бердяев называл христианство «теоцентрическим» или «христоцентрическим». Теперь он заговорил о пневмоцентричности христианства. Это, конечно, не значит, что Бердяев отказался от идеи богочеловечества. Но несомненно, это значит, что в двучленной формуле «богочеловек» ударение переносится на второй член. Правда, и это для Бердяева не совсем ново: как всегда, даже в своих ранних книгах, все свое внимание он сосредоточивал на человеке. Его философская эволюция заключается лишь в том, что в формуле «богочеловек» второй член все больше и резче подчеркивается и выдвигается, — конечно, при установленной им связи, выдвигается за счет первого члена. Так что, по мере того как растет и обогащается независимым содержанием человек, умаляется и беднеет Бог. До такой степени беднеет, что формула сама начинает терять устойчивость и грозит опрокинуться: богочеловечество готово превратиться в человекобожество. Думаю, что буду очень близок к истине, если скажу, что в философии немецкого идеализма эта возможность стала действительностью (кантовская «религия в пределах разума»). Конечно, Бердяев далек от этого. Но его увлечение Кантом, равно как и уверенность, что путь к истине идет через гнозис, заставляет его иной раз почти с завистью глядеть на «свободное» немецкое мышление. «Даже в Евангелии, — пишет он, — чистота откровения духа замутнена человеческой ограниченностью... Феноменология откровения должна привести к сознанию той истины, что духу, т. е. свободе, принадлежит абсолютный примат над всяким объективирован-

* Тождество предмета и разума (*лат.*). — *А. Е.*

ным бытием». Свобода — это тоже одна из основных идей Бердяева, которая во всех его произведениях развивается с огромной страстностью и неподдельной искренностью. Являясь в этом горячим последователем Якова Беме, он постоянно говорит о свободе, причем так же, как Яков Беме и воспитавшиеся на Беме творцы немецкой идеалистической философии, он считает свободу премирной, несотворенной. Собственно говоря, никакой феноменологии, в сущности, и делать тут нечего: за столетия до того, как Гуссерль ввел слово «феноменология», Беме уже достаточно говорил о свободе и о том, что свобода не сотворена Богом, а дана ему, как дана людям. Знаменитая статья Шеллинга о сущности человеческой свобода, целиком вышедшая из Беме, исходит из мысли, что der reale lebendige Begriff (der Freiheit), dass sie ein Vermögen des Guten und des Bösen ist*. Бердяев много раз утверждает, что эта статья есть лучшее из того, что философия дала на тему о свободе. Свобода премирна, не сотворена и свобода есть вместе с тем неограниченная возможность выбора между добром и злом[5]. Это, конечно, вряд ли может быть названо феноменологией откровения, если под откровением разуметь то, что мы находим в книгах Св. Писания. Там ничего не сказано ни о том, что свобода не сотворена, ни о том, что свобода есть способность выбирать между добром и злом. Но и Беме, и немецкие идеалисты, и Бердяев не считают себя связанными Писанием, точнее, далеки от мысли, что откровение можно искать и найти только в Писании. Есть и иной источник откровения — мы уже называли его: гнозис. В «Философии свободного духа» Бердяев самым решительным образом высказывается за то понимание свободы, которое привил немецкой философии Беме. Приведу его собственные слова, так как его понимание свободы определяет собой все его философское устремление, или, выражаясь старинным языком Белинского, в нем — его пафос. Перед лицом «гениальной диалектики» Ивана Карамазова Бердяев, не колеблясь, высказывает следующие размышления: «Человек эвклидова, вполне рационального ума не может понять, почему Бог не создал безгрешного, блаженного, неспособного ко злу и страданиям мира. Но добрый человеческий мир, мир эвклидова ума, отличался бы от злого Божьего мира тем, что в нем не было бы свободы, свобода не входила бы в его замысел, человек был бы добрым автоматом». И еще: «Проблема теодицеи разре-

* Реальное понятие (о свободе) состоит в том, что она есть возможность доброго и злого (*нем.*).

шима лишь свободой. Тайна зла есть тайна свободы... Свобода порождает зло, как и добро. Поэтому зло не отрицает существование смысла, а подтверждает его. Свобода не сотворена, потому она не есть природа, свобода предшествует миру, она вкоренена в изначальное бытие. Бог всесилен над бытием, но не над ничто, не над свободой. И потому существует зло». И наконец: «Бог всемогущ в отношении к бытию, но это неприменимо в отношении к небытию». Повторяю, все эти идеи принадлежат Беме, они же развиты в упомянутой статье Шеллинга, Бердяев сам усиленно это подчеркивает, постоянно ссылаясь на Беме и Шеллинга. В миросоздании есть и что-то и ничто. Ничто не абсолютное. Опять-таки, следуя Шеллингу, Бердяев отличает me on от ouk on[6]. Небытие есть me on, т. е. оно, хотя и есть ничто, но есть такое ничто, которому дана огромная власть над всем — и над Богом, и над людьми. Пред лицом ничто — оно же есть свобода — приходится ограничить даже всемогущество Божие. Бердяев со всем красноречием, на которое он способен, почта в пророческом вдохновении возвещает: «В основе творения должна лежать бездонная свобода, которая была уже до миротворения заключена в ничто, без нее творение не нужно Богу». Соответственно этому «зло оказывается двигателем и возбудителем мировой жизни. Без зла осталось бы на веки веков первобытное райское состояние первого Адама и не явился бы новый Адам, не была бы раскрыта высшая свобода и любовь. Добро, победившее зло, есть добро большее, чем то, которое существовало до появления зла». И «искупление не есть возвращение к райскому состоянию до грехопадения, искупление есть переход к высшему состоянию, к обнаружению высшей духовной природы человека». «Изначальное творение обоженного мира не знало бы свободы. Победа над грехом и злом есть обожение тварного мира».

Если вы спросите Бердяева, откуда ему все это известно, он спокойно сошлется вам на гнозис: все это ему известно из опыта, правда, не природного, а «духовного». И сошлется на свидетельства великих мистиков, преимущественно немецких, — того же Беме, Мейстера Экгегарда [Майстера Экхарта], Ангелуса Силезиуса, Таулера и др.[7] Но разве опыт дает «знание»? Сам Кант, который так многому научил Бердяева, открывает свою «Критику чистого разума» словами: «Всякое знание начинается с опыта, но из этого вовсе не следует, что оно все происходит из опыта». Больше того: в опыте как таковом знания еще нет. Всегда возможен новый опыт, который старый опыт совсем отменит или радикально изменит. Это также относится к эмпи-

рическому опыту, как и к тому, что Бердяев называет опытом духовным, в котором он видит прорыв из иных миров. Знание, всякое знание, всякий «гнозис», предполагает оформленный опыт — законченный, окончательный. Все приведенные сейчас Бердяевым суждения именно потому и вправе называться знанием, что им эта форма — форма всеобщности и необходимости — безусловна и присуща. «Добро, победившее зло, есть добро большее, чем то, которое существовало до появления зла». Отнимите у этого суждения его всеобщность и необходимость, отнимите у него принудительность, со всеобщностью и необходимостью связанные (все равно, пришла ли она от объекта или от субъекта), оно перестанет быть знанием. А между тем Бердяев во всех своих книгах страстно ополчается на принудительность и самым решительным образом отказывает ей в праве сопровождать и охранять истину. Бердяев прославляет свободу как высший дар — правда, не небес, свобода ведь не сотворена — но все же как дар и во всякого рода принуждении готов видеть и действительно видит посягательство на священные права человека.

Но как же быть, если отказать высказанным Бердяевым суждениям в принудительной силе? Он утверждает: «свобода не сотворена», «добро, победившее зло, есть большее добро, чем то, которое существовало до появления зла», что не может быть света без тьмы и т. д. Так полагал Беме, так полагали и другие немецкие мистики. Но ведь были люди, которые думали и говорили иначе. Бердяев сошлется на опыт, Бердяев сошлется на интуицию, но мы уже знаем, что опыт не обеспечивает истины, да, затем, если у разных людей их опыт свидетельствует о разном, то откуда знать, какой опыт открывает истину? То же и с интуицией. Кто только не ссылался на интуицию, кто не говорил даже об intuitus mysticus!* Очевидно, опыта и интуиции недостаточно. Когда Спинозу спросили, откуда он знает, что его философия истинна, он ответил: оттуда, откуда ты знаешь, что сумма углов в треугольнике равна двум прямым. Бердяев, конечно, не примет этого ответа Спинозы: в нем он усматривает рационализм**. Но тогда какой же ответ

---

* Мистическая интуиция (*лат.*).

** Бердяев говорит даже об «ограниченном рационализме» Спинозы, хотя мне кажется, что тут обмолвка. Очень уж слово «ограниченный» не пристало Спинозе, и не может быть, чтобы такой тонкий мыслитель, как Бердяев, этого не чувствовал. Тем более что центральная глава его книги «О назначении человека» («Смерть и бес-

он может дать? Или, говоря иначе, как быть с опытом уже не ограниченных рационалистов, а значительных, великих гениев, провидцев и мистиков — таких, какими, по словам самого Бердяева, являются Мейстер Экгегард, Таулер, Ангелус Силезиус, Яков Беме и другие. Вопрос первостепенной важности и требует того, чтобы на нем внимательно остановиться. Возьмем хотя бы Мейстера Экгегарда. Он заявляет: вам говорили, что выше всего любовь. А я вам говорю, что отрешение выше любви. Надо решить, надо выбрать — где истина? Там ли (т. е. у апостола Павла), где любовь ставится над всем и, стало быть, над отрешением, или там, где отрешение ставится над любовью? Или тот же Экгегард заявляет, что Бог оставался совершенно равнодушным, слушая доходившие до Него вопли распинаемого Сына. И находит, что «это хорошо: отрешение выше и любви, и милосердия, и сострадания». Выше не только для человека, но и для Бога. А Киргегард утверждает, что Бог безмерно страдал, слушая вопли своего Сына, и мучился совеем по-человечески, так же, как и сам Киргегард, когда ему пришлось порвать с невестой своей, только безмерно больше[8]. Или Ангелус Силезиус и Мейстер Экгегард говорят о том, что Deitas* над Богом или что Бог не мог бы и мгновения просуществовать без человека. Гегель ставит это в центр своей религиозной философии, немецкие богословы (например, знаменитый Рудольф Отто[9]) видят в этом глубочайшее постижение, сам Бердяев, приводя в оригинале обширные извлечения из их сочинений, трепещет от восторга, считая, что тут имеет место прорыв из иного мира, — но несомненно, что если бы Паскалю довелось прочесть приводимые Бердяевым выписки, он бы вспомнил слова псалмопевца: «И сказал безумец в сердце своем — нет Бога». «Опыт» — против «опыта». Которому отдать предпочтение? И кто тот, кому дано заведовать этими предпочтениями? Такого вопроса Бердяев не ставит, не может ставить:

смертие») несомненно навеяна размышлениями Спинозы на тему amor erga rem aeternam et infinitam и его же sentimus experimurque nos aeternos esse. «Вечная жизнь наступает уже во времени, она может раскрыться в каждом мгновении, в глубине мгновения, как вечное настоящее. Вечная жизнь не есть будущая жизнь, а жизнь настоящего, жизнь в глубине мгновения», — пишет Бердяев. Мысль вполне спинозовская. И вообще вся «парадоксальная этика» Бердяева, как и этика Канта, пропитана спинозовской идеей: beatitudo non est praemium virtutis, sed ipsa virtus (блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель).

* Божественность (*лат.*). — *А. Е.*

несотворенная свобода, открываемая феноменологией в первозданном бытии, не допускает на него ответа. А между тем фактически он без ответа обойтись не может. Он выбирает тот опыт, который почему-либо больше говорит ему лично (вернее, не он выбирает опыт, а опыт выбирает его),—и на этом строит свой гнозис. И чтобы положить конец докучным вопрошаниям, он ссылается на то, что излюбленный им опыт свидетельствует о прорыве из иных миров, в то время как всякий другой опыт относится к миру, как он выражается, природному. В этом, если хотите, притягательная сила писаний Бердяева. В противоположность Достоевскому, Киргегарду и Ницше (чтобы говорить лишь о современниках) он на вопросах не любит долго задерживаться и задерживать своих читателей — он всегда торопится к ответам, которые к нему как бы сами собой приходят. Он вскользь говорит о «гениальной диалектике Ивана Карамазова» (т. е. о замученных детях), но неисчерпаем, когда нужно говорить о способах преодоления трудностей и ужасов жизни. Он даже избегает слов «ужасы жизни» и никогда не вспоминает о безысходности. Оттого его писания носят в значительной степени дидактический, назидательный характер, и нужно сказать, что тут он, точно обретая свою родную стихию, доходит часто до великолепного пафоса. И чем вдохновеннее он говорит на такого рода темы, тем больше он убеждается в том, что в его словах скрыта единственная и последняя правда, что они несут весть о действительном прорыве из иных миров и что всякий, кто не расслышит в них высшую истину, тем обрекает себя на «вечную гибель». Правда, никто с такой энергией, как Бердяев, не восставал против усвоенной теологами идеи вечной гибели. Но, с другой стороны, как быть с людьми, которые останутся равнодушными к доходящим до нас из иных миров велениям? У Бердяева в «Назначении человека» (с. 297) мы читаем: «Нравственное сознание началось с Божьего вопроса: “Каин, где брат твой Авель?” Оно кончится другим Божьим вопросом: “Авель, где брат твой Каин?”» Мы знаем, что ответил Каин Богу. «Разве я сторож брату моему?» Но что может ответить Богу Авель, если даже предположить, что в противоположность брату своему он окажется сотканным из одних лишь добродетелей? Свобода ведь иррациональна. «Победа над темной свободой, — пишет тут же Бердяев, — невозможна для Бога, ибо эта свобода не Богом создана и коренится в небытии». Но как же можно требовать или ждать от человека, что он сделает то, чего и Бог сделать не может? И вообще возможна ли такая победа и в наших и в иных мирах? Может ли кто-ни-

будь сделать то, чего не может сделать Бог? Бердяев утверждает, что Богочеловек это может сделать. Откуда ему это известно? И почему, если Богу не дано преодолеть не им сотворенную свободу, то Богочеловеку (единосущному Богу) удастся преодолеть тоже не им сотворенную свободу? Какой «гнозис» здесь открывает нам истину? Если полагаться на «знание» с его «возможным» и «невозможным» — то придется сказать о Христе то же, что Бердяев сказал о Боге: «Не Он сотворил Свободу, не Ему ею владеть и править». Но такого испытания «гнозис» не выдерживает. Он присмирел и не решается уже вспомнить о несотворенной темной свободе, которую он называл вестью из иного, неприродного, духовного мира, прорвавшейся *к* нам, в мир природный.

II

Но это не значит, что гнозис отказался от своих притязаний. Все свои притязания он связывает не с Богом и не с Богочеловеком, а с человеком, принужденным и готовым считаться с «возможностями», установленными без него и не для него. Оттого у Бердяева этика так разрастается и, в конце концов, доминирует над всей его мыслью. Правда он говорит о «парадоксальной этике» (таков подзаголовок его книги «О назначении человека»)*. Но этика парадоксальная не перестает быть этикой, т. е. сохраняет и свою самозаконность и повелительность. Об этике Бердяева можно сказать то же, что Дейсен, желая сблизить индусскую мысль с европейской, сказал об этике Канта: в ней человек как Ding an sich** диктует свои законы человеку эмпирическому[10]. У меня нет места, чтоб распространяться здесь об «этическом идеализме» Фихте. Скажу лишь вкратце, что этика Фихте не только не преодолевает кантовского принципа «поступай так, чтоб в твоем поступке выразился и обязательный принцип поведения для всех», но предполагает его. Оттого и повелительная форма: «Ты должен быть самим собою!» Почему ты должен? От кого исходит распоряжение? Явно, что этика сохраняет за собой право решать, осуществил ли человек свой долг, был ли он «сами собой» в том смысле, в каком

---

* «Кант со своим учением об интеллигибельном характере и свободе, быть может, был ближе к истине, чем другие философы» («Дух и реальность», 102).

** вещь в себе (*нем.*). — *А. Е.*

это ей желательно, — и в первом случае хвалит, во втором — порицает его. Ганнибал[11] был, бесспорно, «самим собой», когда после неслыханной по жестокости и бесчеловечности осады Сагунта, после того как измученное население города сдалось на милость победителя, отдал во власть своих свирепых солдат и город, и жителей, хотя знал хорошо, что солдаты разрушат город и перебьют всех, до одного человека: мужчин, женщин, стариков, младенцев. И Тит, так же поступивший с Иерусалимом, был самим собой[12]. Оба дышали полной грудью — как истинные победители, глядя на неиствовавших солдат своих. Что же? Бедной этике пришлось им еще воздавать хвалы! Явно, что ни Шелер, ни Бердяев от нее этого не потребуют. В частности, сам Бердяев, несмотря на то что он неустанно твердит о свободе и возмущается от всей души всякого рода «принуждениями», не может, как без воздуха, жить без слов «ты должен». Он говорит «Творческое напряжение есть нравственный императив, и притом во всех сферах жизни». Или еще: «Человек всегда должен поступать индивидуально и индивидуально разрешать нравственную задачу». Ссылаясь на М. Шелера и книгу Гурвича о Фихте[13], он заявляет: «Быть до конца личностью и личности не изменять... есть нравственный абсолютный императив». Бердяев даже считает нужным регулировать и в мелочах повседневную человеческую жизнь: «Когда вы испытываете наслаждение от удовлетворения половой страсти и от еды, вы должны чувствовать в нем отраву... но когда вы испытываете наслаждение, вдыхая горный или морской воздух или аромат лесов, — тут нет похоти». То же говорит он и по поводу духовных вожделений, обличая корыстолюбие, честолюбие и т. п. Правда, Бердяев сравнительно снисходителен: Бернард Клервосский или Катерина Сиенская склонны были подозревать и аромат полей. Но не в этом дело. Сейчас нас занимает преимущественно, и даже исключительно, строго принудительный характер даже парадоксальной этики. «Ты должен» сохраняет у Бердяева ту же независимость и власть, какие ему были присущи с древнейших времен у всех народов и которые были выдвинуты с такой решительностью Кантом в его «Критике практического разума». Конечно, это плохо ладится с общими задачами Бердяева: он хотел бы, чтобы его этика была христианской и принципиально отличалась бы от этики языческой. Такое принципиальное различие он пытается найти в том, что все дохристианские и внехристианские учения не допускают и не приемлют идеи «личности». Но тут ему приходится «стилизовать», так как такое суждение не соответствует исторической дей-

ствительности. И греческая философия, и индусская мудрость всегда выдвигали на первый план идею личности, и с не меньшей настойчивостью, чем это делает Бердяев. Недаром сам Бердяев в стоицизме видит предварение христианства*. И ведь действительно, книги стоиков были любимым чтением ранних христиан. Сенекой зачитывались все, а «De consolatione philosophiae»** Боэция (хотя Боэций сам был христианином, но он о христианстве молчит) была настольной книгой монахов даже и в средние века[14]. С еще большим правом можно сказать, что у Платона и Сократа идея личности всегда выдвигалась на первый план. Их этика предполагала как свое естественное условие идею личности. Сократ, наследовавший искусство своей матери, повивальной бабки, помогал человеку, в котором рождалась личность. В своей речи в платоновском «Симпозионе» Алкивиад говорит, что Сократ научил его «стыдиться», то есть различать свою эмпирическую индивидуальность и индивидуальность высшую, то именно, что Шелер и Бердяев, Беме и Шеллинг называют личностью. Повторяю, во все времена этика ставила себе задачей высвобождение личности из индивидуума. И тут индусская философия нисколько не отстает от европейской. Tat twam asi, как и aham braman asmi (это, т. е. брамин, есть ты, и я есмь брамин) не только не покушаются на идею личности, но весь смысл этих знаменитых изречений именно в том, чтобы оправдать, возвысить и осмыслить личность. Индусы борются лишь против того, что они называют ahamkara (в переводе на русский язык — ячество, эгоизм, эготизм), но ведь Бердяев и сам призывает против ячества все громы***. Я ду-

---

* «Дух и реальность», с. 97.

** «Утешение философией». — *А. Е.*

*** Очень поучительна в этом отношении книга упомянутого мною выше Рудольфа Отто «Западная и восточная мистика». Отто сравнивает мистику Экгегарда с мистикой Шанкары, самого замечательного из индусских мудрецов (VIII век), и пытается установить, с одной стороны, сходство, с другой — различие между ними. Первое ему блестяще удается: сходство поистине поразительное. Но сколько он ни хлопочет, чтобы показать различие, у него ничего не получается, кроме голого утверждения, что мистика Экгегарда определилась «палестинско-библейской почвой, на которой она была воздвигнута». Палестина и Библия чувствуются у Экгегарда только в его стиле (действительно, чудесном и сохранившем колорит, даже аромат Палестины и Библии). Идеи же свои (хотя бы те, о которых я вкратце говорил выше: о Deitas и пр.) он черпает там же, где и Шанкара: в области, куда раздававшиеся в Палестине и запечатленные в Библии голоса никогда не доходили и дойти не могут.

маю, что Бердяев это и без меня знает. Если же он все-таки с такой настойчивостью во всех своих книгах присваивает право исключительной собственности на идею личности христианству, то, по-видимому, лишь потому, что открытая ему гнозисом истина о бессилии Бога справиться с тем, что не Богом создано, повелительно требует от него ждать не от Бога, а от человека преодоления царствующего в мире зла. Что сделает человек, то будет сделано: Бог может только благословить человека на подвиг (как и мораль), но уничтожить зло должен сам человек.

Соответственно этому основной задачей философии (христианской, по Бердяеву) в первую очередь является теодицея. Надо показать, что Бог не виноват во зле и не хотел его, что зло вошло в мир помимо Бога и уйдет из мира без его помощи: Бог ждет от человека (опять-таки как и мораль) решающего слова, действия, ответа. Чем больше мысль о бессилии Бога преодолеть зло овладевает Бердяевым, тем сильней растет и повышается его предостерегающий голос. И тут с особенной ясностью обнаруживается, какие перспективы раскрывает гнозис ищущему и страждущему человечеству. Гнозис порождает теодицею: знающий человек убеждается, что самое главное, самое важное в жизни — это «оправдать Бога». А так как всякое «оправдание Бога» неизбежно связано с признанием, что зло вошло в мир помимо Его воли, то все теодицеи, как бы мало они одна на другую ни походили, принуждены исходить из мысли, что возможности Бога ограничены, и Лейбниц, называвший наш мир лучшим из возможных миров, в этой формулировке дал наиболее полное выражение тому, что есть самая сущность теодицеи. Так что, несмотря на ядовитые насмешки Вольтера, приходится вместе с Шеллингом признать, что в теодицее своей Лейбниц сделал все, что только мог сделать человек, взявший на себя такую рискованную задачу. Теодицея Якова Беме и следующего ему во всем Бердяева исходит, как мы видели, из «знания» о бессилии Бога и соответственно этому сводится к подбору соображений, показывающих, что мир, даже и при бессильном Боге, все-таки хорош. Того больше: мир в значительной степени именно потому хорош, что Бог не всесилен и что игрою случая в мире оказалось Ничто, свобода, не Богом созданная, но все же являющаяся источником и необходимым условием всего хорошего, о чем может мечтать человек. Правда, свобода делает возможным зло. Но гнозис стоит на своем: эта возможность есть вовсе не нечто отрицательное, а нечто положительное. Бердяев приходит почти в ужас при мысли,

что человек был бы выброшен в мир, в котором не было бы несотворенной свободы, дающей ему возможность делать зло: он был бы «автоматом добра». Он тоже твердо «знает», что павший человек, т. е. человек, познавший и добро и зло, выше невинного человека, ибо ему больше открылось. Даже перед тем, что Бердяев окрещивает философским термином «диалектика Ивана Карамазова», т. е. перед рассказом Достоевского об истязаемых детях, гнозис не колеблется: да, все это, бесспорно, — зло, но Бог тут ничего поделать не может. Приходится отдавать на пытки детей, чтобы не отнять у взрослых возможности выбора между добром и злом и не лишить их премирной свободы. Бердяев слышит Шеллинга*: «Истинная свобода гармонирует со святой необходимостью, так как дух и сердце, связанные только своим законом, добровольно утверждают то, что необходимо»,—но он не слышит вопроса Достоевского: зачем познавать это чертово добро и зло, если это так дорого стоит? Не потому не слышит, что он равнодушный или черствый человек. Наоборот: все писания его свидетельствуют, что он на редкость отзывчив. Но затравленный на глазах у матери генеральскими собаками мальчик — «факт», беспомощно взывающая «Боженька, Боженька» девочка есть тоже «факт». Боженька не может выручить девочку, как Он не может оторвать от мальчика генеральских собак. Это «святая необходимость»: нельзя покуситься на «свободу выбора между добром и злом», величайший дар судьбы человеку. Оттого рассказы Карамазова обозначаются короткими успокаивающими словами «гениальная диалектика» и не только не выдвигаются, как у Достоевского, на видное место, но как бы затушевываются. Если бы Бердяев, вместо того чтобы славословить «несотворенную свободу», задержался бы на ужасах, о которых повествует нам устами Карамазова Достоевский, — все радикально изменилось бы. Он проклял бы эту свободу, как прокляли ее Карамазов и Достоевский, проклял бы и самое «познание добра и зла», которое с этой свободой связано и в котором умозрительная философия видит источник высших, духовных ценностей. По меньшей мере, ему, по крайней мере, сообщилось бы подозрение Достоевского о том, что «познание добра и зла» отнюдь не свидетельствует о совершенстве и возвышении человека, что в нем нужно видеть падение, и падение роковое, — то, что выразил Достоевский (очевидно, под действием рассказа книги Бытия о грехопадении) в словах «познавать чертово добро и зло». Но,

* «О сущности человеческой свободы».

повторяю, Бердяев этого не делает, не может сделать: гнозис крепко держит его в своих цепких руках и не выпускает. С «фактами» нельзя спорить, с ними ничего не поделаешь: мальчика растерзали генеральские псы, девочку замучили изуверы родители. И Бог их не защитил: явно, что не мог. И если мы хотим «оправдать Бога» — у нас есть лишь один выход: все свои умственные и нравственные силы сосредоточить на том, чтобы доказать невозможность вмешательства для Бога и сверх того, чтобы убедить и себя и других, что эта невозможность хороша. Чтобы генерал был свободен, необходимо («святая необходимость» Шеллинга), чтобы мальчик, отданный им на растерзание псам, был беззащитен. Мы видим, что теодицея Бердяева и тех, у кого он учился, идет тем же путем, каким шла мудрость у всех людей во все времена. Стоик Клеант выразил его в словах, приобретших широкую известность благодаря Сенеке и Цицерону: fata volentem dueunt, nolentem trahunt*. Мудрость никогда не шла за пределы такой свободы, которая выражается в радостной готовности покориться неизбежному, ибо мудрость всегда опирается на гнозис, и там, где гнозис открывал «необходимость», мудрость безропотно воздвигала свое «ты должен» и в этом видела сущность свободы. Свобода в философии и античной, и средневековой, и новейшей не есть свобода распоряжаться действительностью, а лишь свобода так или иначе расценивать ее: кто покоряется необходимости, того судьба ведет, кто не покоряется, кто принимает необходимость невольно, того она тащит насильно. На этом зиждется автономная мораль.

Все размышления Бердяева о «смысле страданий» не выходят и не могут выйти за пределы той свободы, которую знали и проповедовали уже древние мудрецы. И в этой свободе он видит «просветленность», которую принесло людям библейское откровение. Но повторяю и настаиваю: ни в Библии, ни в откровении эта «просветленность» не имела никакой нужды. Мудрость всех народов и во все времена ее знала — и не только у греков, но и у индусов (даже в буддизме) только и идет речь, что о такой просветленности. Если же Бердяев очень упорно отвергает, что мудрость собственными средствами добывала просветленность, как он отвергает, что у греков и индусов была уже полностью выработана идея личности, то это, по-видимому, объясняется тем, что он хотел бы иметь в активе своей философии не только то, что принесло Св. Писание. Бердяев —

* Судьба согласных ведет, несогласных тащит (*лат.*).

философ культуры, и его горячая приверженность к культурным достижениям повелительно требует от него приобретения исключительной собственности на все ее завоевания.

Мы видели, как уклонился он от «гениальной диалектики» Карамазова. Он не решился explicite говорить о том, что так волновало Достоевского. Другой случай: его толкование книги Иова. Совсем как Кант (в его замечательной статье «Отчего до сих пор не удавались все теодицеи?»), он в книге Иова видит только спор между многострадальным старцем и его друзьями. Друзья утверждают, что Иов виноват и заслужил те беды, которые на него свалились, — Иов протестует и говорит о своей невинности. Кончается же все вмешательством Бога, который берет в этом споре сторону Иова и осуждает его друзей: но ведь этот спор только эпизод, внесенный в книгу Иова. Смысл же всего повествования в том, что Иов вопреки законам мудрости не хочет и не может примириться с ужасами своего нового существования и не столько спорит с друзьями, сколько взывает к Творцу. Сначала он еще держится и заявляет при первых известиях о постигших его ударах — совсем как подобает мудрому человеку — «Бог дал, Бог взял». Выражаясь языком стоиков или Бердяева, он просветленно принимает горе. Но потом — и тут, собственно, начинается «книга Иова» — он домогается возврата потерянного и в домогательствах своих проявляет крайнюю, неслыханную безудержность. Друзья говорят про него: «Он льет хулу как воду». И ведь говорят правду! Если к кому-либо можно по праву применить выражение Бердяева «безблагодатный максимализм» — то это именно к Иову. Иов не приемлет назидания, он не слышит голоса «мудрости»: он добивается возвращения отнятого у него — богатства, здоровья, детей. И так как этого его друзья дать не могут, а предлагают ему взамен то, что люди могут предложить в таких случаях — стоические размышления на тему fata volentem dueunt, nolentem trahunt (Иов и без них это знал — его же слова: «Бог дал, Бог взял»), и притом требуют, чтобы Иов такой «свободой» удовлетворился, то тут возникает между ними спор. «Скучные вы утешители»,— возмущается Иов, друзья же его корят тем, что он не хочет и не умеет, как подобает мудрецу, просветленно нести страдания, осмысливать их. И они, конечно, правы по-своему. Может быть, они кое в чем и преувеличили: пожалуй, лучше было бы не говорить Иову о его «вине», но очень редко человеческие утешения держатся в должных границах. Вспомним, что писал Вл. Соловьев о Пушкине и Лермонтове: оба были виноваты и заслужили свою участь[15]. Но

скажу еще раз: в книге Иова друзья и их речи только эпизоды. Существенны в ней — речи, с которыми Иов обращается к Богу. И еще более существенно — ответ Бога. Бог признал правоту Иова — и не на словах, а тем, что вернул ему все утраченное. Об этом Бердяев молчит, как молчит и Кант в упомянутой выше статье: роль Бога сводится исключительно к оправданию Иова перед моралью. Почему Бердяев и Кант молчат о том, что Бог вернул Иову все им утраченное? Почему они ограничивают роль Бога чисто моральным воздействием? Двух ответов быть не может: гнозис вошел в свои права, оба они твердо знают, что Бог может обелить Иова перед моралью, но он бессилен защитить его от бед. Соответственно этому они убеждены, что, урезав (исправив) библейское повествование, они его истолковали в духе и истине и что вообще только такое понимание Писания, при котором не предполагается ничего, оскорбляющего наше познание, есть понимание в духе и истине. В своей религиозной философии Гегель это сформулировал в следующих словах: «Чудо есть насилие над естественной связью явлений и потому есть насилие над духом».

III

Мы подошли к самому главному, а вместе с тем и к самому загадочному и трудному моменту того, что Киргегард называет экзистенциальной философией. Киргегард берет исходным пунктом своих размышлений ту же книгу Иова. Но в противоположность Канту и Бердяеву «требования» многострадального старца не только не представляются ему предосудительным максимализмом — в его смелости и безудержье он усматривает единственно правильное отношение человека к Богу. Не меньше, конечно, чем Бердяев и Кант, он знает, как мало ладит развязка книги Иова с вросшими в нас представлениями о «возможном» и «невозможном». Знает также, что она заслуживает морального осуждения как «насилие над духом». Но это не только не смущает его, но вдохновляет на новую, правда, отчаянную и неслыханную по напряжению борьбу. «Гнозис», все довлеющее себе, «эмансипировавшееся» от Бога познание, уже не представляется ему, как Бердяеву, прорывом из иных миров: гнозис он, следуя Писанию, связывает с падением человека и говорит об «отстранении этического». «Все, что не от веры, — есть грех»,— неустанно повторяет он слова

апостола и толкует их в том смысле, что противоположное понятие греху есть свобода. Но не та несотворенная свобода, о которой мы столько наслышались от Беме, Шеллинга и Бердяева, свобода, гармонирующая со святой необходимостью, свобода выбирать между добром и злом. Такое понимание свободы, по мнению Киргегарда, решительно противоречит Писанию. Свобода есть возможность. И вера есть безумная борьба о невозможном — то именно, что предпринял Иов и о чем умалчивают Бердяев и Кант. Вера начинается тогда, когда, по всем очевидностям, всякие возможности кончены, когда и опыт и разумение наше без колебаний свидетельствуют, что для человека нет и быть не может никаких надежд. Греческая философия, пишет Киргегард, начиналась с «удивления», экзистенциальная — начинается с отчаяния. Вера есть источник экзистенциальной философии, и именно постольку, поскольку она дерзает восставать против знания, ставить самое знание под вопрос. Экзистенциальная философия *есть* философия de profundis*. Она *не вопрошает, не допрашивает, а взывает, обогащая мышление совсем чуждым и непостижимым для философии умозрительной измерением. Она ждет ответа не от нашего разумения, не от видения — а от Бога.* От Бога, для которого нет ничего невозможного, который держит в своих руках все истины, который властен и над настоящим, и над прошлым, и над будущим. «Друг Киргегарда» (Киргегард почти всегда говорит от третьего лица) бежит от Гегеля к частному мыслителю Иову, в кратких замечаниях которого он находит больше, чем в системах немецкого идеализма, чем в «греческом Симпозионе». Быть может, самое раздражающее и самое вызывающее, а вместе с тем наиболее влекущее и пленительное из того, что писал Киргегард, мы находим в его размышлениях о книге Иова. Когда его друг, отвернувшись от Гегеля, идет к Иову, он идет к нему не за нравственными утешениями, не за теодицеей. Все нравственные утешения он испытал и отверг. Теодицея же, т. е. оправдание Бога перед разумом, представляется Киргегарду самой неудачной, самой несчастной, самой роковой идеей из всего, что придумывала когда-либо человеческая мудрость. Он ищет «повторения», т. е. того же, чего добивался Иов и что, по суждению Киргегарда, в философии будущего заменит греческое воспоминание (анамнезис). Он просит Иова — и надеется, что Иов не отвергает его просьбу, — принять его под свое покровительство. Он хоть не имел так много, как Иов, и

* из глубины (*лат.*). — *А. Е.*

потерял только свою возлюбленную, но это было все, чем он жил: как у сказочного бедного юноши, влюбленного в царскую дочь, его любовь была содержанием всей его жизни. Все знают, что бедному юноше никогда не видать царской дочери. И Киргегард это знает и говорит об этом так же решительно, как и все. Но все знают тоже, что и раздавленному судьбой Иову нечего надеяться на «повторение». Пока знание, пока опыт и разумение сохраняют свои державные права — говорить о повторении не приходится. Пока <еще> знание сохраняет свои права! Пока <еще> мы ищем истины у опыта и нашего разумения! Но что нас побуждает обращаться к знанию? Что привязало нас так к опыту и разумению? Киргегард ставит тот же вопрос, который в свое время поставит и Достоевский: я не могу прошибить головой каменную стену, но значит ли это, что стена есть навеки непреодолимое препятствие? Опыт и разумение отвечают на этот вопрос утвердительно — но кто дал опыту и разумению право окончательного решения? Кто внушил нам уверенность, что наше знание, даже знание фактов, есть нечто окончательное и бесповоротное? Греческий симпозион? Немецкая мистика? Гегелевская философия? И Киргегард с безумной смелостью возвещает: через разум Иов все потерял, через разум бедный юноша лишился царской дочери, сам он—Регины Ольсен. Но не разуму дано вершить человеческие судьбы. Через Абсурд Иову все вернулось, через Абсурд бедный юноша получит царскую дочь, Серен Киргегард — свою невесту.

И вот в этом пункте экзистенциальная философия становится для Бердяева совершенно невыносимой. Правда, он оставляет в покое Иова, требующего себе от Бога (и получающего — по Библии, конечно) обратно и свои богатства, и свое здоровье, и своих детей. Но с тем большей силой обрушивается он на бедного юношу, добивающегося царской дочери, и на самого Киргегарда, не могущего забыть Регину Ольсен. И, надо сказать, рассуждения его безупречны: «Может быть, — говорит он, — Бог предпочитает, чтоб Киргегард лишился невесты, а бедный юноша лишился царевны... Я даже позволяю себе думать, что, может быть, это было бы не так уже плохо. Регина Ольсен, вероятно, была бы самой обыкновенной мещанкой, и при счастливой жизни Киргегард бы писал банальные богословские книги, но мы не имели бы его гениальных произведений». Конечно, можно было и следовало бы то же и про Иова сказать: если бы не было его несчастья, не было бы несравненной книги Иова. Но ведь Киргегард это так же хорошо «знает», как и все

мы*. Знает, что Регина Ольсен, если на нее смотреть глазами «всех», — самое ординарное существо. Если смотреть глазами всех! Но сколько пламенных страниц написал Бердяев против всех и всемства, как возмущался он вслед за Ницше притязаниями «многих, слишком многих» раздавить и уничтожить индивидуальные оценки! А теперь, когда представился случай конкретно взять сторону «отдельного человека», Бердяев самым решительным образом переходит на сторону его извечного врага. Киргегард не написал бы своих гениальных книг. Правильно, конечно: и мудрость и обыкновенный здравый смысл стоят на этом. Пушкин выразил это в известных стихах: «Постигнет ли певца изгнанье, заточенье — тем лучше: наберет он новых дум и чувств и нам их передаст». Но ведь Гоголь сжег второй том «Мертвых душ», Толстой отверг свою «Войну и мир», и даже сам Шекспир относился с «суверенным пренебрежением» к своим тоже «гениальным» произведениям. И если бы Бердяев говорил о здравом смысле или о человеческой мудрости! Но он говорит от имени своего Бога, представляет свои суждения как прорыв из области духа. Тут можно было ждать, что он восстанет против «всемства» и обрадуется случаю встать на сторону «аристократической» (одна из любимых квалификаций Бердяева — приближающая его к Ницше), одинокой личности. И, надо думать, он так бы и сделал. Но, несмотря на то что он перенес центр познания с объекта на субъект, «гнозис» сохранил все свои принудительности: стоит на пути и не пускает. Бог бессилен, ничего поделать не может с властным Ничто. «Киргегард, — пишет Бердяев, — умер, не получив Регины Ольсен, Ницше умер, не излечившись от ужасной болезни, Сократ отравлен, и дальше ничего». Все, конечно, правильно, все безупречно, все убедительно. Но, опять-таки, разве Киргегард не «знает» все это так же хорошо, как мы все? И если все же он утверждает, что бедный юноша получил царскую дочь, что Иову были возвращены его дети и т. д., то не потому, что он не знает того, что мы все знаем, а потому что de profundis он чувствует, что наше знание, что знание вообще не может быть источником последней, окончательной истины. Эк-

---

* Надо сказать, что вообще все представляемые Бердяевым Киргегарду возражения — безупречны. Единственный упрек, который ему можно сделать: он как бы забывает, что сам Киргегард в своих писаниях развивает с огромной силой («с надрывами» — как Достоевский) все эти возражения. Поневоле мне все время приходится напоминать об этом.

зистенциальная философия опирается на Абсурд и не только не скрывает, но при всяком случае подчеркивает это. Бедный юноша верит, что под сенью Абсурда — невозможное, абсолютно и навсегда, по нашему убеждению, невозможное становится возможным. Вера есть свобода. Не та несотворенная свобода, которая радостно гармонирует со «святой необходимостью», свобода, выбирающая между добром и злом, свобода, самая идея которой уже предполагает вторжение зла в жизнь, которая для Киргегарда знаменует собой предельную связанность, берущую свое начало от плодов запретного дерева,—а та сотворенная свобода, которая рождает библейское «добро зело» и великое обетование «не будет для вас ничего невозможного». Еще раз скажу (сколько ни повторять—все мало): все соображения, которые приводятся мудростью и здравым смыслом, о том что такой свободы нет, что такая свобода относится к области чистой фантастики и грубых предрассудков (кантовские Schwarmerei und Aberglauben *), Киргегарду превосходно известны. Бердяев противопоставляет бедному юноше Киргегарда другого юношу, который мечтает о «познании тайн бытия или научных открытиях тайн природы», и иронически замечает, что «Бог не может удовлетворить желаний этого юноши». Но разве к Богу идут за познанием? И разве познание когда-либо приобщало человека к «тайне»? Киргегардовский юноша (точнее, сам Киргегард) со всем пылом, на какой способен человек, искал этих знаний и открытий и побывал везде, где только можно было хоть что-нибудь узнать: слушал речи греков на их симпозионах, ходил к мистикам, изучал новейшую философию, вплоть до Гегеля и Шеллинга — и от них побежал к невежественному полудикарю (по Библии — праведнику) Иову — за тем, что ему нужно было больше всего на свете, но чего, согласно «знанию» прославленных учителей, нигде не бывает и быть не может, — за «повторением»: оно же и есть исполнение обетования «не будет для вас ничего невозможного». Несомненно опять — Киргегард лучше кого бы то ни было знал, что он предпринимает, когда под прикрытием Абсурда он решился променять симпозион и Гегеля — на Иова. Иов как философ, Иов как мыслитель (и именно библейский Иов, не приукрашенный просвещенной критикой) — что может быть бессмысленнее, нелепее этого? Если бы Канту довелось прочесть «Повторение» Киргегарда, он, наверное, краснел бы за него и, вероятно, написал бы вариации на тему «о грезах духовидца»

---

* фантазерство и суеверие (*нем.*).

или о том, «как нужно ориентироваться в мышлении»: ведь Сократа отравили, бедный юноша либо удовольствовался вдовой пивовара, либо остался на всю жизнь холостяком, Регина Ольсен досталась Шлегелю — все это вечные истины, над которыми сам Бог уже не имеет власти. Все это «самоочевидно». Но разве на этих самоочевидностях есть хоть малейший след прорыва из других миров? Разве превращение «фактов» в вечные истины не является только делом кантовских «синтетических суждений a priori»? Но экзистенциальная философия есть не разыскивание, а преодоление «самоочевидностей». Отсюда и «максимализм» Киргегарда, который Бердяев со спокойной уверенностью квалифицирует как «безблагодатный». Но не говорит ли нам этот именно «максимализм» о «прорыве»? Преодоление, точнее, отчаянная, безумная борьба Киргегарда с самоочевидностями связана, как я уже сказал, с прорвавшейся до него благой вестью о божественном «добро зело» и о том, что «не будет для нас ничего невозможного». Но разум этой вести не приемлет — она воспринимается и становится истиной лишь под сенью Абсурда — того, точнее, что Киргегард называет верой.

На этой почве и возникло то страшное столкновение с епископом Мюнстером, которым ознаменовались последние месяцы жизни Киргегарда. Мюнстер был главой датской церкви. Все население Дании чтило его как глубоко религиозного, благочестивого, беззаветно преданного своему делу пастыря — почти святого. Он же был и духовником отца Киргегарда и умел вносить мир в его беспокойную и истерзанную душу. Для тех, кто не знает, сообщу, что когда отцу Киргегарда было 8 лет, он в припадке отчаяния проклял Бога и до самой смерти своей не мог снять с себя страшного бремени сознания, что он навеки погубил свою душу. Сам Киргегард, которого Мюнстер на руках носил и который не пропускал ни одной проповеди его, знал превосходно, что в лице Мюнстера Дания имела образцового духовного вождя. И вот, когда после смерти Мюнстера проф. Мартензен, зять его, убежденный гегелианец и сам будущий глава датской церкви, назвал его в надгробной речи «свидетелем истины», Киргегарда вдруг прорвало — и он с безудержием, даже и у него проявлявшимся с такой силой, заявил протест против слов Мартензена[16]. Забыл все — и то, что Мюнстер сделал для духовного развития родной страны, и то, как он умел поддержать и укрепить душу его отца (пред которым он благоговел), и что он для него самого сделал. «Свидетелем истины» не дано быть тому, кто свидетельствует только о воз-

можном. Свидетелю истины открывается, и он открывает другим, что Иову вернули убитых детей, что Сократа не отравили, что бедный юноша овладел царской дочерью, что Регина Ольсен досталась Киргегарду. «Для Бога нет ничего невозможного» — это самая заветная, самая глубокая, единственная, я готов сказать, мысль Киргегарда, а вместе с тем она есть то, что коренным образом отличает экзистенциальную философию от умозрительной и порождает грозное и непримиримое киргегардовское «entweder — oder» *. В другой форме Киргегард выразил это в словах «отстранение этического». Если этическое есть высшее — Авраам, отец веры, погиб, писал он. Это, конечно, не значит, что он восхвалял «безнравственность». Но самая благородная мораль, если она становится «высшим», превращается в «чертово добро и зло».

Странно, что Бердяев, который в своей книге «О назначении человека» так приближается к ницшевскому Заратустре и к его размышлениям о добрых и злых (даже по форме вторая часть этой книги, называющаяся «Этика по ту сторону добра и зла», напоминает Ницше), ни разу не спрашивает себя, что побудило Ницше, по природе своей кроткого и мягкого человека, так неистово славословить жестокость. Любовь, милосердие, сострадание — темы, которым во всех писаниях Бердяева посвящено столько вдохновенных страниц, — как все это ни хорошо и ни важно, не только не разрешает мучительных проблем жизни — оно их ставит с новой силой. И тут Киргегард снова сближается с Достоевским, который в последние годы жизни писал в своем «Дневнике писателя»: «Я утверждаю, что любовь к человечеству при сознании, что помочь ему невозможно, превращается в ненависть». Достоевский оказался провидцем: на наших глазах Ницше, убедившись, что человечество со всеми ужасами, на которое оно обречено в своем существовании, предоставлено самому себе и своим ничтожным силам и принуждено искать спасения в морали (он говорил: «Бог умер», «мы убили Бога»), провозгласил высшим принципом жестокость. Сам Киргегард даже превосходит Ницше, когда он в своих назидательных речах с таким упоением, почти со сладострастием, на тысячи ладов развивает идею о безграничной свирепости христианства. Правда, все это у Киргегарда «непрямые высказывания» — но сущность дела от этого не меняется. Любовь, жалость, милосердие нужно проповедовать черствым, замкнувшимся в своих мелких и ничтожных интересах

* или — или; одно из двух (*нем.*). — *А. Е.*

людям. И это очень важное, очень значительное дело, которому недаром Бердяев отдает свои лучшие силы и дарование. Но для тех, кто «разомкнулся», для кого ближний не объект и не субъект, и даже не «личность», а такое же живое существо, как и он сам,—любовь и милосердие приносят не разрешающие ответы, а тревожные и мучительные, неизбывные вопросы. В этом и смысл размышлений, вкладываемых Достоевским в уста Ивана Карамазова о слезинках ребенка и о последней гармонии *.

Соответственно этому возвещенное пророками и осуществленное Христом дело искупления понимается разно, смотря по тому, с кем приходится говорить об этом. Бердяев выдвигает на первый план великую нравственную красоту жертвенного подвига Христа. И он, конечно, по-своему прав: этот момент нельзя и не нужно затушевывать. В нашей юдоли плача сознание, что Бог разделил с нами наши скорби и страдания, приносит великое облегчение и утешение: все, что Бердяевым написано на эту тему, — превосходно и оставляет неизгладимое впечатление. Вряд ли только он прав, полагая, что все его размышления на эту тему являются соблазном для иудеев и кажутся безумием для эллинов. Так действительно было когда-то, но давно, очень давно. В наше время дело обстоит иначе; недаром сам Бердяев столько говорит о раскрытии христианства в истории. Сейчас «страдающий Бог» всем «понятен», кажется всем «естественным» и никто не видит в этом безумия, никто этим не соблазняется. Историки говорят даже о религии страдающего Бога вообще и в христианстве видят одну из многих религий этого рода. А для философов страдающий Бог открывает возможность bona fide ** называть себя христианами: в этом выражается, говоря словами Гегеля, единство человеческой и божественной природы. Человек осужден на страдания, Бог осужден на страдания — тут нет нарушения естественного порядка вещей, нет чуда, нет «насилия над духом». Иначе говоря — мы освобождаемся от идеи богочеловечества и приходим к человекобожеству, в котором наш разум и наша мораль узнают дела собственных рук, никаких откровений не предполагающие. Но есть еще один момент, который Бердяев почти обходит: Бог взял на себя грехи мира. Лютер говорит:

---

* В этом смысл знаменитого письма «недоучившегося студента» Белинского, в котором он, наперекор Гегелю, дерзает требовать отчета о всех жертвах инквизиции, случайностей и т. д.

** вполне искренне (*лат.*). — *А. Е.*

«Бог позвал своего сына и сказал ему: не Петр отрекся, не Давид прелюбодействовал, не разбойник на кресте убивал, не Адам сорвал яблоко с запретного дерева — все это сделал ты». И вот этот момент, составляющий сущность пророчеств Исайи и Даниила и определяющий собой содержание великого, неслыханного по своей огромности дела Искупителя, определяет собой направление экзистенциальной философии. Если Петр не отрекался, Давид не прелюбодействовал, Адам не вкусил от запретного плода — то все, что рассказывал им Киргегард о бедном юноше, об Иове, о своих правах на Регину Ольсен, из области вечно невозможного переходит в область действительного по преимуществу. Конечно, для нашего разумения все это верх бессмыслицы и безнравственности, как и верх бессмыслицы и безнравственности раскрывающаяся в таких возможностях вера. Все, что в нас есть и здравого смысла и разума — малого, большого и огромного, все моральное чувство наше встает на дыбы в ответ на притязание такой веры. Киргегард превосходно понимает это — оттого он столько говорит об Абсурде и об отстранении этического. Оттого он и решился пред лицом всей Дании (теперь уже всего мира) протестовать, когда Мартензен — от всей, нужно сказать, души и со всей искренностью — провозгласил Мюнстера свидетелем истины. Свидетелем истины будет тот, по слову которого станут сдвигаться горы и для которого не будет ничего невозможного. Но, возмущается Бердяев, в таком случае в мире никогда не было веры: ведь никто не сдвигал гор, даже среди святых не было людей, которые бы не считались с невозможным. Опять безупречное возражение, как безупречны все возражения Бердяева. Но ведь Киргегард совсем безупречностями и возражениями не озабочен: он умышленно их не слышит и не хочет слышать*. Он слышит другое: слышит голос, возвещающий ему, что когда он уверует, для него не будет ничего невозможного, что Петр окажется оставшимся верным *Учителю,* Давид окажется автором псалмов, но не прелюбодеем, Сократ не отравленным и Иов получившим обратно все у него отнятое. Правда, Киргегард призна-

---

* Здесь снова открывается поразительное сходство между Киргегардом и Достоевским. Достоевский на «доводы», которые ему представляют, отвечает — показывая кукиш и высовывая язык. И считает это «возражением». Правда, мы это находим в «Записках из подполья», с которыми, как известно, никто никогда не считался. Но все же Достоевский — хотя тоже в непрямой форме — сказал все, что ему нужно было сказать.

ется, что он не мог сделать движения веры. Но разве это хоть сколько-нибудь ослабляет значение того, что до него донеслось из Писания? Не наоборот ли? И вообще, разве какие угодно соображения могут ослабить значение того, что он услышал? Наступил момент, когда кончились все соображения: «чтобы обрести Бога, нужно потерять разум». И не тот «дискурсивный разум», который более или менее охотно уступают философы, но все разумы, всех качеств и званий, великие и малые, которые до сих пор являлись и продолжают являться единственным источником истины для человека — от них нужно отречься, освободиться: подлинным источником истины является вера, вера, которая не то что не дает, но преодолевает самое несомненное знание («факты» и «непосредственные данные») и, преодолевая его, обнаруживает его ненужность и ничтожность. Мы слышали, что свобода была до Бога, что Бог над свободой не властен — бессилен пред Ничто; мы слышали, что тьма является условием света, что свобода есть свобода выбора между добром и злом, что человек, который бы не выбирал между добром и злом, был бы автоматом добра, что тот, кто, познавши и добро и зло, вернулся бы к добру, имеет бесконечное преимущество перед невинным человеком, этой разницы не познавшим, — и все это слышали от проникновенных, глубоких, мудрых людей — как истины, открываемые нам высшим разумом, как истины, прорвавшиеся из иных миров. Но это не истины из иных миров — а кантовские синтетические суждения a priori, являющиеся необходимым условием разумного мышления. Несотворенная свобода — есть фикция, уверенность, что познавший разницу между добром и злом имеет «преимущества», имеет больше «опыта», чем человек райского неведения, и т. д. — все это навязчивые идеи, связанные с плодами запретного дерева. Свободы, как и Ничто, властно решающего наши судьбы, — нет и никогда не было, а был создан свободный человек Творцом, и его свобода в том именно и заключалась, что он не имел нужды ни в знании, ни в различении между добром и злом. Райское неведение отнюдь не беднее, чем ведение падшего человека. Оно качественно иное и бесконечно богаче и содержательнее всех наших знаний: кое-кто (например, Достоевский в «Сне смешного человека») умел эту тайну подглядеть и даже рассказать о ней. Начало всякого знания — страх Когда человек, прежде чем обратиться к Богу, начинает допрашивать: а какой это Бог и соответствует ли Он тем высоким представлениям о верховном существе, которые я себе составил,—он повторяет вновь преступление Адама, хотя

он и воображает, что таким образом осуществляет свою свободу. Он проверяет Бога тем «знанием», которое ему принесли плоды с запретного дерева, не подозревая даже, что его страх, что все его опасения знаменуют собой потерю свободы: свободный человек не боится, ничего не боится, свободный человек не спрашивает, не оглядывается — оттого его отношение к Богу выражается не в знании, а в вере. Вера и есть та свобода, которую Творец вдохнул в человека вместе с жизнью. И экзистенциальная философия — в противоположность умозрительной — уже не ищет знания и не видит в знании последний и единственный путь к истине: для нее само знание превращается в проблему, становится проблематическим. И в тот момент, когда оно становится проблематическим, оно теряет свою власть над человеком: в силу Абсурда бедный юноша добился руки царевны, Иову были возвращены его дети, Регина Ольсен досталась Киргегарду. Для Бога нет ничего невозможного: и истины, и действительность в Его руках. Судьбы человеческие решаются на весах Иова, а не на весах умозрения.

IV

Я сказал, что в своей последней книге Бердяев в идее «богочеловечества» усиленнее, чем в предыдущих, подчеркивает момент человечности и что это есть «новое» в его эволюции. Но загадочным образом в такой же, если не большей, степени он выдвигает в этой книге экзистенциальную философию, несмотря на все свои выпады против Киргегарда и Ницше, которым он настойчиво противопоставляет немецких мистиков, — для них же всякая похвала ему кажется недостаточной. «Вечной правдой звучит голос пророка: не носите больше даров, тщетных мне. Научитесь делать добро, ищите правду, защищайте сироту, вступайтесь за вдову. И так же звучит голос самого Христа». Или: «Евангелие погружено в иудаистическую человеческую атмосферу... Иисус Христос совсем не уходит от мира множественного, Он не отрешается от грешного мира... Он жил среди людей, среди мытарей и грешников, посещал пиры» и т. д. Бердяев мог бы припомнить и то, как Иисус лечил больных, кормил голодных, возвращал зрение слепым, воскрешал мертвых и т. д. Казалось бы, <что> та глубокая человечность, которой одушевлены писания Бердяева, должна была направить внимание Бердяева на эту сторону деятельности Христа и что, ссылаясь, как Киргегард, на слова Иисуса «блажен, кто не

соблазнится обо мне», он попытается в экзистенциальной философии хоть до некоторой степени осуществить идею «для Бога нет ничего невозможного». Но на это Бердяев решиться не может. Традиционная философия (или, как говорят, philosophia perennis) внушила ему уверенность, что для Бога есть тоже невозможное — и много невозможного. Оттого он заботливо избегает очной ставки между гнозисом и экзистенциальной философией. Но там, где против его воли они случайно сталкиваются, победителем выходит гнозис. И соблазн гнозиса так велик, что Бердяев даже торжествует по поводу его победы, я почти готов сказать, благословляет его на победу. Напомню еще раз уже приведенные выше слова Бердяева, так как под ними скрывается камень преткновения, на который неизбежно наталкивается всякий гнозис. «На что можно надеяться? На то, что Бог есть неограниченная возможность? Но ведь Киргегард умер, не получив Регины Ольсен, Ницше умер, не излечившись от ужасной болезни, Сократ отравлен, и больше ничего». Что может быть убедительней этих слов? И кто решится спорить с разумом, свидетельствующим об этих истинах? Разве не ясно — даже и для слепого, — что все обстоит так, как рассказывает Бердяев? Но прежде всего — уместно ли тут торжествовать, уместно ли благословлять разум, свидетельствующий о таких истинах, что они вечны и неизменны? С еще большей настойчивостью возникнет этот вопрос, если раскрыть содержание того, что Бердяев назвал «гениальной диалектикой Ивана Карамазова». На глазах у матери затравили собаками мальчика, изуверы родители замучили несчастную девочку и т. д. Что тут можно поделать? Имеет сам Бог возможность что-либо тут изменить? Или Он тут бессилен, ибо это область, где царит Ничто? Бердяев, который свои вопрошания обращает к разуму, вернее, принужден обращать к разуму, покорно и безвольно принимает доходящий до него от разума ответ: никто-ни люди, ни Бог — тут ничего поделать не может. Тут все кончено навсегда: Сократа отравили, мальчика загрызли собаки и т. д. *Хотел ли этого Бердяев* — Бердяев, один из самых человечных философов, не только русских, но и европейских, законный духовный наследник той великой традиции, которую привил русской мысли величайший из русских людей — Пушкин? Не хотел, конечно, не хочет, но с его волей никто не считается. Где же тогда свобода, которую он так самозабвенно прославлял? Иначе говоря, не есть ли «несотворенная свобода», которая принуждена, говоря словами Шеллинга, гармонировать с необходимостью да еще благословлять ее, назы-

вать ее святой,—есть ли такая свобода еще свободная свобода, и не прав ли был Лютер, назвавши ее свободой порабощенной? Свобода порабощенная, парализованная гнозисом. При этом вопросе со всей жуткой наглядностью выясняются смысл киргегардовских «entweder — oder» и вечная, непримиримая противоположность между умозрительной и экзистенциальной философией. Киргегард ставит тот же вопрос, но он его обращает не к разуму, а к Творцу,— и не спрашивает, а взывает. Сколько бы разум ни убеждал его, что все кончено, что Сократа отравили, что мальчика собаки разорвали в клочья, и сколько бы разум ни настаивал на том, что от его истин нет спасения, что от них некуда уйти, — Киргегард продолжает твердить свое: для Бога нет невозможного. Даже истины, самим Богом возвещенные, не становятся окончательными, от Бога не зависящими, самостоятельными. Ego sum Dominus et non mutor * — вовсе не значит, как полагают теологи, что раз Бог что-либо постановил, Он уже этим самым связал и людей и себя. Наоборот, неизменность Бога значит, что все, даже истины, им сотворенные, остается в его власти и повинуется Ему. Скажут, что это — произвол: самое страшное, что можно придумать. И точно, для нас — это произвол, и для нас произвол безумно страшен. Но «по ту сторону добра и зла», для существ, иначе говоря, не вкусивших от плодов познания, для существ, приобщенных к первозданному «добро зело», — произвол совпадает со свободой. Он не страшен, он благостен, как дико это ни звучит для нас: он не гармонирует с необходимостями, не признает за ними святости — он сам свят. Оттого-то, по Киргегарду, свобода — не есть способность выбирать между добром и злом, как принято обычно думать, а свобода — есть возможность. Сократа отравили, у Иова перебили детей, Авраам заклал своего сына и т. д.: все это, убеждает нас разум, — последние, окончательные, вечные истины, которые, хоть и возникли во времени, не прейдут никогда и никогда, никакими веяниями из иных миров не будут выметены из бытия. Но есть ли разум хозяин над истинами и бытием? Не правы ли апостолы и пророки: мудрость человеческая есть безумие перед Господом? Пока мы вверяемся разуму — возможности ограничены и «опыт» гордо наряжается в ризы вечности. Но точно ли разум всемогущ? Вправе ли он раздавать титулы на вечность? С дерзновением, почти неслыханным в истории новейшей мысли, Киргегард провозглашает разум— захватчик и самозванец. Ис-

* Аз есмь Господь и неизменен.

тину надо искать не у разума, а у Абсурда. В силу Абсурда бедный юноша получает царскую дочь, Авраам—закланного Исаака. Киргегард отлично знает, что для всех его слова — безумие. Но ведь пророки и апостолы нас приготовили к безумию.

Я сказал, что дерзновение Киргегарда почти неслыханно в истории новейшей мысли. «Почти», ибо наряду с ним в XIX веке жил еще один человек, чуявший и бесконечно любивший «безумие» Писаний. Для Достоевского, мы помним, «стены», т. е. обнажаемые разумом «невозможности», не есть возражение. И опять же не потому, что он не знает, как «мы все» расцениваем власть стены. Знает превосходно — не хуже составителей обширных трактатов по гносеологии. «Пред стеной непосредственные люди и деятели, — пишет он, — искренне пасуют... Стена имеет для них что-то успокоительное, нравственно разрешающее и окончательное, пожалуй, даже что-то мистическое». Мне уже приходилось не раз это говорить: автору «Критики чистого разума» не приходило на ум критиковать разум. Даже немецкие мистики, которым в своих книгах Бердяев посвящает столько пламенных страниц, находили в стене что-то успокоительное, нравственно разрешающее и окончательное. Разве они не превращали свои истины: что Deitas на столько же тысяч верст возвышается над Богом, как небо над землей, что Бог бессилен перед Ничто, которое вовсе и не есть Ничто, а есть мрачная, бездушная сила, дающая злу на земле торжествовать над добром, убивающая праведников, ни в чем не повинных детей,—разве они не превращали эти истины в «святую необходимость» и не находили в них нечто «мистическое» par excellence*. Люди хотят успокоения во что бы то ни стало и мистику находят там, где им грезится успокоение.

Но как случилось, что проникновенная человечность Бердяева согласилась купить успокоение — хотя бы и мистическое — ценой тех ужасов, которые рисует у Достоевского Иван Карамазов? Не явно ли, что свобода его порабощена «гнозисом», что она, выражаясь словами Киргегарда, в обмороке. Свободно Бердяев ни за что в мире — я в этом ни на минуту не сомневаюсь — не признал бы суждений разума о данных опыта за окончательную истину. Свободно никто бы из нас не отдал Сократа во власть Анита и Мелита[17], беззащитного мальчика — генералу, изуверам родителям — несчастную девочку. Если же Бердяев соглашается на это, то лишь потому, что ему, как и нам всем, какая-то чуждая и враждебная сила внушила неискоренимое

---

* по преимуществу (*лат.*). — *А. Е.*

убеждение, что с приговорами разума не дано бороться ни человеку, ни Творцу. И до того заворожила его, что в попытках Киргегарда, Ницше, Достоевского и им подобных стряхнуть с себя власть разума и его нудящих истин он видит «безблагодатный максимализм», «непросветленный профетизм» и т. п. Его пугают «корчи и судороги» тех действительно сверхчеловеческих напряжений воли, которые чувствуются в писаниях Киргегарда (хотя при случае это не мешает ему говорить о квиетизме экзистенциальной философии). Допустимо даже, что в споре Киргегарда с профессором Мартензеном о Мюнстере Бердяев взял бы сторону Мартензена, и именно потому, что Мюнстер в своей деятельности никогда к невозможному не стремился. И совершенно бесспорно, что Мартензен, если бы ему довелось прочесть Бердяева, радостно бы приветствовал его слова о безблагодатном максимализме Киргегарда и нашел бы вполне соответствующими собственным его суждениям.

Для Бердяева экзистенциальная философия в стиле Киргегарда вовсе и не есть библейская философия: ее библейские мысли, как он выражается, «коротки». Длинными же библейскими мыслями он считает мысли традиционной философии и мистиков. И именно потому, что у философов и мистиков он не находит стремления к невозможному. Даже их прорывы из иного мира не оскорбляют и не задевают разума: quam aram parabit sibi qui majestatem rationis laedit? * Они все же не взывают — а спрашивают, т. е. не делают даже попытки ввести в мышление новое измерение: а это есть conditio sine qua non ** экзистенциальной философии. Собственно говоря, если бы Бердяев хотел быть строго последовательным, ему бы пришлось обвинить в безблагодатном максимализме пророков и апостолов, возвестивших, что человеческая мудрость (гнозис) есть безумие пред Господом. Но он никогда и нигде не говорит ничего подобного. Наоборот, он и сам не раз восхищается смелостью такого рода свидетельств об истине. В чем же тут дело? Отчего же он так ополчается против Ницше и Киргегарда и пропускает мимо ушей критику чистого разума Достоевского? Думаю, что потому, что — как видно из вышесказанного — Бердяев есть прежде всего учитель и философ культуры. Его задача — поднять уровень человеческого сознания и направить интересы людей к хотя высоким, но все же осуществимым идеалам: в этом он видит назначение человека, в этом он видит и свое соб-

---

* Какой алтарь уготовит себе тот, кто оскорбляет величие разума?

** Непременное условие (*лат.*). — *А. Е.*

ственное назначение писателя и проповедника. И он, конечно, бесспорно прав по-своему. В наше смутное и мрачное время предостерегающий и поучающий голос Бердяева, его благородная борьба с мракобесием, обскурантизмом, с попытками угашения духа имеет огромное значение: его слушают и ему любовно покоряются тысячи. Но все же это вряд ли оправдывает его стремление «примирить» экзистенциальную философию с умозрительной, богочеловечество с человекобожеством, как это делали Лейбниц*, Кант, Шеллинг и Гегель. И кто знает, может быть, в глубине души он чувствует, что выдвинутые Киргегардом и Достоевским вопросы все же говорят о «едином на потребу» и что «короткая» мысль о том, что для Бога все возможно и что об истине нужно не спрашивать разум, а взывать к Творцу («праведник жив будет верой», по словам пророка), больше приближает нас к Писанию, чем длинные мысли о Deitas, о несотворенной свободе, о необходимости зла и т. п., развиваемые немецкими мистиками и философами. И что, может быть, наступит день, когда «человечность» Бердяева откроет ему истинный смысл той безумной борьбы о невозможном и той свободы — не как способности выбирать между добром и злом, а как наличия неограниченных возможностей, — о котором, следуя Писанию, свидетельствует нам в своих книгах и дневниках Киргегард.

Что и говорить: «верить против разума есть мученичество»! Киргегард это понимал не хуже других. Знал он также, что, по учению схоластиков и по общему мнению, vituperabile est credere contra rationem**. Но всем существом он чувствовал потрясающую дилемму: чтобы обрести Бога, нужно преодолеть разум и отстранить этическое. Пока разум господствует над бытием — Иову не вернутся его дети, если «этическое» есть высшее — Авраам погиб, если умозрительная философия, поставившая над библейским Богом свою Deitas, права, придется вслед за Гегелем признать, что все действительное разумно и ужасы существования неизбежны.

Чтобы подкрепить свою парадоксальную этику, Бердяев ссылается на Моисея и его законы — и опять представляется,

---

* Лейбницевское утверждение, что вечные истины вошли в разумение Бога, не испрашивая Его соизволения, есть предвосхищение шеллинговского утверждения, что свобода гармонирует со святой необходимостью: докритическая философия так же примиряла веру с разумом, как и послекритическая.

** осудительно верить против разума (*лат.*).

что его устами говорит сама истина. Но Лютер тоже помнил Моисея. Это, однако, не помешало ему сказать: «Пока Моисей стоял на горе, лицом к лицу перед Богом, законов не было, когда он спустился к людям, он стал править при посредстве законов». Недаром и у апостола мы читаем: «Закон пришел после, дабы умножились преступления». Пред лицом Творца нет законов, нет «ты должен», нет принуждений, все цепи с человека падают — преступления перестают существовать. Пред лицом Творца в человеке оживает подлинная, сотворенная Богом свобода, свобода, которая есть ничем не ограниченная, беспредельная возможность—как свобода самого Творца. Тогда, и только тогда, когда человек обретает подлинную свободу, все опасения и страхи, и специально те страхи пред Ничто, о которых мы столько наслышались от философов и мистиков, обнаруживаются (в этом одно из поразительнейших «откровений», воспринятых из Писания экзистенциальной философией) как результат гнозиса, знаний и, стало быть, как то страшное падение, о котором рассказано в первых главах Книги Бытия. Но Бердяев думает иначе. Он готов бороться и фактически борется постоянно с «законничеством», но и парадоксальная, да и обычная этика равно боятся отречься от идеи долженствования. Он неустанно повторяет, что первая заповедь—человек должен любить Бога, но ни разу не вспоминает мест Евангелия (Марк, XI, 28, 29), где на вопрос, какая первая из всех заповедей, Иисус отвечает: «Первая из всех заповедей: слушай, Израиль! Господь Бог наш есть Бог единый». Из иных миров прорываются и доходят до человека повеления, а не благие вести: того требует гнозис.

Конечно, все это представляется обычному разумению до такой степени бессмысленным, невероятным и нелепым, что «учить» этому, строить на этом культуру кажется столь же безнадежным, как рассчитывать на возможность распространения Писания, не приспособленного к тому уровню развития, на котором находится современное человечество. Как можно требовать от просвещенных (и даже непросвещенных) людей, чтобы они серьезно слушали рассказы о том, что Иову вернули его убитых детей, Аврааму — закланного Исаака, что бедный юноша получил царскую дочь и т. п.? Хотя я уже не раз говорил это, но в заключение считаю нужным еще раз повторить: Киргегарду все это так же хорошо известно, как Гегелю и участникам греческого симпозиона. В плоскости обычного мышления все это — невозможно, в плоскости обычного мышления разум, или здравый смысл, расплющивает, вдавливает в свои измере-

ния откровенную истину. Оттого Киргегард и обращается, точнее, рвется к «частному мыслителю» — Иову. Там, где для разума с его измерениями все кончается, там начинается великая и последняя борьба за возможность. От криков и воплей Иова, как от иерихонских труб, валятся крепостные стены: открывается новое, небывалое измерение мышлений. Это измерение мышления — оно же определяет собой разницу между умозрительной и экзистенциальной философией — мы напрасно станем искать у греков или великих представителей немецкого идеализма. Сколько бы они ни говорили о свободе, как бы они ни превозносили разум — истина остается для них истиной принудительной: Бог не властен над Ничто. Если хочешь свободы, нужно удовлетвориться стоическим fata volentem dueunt, nolentem trahunt: человек должен ценить только то, что в его власти («возможное»), и быть равнодушным ко всему, что не в его власти («невозможное»). Знание о том, что возможно и невозможно, дает нам разум.

Но сотворенная Богом свобода, не терпящая и не выносящая принуждения, имеет совсем иной источник, с нашими знаниями не сливающийся. Она пренебрегает знаниями, она ищет не только то, что в нашей власти, но и то, что вне нашей власти. И я думаю, что, когда и если Бердяеву придется свести в очной ставке гнозис и экзистенциальную философию, он и сам не станет колебаться в выборе. Тогда такие слова, как «безблагодатный» и «непросветленный», он уже не станет применять ни к Киргегарду, ни к Ницше, а прибережет их (если только он все же найдет их нужным беречь) для Гартмана, Ясперса, Гегеля и Канта, может быть, для Таулера и Экегарда, несмотря на их большие, даже безмерные заслуги перед мировой культурой. Начало премудрости есть страх Божий, а не страх перед Ничто. Свобода же приходит к человеку не от знания, а от веры, полагающей конец всем нашим страхам.

Г. П. ФЕДОТОВ

Бердяев-мыслитель

Двадцать третьего марта 1948 года в своем доме в Кламаре под Парижем скончался Николай Александрович Бердяев, выдающийся русский религиозный философ. Русское общество мало следило за работой его острой, неутомимой мысли. Оно сильнее всего реагировало на его политические выпады, часто неожиданные и парадоксальные. Сравнительно немногие имели счастье знать и любить его как человека. Но весь мир знал Бердяева как религиозного философа. В Европе и в Америке его ценят гораздо выше, чем в русской эмиграции и, конечно, в самой России. Объяснение, вероятно, в том, что Бердяев со своей философией личности, свободы и творчества более связан духовно с Западом, чем с Россией; но в то же время он вобрал в себя много ценных элементов русского миросозерцания (через Достоевского, Хомякова, Вл. Соловьева), которые являются для Запада новым откровением. Запад, конечно, ошибается, считая Бердяева типичным выразителем русского православия; Бердяева самого беспокоило это давнее недоразумение. Но мы преступно несправедливы, игнорируя большого русского мыслителя, писавшего не школьные книги, не академические исследования, но страницы, полные жизненного (по-модному, экзистенциального) смысла, обращенные к каждому.

Бердяев писал горячо, всегда в борьбе на нескольких фронтах, не страшась преувеличений и противоречий. «Духовное солнце не бесстрастно»,— сказал он в одной из последних своих книг. Встречаясь с этими противоречиями, некоторые склонны даже отрицать единство его мысли. Но этот взгляд совершенно ошибочен Противоречия скопляются на поверхности, в его отталкиваниях скорее, чем в утверждениях. В глубине он оставался верным своей основной жизненной интуиции, которая сложилась в цельное метафизическое миросозерцание уже

в его первых настоящих книгах: «Философия свободы» (1911) и «Смысл творчества» (1916).

У Бердяева в молодости было много учителей, таких далеких и несхожих. Из западных «отцов» достаточно назвать Якова Беме и Канта, Маркса и Ницше. Само сочетание этих несовместимых имен исключает мысль об эклектическом синтезе. Их невозможно примирить, но можно перелить, расплавив в личном опыте, в совершенно новое и оригинальное мировоззрение. Такова была философия Бердяева, враждебная всякой систематике, необычайно радикальная и в выражении и по существу, но вытекающая из единства жизненного и нравственного опыта. Это единство мы и попытаемся установить в немногих, наиболее отчетливых и твердых линиях.

Основная жизненная интуиция Бердяева — острое ощущение царящего в мире зла. В этой интуиции он продолжает традицию Достоевского (Ивана Карамазова), но также и русской революционной интеллигенции, с которой он столько копий переломал в первые годы своего идеалистического исповедания (период «Вех»). Борьба со злом, революционно-рыцарская установка по отношению к миру отличают Бердяева от многих мыслителей русского православного возрождения. Не смиренное или эстетическое принятие мира как Божественного всеединства (основа русского «софианства»), но борьба с миром в образе падшей природы, общества и человека составляет жизненный нерв его творчества. Бердяев почти всегда должен отталкиваться от чего-либо, от какой-либо лжи, для того чтобы выяснить свою истину. Он открыто признает себя дуалистом. Монизм, влекущий большинство философов, особенно русских, ему всегда был чужд. Вот почему он сразу отверг Платона и до конца оставался верен Канту при всей разительной несхожести их духовных типов. Между истинным миром «вещей в себе» и миром явлений должна быть пропасть, для того чтобы Бердяев мог поверить в Божественное происхождение истинного мира. Манихейский (или маркионитский) соблазн злого бога-творца должен был когда-то искушать его. Он преодолел его своим учением о грехопадении. Оно столь же радикально, как кальвиновское, но вместе с тем почти во всем ему противоположно. Последствия греха ощущаются Бердяевым всего сильнее не в человеке, а в природе. Бердяев видит природное зло не только в жестокости борьбы за существование, в страдании и смерти, но в самом факте роковой необходимости, несвободы, которая составляет сущность материи. Человек с его возможностями духовной свободы брошен в слепой механический мир, кото-

рый порабощает и губит его. В последние годы своей жизни, познакомившись с философией немецкого экзистенциализма, Бердяев еще более заострил свое мироотрицание. Зло — в самой объективности мира, в том, что он представляется нам как собрание вещей или объектов. Но это злой кошмар нашего греховного сна. Подлинно реальны только субъекты, т. е. свободные духи. Освобождение от власти мира или вещей составляет цель человеческой жизни.

При своем остром ощущении мирового зла Бердяев не может допустить никакой оптимистической теодицеи. Бог не есть самодержавный правитель мира. Сама эта мысль, делающая Бога ответственным за зло, неизбежно вызывает у Бердяева прометеевский бунт. Он предпочитает атеизм, воинствующий во имя справедливости и сострадания, вере во всемогущее Провидение. Бердяев верит в Бога, Который, сотворив мир, отрекся от своего всемогущества ради свободы твари — даже если свобода эта оказывается губительной. Любовь Божия в том, что Он разделяет страдания человека, злоупотребившего своей свободой. Воплотившийся и страдающий Бог делает возможным ответную любовь к Нему человека. Но Бог и не безвластен. Он действует в мире через человека, вдохновляя его, посылая ему свою благодать. Однако благодать эта не является непреоборимой. Человек может отвергнуть ее или следовать за ней. Но без нее, без Бога падший человек бессилен и дело его в мире безнадежно. Эту истину Бердяев подчеркивал с достаточной силой в пору его юношеской борьбы с атеистической интеллигенцией. Бердяев верит в сотрудничество Бога и человека, в богочеловечество, пониманию которого он научился у Вл. Соловьева. Бердяев говорит о Царстве Божием как о конечном идеале, но Царство строится не только Богом, но и усилиями человека. Так религиозная философия Бердяева становится не столько учением о Боге, сколько учением о человеке: антропологией в богословском смысле.

Огромная религиозная ценность человека в том, что он, несмотря на свое падение, имеет в себе божественное начало, «образ Божий», который пребывает в его духе, в его «Я», или личности. Его телесное и душевное естество погружено в мир падшей природы и порабощено им; но дух его, или личность, остается носителем свободы. Бердяев не презирает тела подобно платоникам, ибо тело создано быть органом духа для выражения его вовне. Однако в отличие от современных софианцев интерес Бердяева сосредоточен на духе человека. Четыре основных понятия, взаимно связанных, в сущности, разные ас-

пекты одной идеи, определяют религиозную тему Бердяева: личность, дух, свобода и творчество. Недаром самые значительные его книги носят заглавия «Смысл творчества», «Философия свободного духа», «О назначении человека».

Личность в понимании Бердяева радикально отличается от индивидуальности как своеобразия, неповторимой комбинации черт. Индивидуальность, или особь, принадлежит природному миру и разделяет с ним рабство и смертность. Бердяев — враг индивидуализма, миросозерцания по преимуществу буржуазного, но любит называть свою философию персонализмом. Эта терминология, вероятно, немецкого происхождения, прививается ныне во Франции именно под влиянием Бердяева и его французских учеников. В английском языке ее проведение наталкивается на большие трудности. Личность есть духовно-творческое и свободное начало в человеке.

Известно, как трудно определение духа в тех школах, где он противополагается душе. Бердяев не давал определений. Он противопоставлял дух душевно-телесному человеку как начало свободы в царстве необходимости. Но он не ограничивал дух его проявлениями в религиозной жизни. Познание, искусство, человеческие отношения — все это сферы духовности. Дух там, где свобода.

Однако свобода царит лишь в Царстве Божием. В нашей жизни она позволяет только просветы, прорывы из природного мира. В борьбе с природным рабством человек имеет Бога своим вождем и вдохновителем. Но его свобода утверждает себя и в отношении к Богу. Бердяев признает Откровение не как внешний авторитет, а как свободно избранный путь, в согласии с опытом и высшими потребностями личности. Бердяев не хочет быть рабом и Бога, и все рабские формы богопочитания ему чужды и даже ненавистны.

Для метафизического обоснования такой свободы Бердяев создает своеобразную теорию, отчасти заимствованную у Якова Беме, германского мистика XVI—XVII веков. По Беме, есть нечто более первичное онтологически, чем Бог. Божество, Божественный мир первичнее личного Бога, а Бездна (Ungrund) первичнее Божества. Эта Бездна содержит в себе все возможности, как аристотелевская материя. Для Бердяева поэтому она есть чистая свобода. Другими словами, свобода не создана Богом, но он сам рождается (не в порядке времени) из свободы, и из этой же свободы, из Ничто, которое потенциально содержит в себе Все, Он творит мир. Оттого-то в основе мира и человека лежит свобода, и свобода не только к добру, но и ко злу. Эта

бемевская идея несет у Бердяева двойную службу: объясняет наличие зла в мире, т. е. делает возможным теодицею, и определяет свободу человека не только по отношению к миру, но и к Богу. Но такая концепция свободы труднопримирима с христианским пониманием Бога как Существа Абсолютного. Здесь мы имеем дело с наиболее уязвимым местом философии Бердяева.

Столь же своеобразна и бердяевская концепция творчества. Творчество — это цель жизни человека на земле, то, для чего Бог создал его. Грехопадение не отменило его призвания, поскольку сохранило его свободу. Если христианство есть религия спасения, то это спасение через творчество, а не только через аскетическое очищение от греха. Иногда, впрочем, Бердяев противопоставляет творчество спасению или святости как иной жизненный путь. Не отрицая необходимости аскезы как средства самовоспитания, он против ее переоценки, которая из средства делает ее целью. И грешный человек может творить. Грех искажает всякое человеческое творчество, но не обесценивает его.

Все платонизирующие системы этики и эстетики, т. е. системы идеалистические, видят смысл творчества в усмотрении и следовании божественным прототипам или идеям, лежащим в основе тварного мира. Отталкиваясь от реализма (натурализма), который ищет подражания природе или жизни, идеализм все же ограничивает человеческое творчество подражанием или воспроизведением уже данных или сокрытых в мире идей. Бердяев решается утверждать в творчестве возможность принципиально нового, т. е. нового даже для Бога. Бог хочет от человека продолжения Его творения и для этого дал ему творческую способность (Свой образ). В этом смысл всего трагического эксперимента, каким является создание Богом свободного существа.

Грех делает невозможным не творчество, а его совершенство. Всякое творчество в условиях падшего мира обречено на неудачу. И главная из этих неудач для Бердяева есть объективизация творчества, т. е. превращение его в продукт или вещь, подчиненные закону необходимости. Книга, картина, даже симфония — тленны и обременены тяжестью мира: они лишь отдаленно соответствуют мечте творца о совершенно свободной мысли и жизни. Еще более объективны, т. е. несвободны, наши поступки и социальные институты, создаваемые людьми. Творческий огонь застывает в лаву, которая сама делается препятствием для творчества. Это значит, <что> для Бердяева ценен

творческий акт, а не его результат, не «произведение» искусства или мысли. Отсюда понятно, что он враг даже стремления к законченному совершенству; враг всякого классицизма. Пушкину не нашлось места в его «Русской идее».

Это пренебрежение к совершенству объясняет и писательский стиль самого Бердяева. Враг всякой системы, не верящий в возможность мысли, свободной от противоречий, Бердяев хочет сохранить в своих писаниях возможно полную свободу своей кипящей, взволнованной мысли. Нечего и говорить, что он не унижается до доказательств. Подобно французскому поэту Пеги, он стремится все к новому выражению одной и той же мысли, не зачеркивая уже найденные, бросает нить и снова возвращается к ней. Он мастер удачных, образных определений, но они часто тонут среди черновых набросков. Мы лишь предчувствуем блестящий писательский дар, запущенный как старый русский сад, заросший сорными травами.

Неизбежную неудачу, обреченность всякого человеческого творчества Бердяев называет эсхатологизмом. Это указание конца, границы, смертности мира и человека. Но конец не последний, неудача не окончательна. Бог спасает творчество человека и воскрешает его за гранью истории, в Царстве Божием.

Легко и соблазнительно причислить Бердяева к линии духовных анархистов. Но это заключение будет ошибочным. Разумеется, интересы личности для него всегда дороже общества. И он прошел через искушение Штирнером. Но для него, социалиста, не без помощи Хомякова открылось, что личность не может осуществить себя в отрыве от других «Я». Одиночество означает ее иссыхание и гибель. «Я» находит себя через «Ты». И не только в романтическом слиянии двух, но и в «Мы» как свободном общении многих. Бердяев охотно берет хомяковское учение о соборности как преодолении конфликта между индивидуальностью и коллективом в общем деле, любви и сознании. Однако чаще всего он указывает на опасности, подстерегающие личность при ее выходе в план социальный. Это опасности объективации, образования институтов, застывших форм вместо реального (экзистенциального) общения. Признавая общение, Бердяев ведет войну с обществом. «Социальное» вообще для него является понятием порочным. Помимо всех грехов и неправды, которыми отягощена социальная жизнь, сам характер социальности как обыденности уже порочен. Сильнее всего греховность общества проявляется в государстве — во всяком, а не только в тиранническом. Но и брак есть обыденность, угашающая любовь. И Церковь как институт есть социальная объ-

ективизация, т. е. деформация Церкви как общения в Духе и любви. Бердяев за свою долгую христианскую жизнь не переставал обличать грехи исторической церкви, как и грехи государства. В этом он видел преимущественно пророческое, или «профетическое», как он любил говорить несколько скромнее, служение. Свою философскую публицистику, всегда пронизанную злободневностью, но sub specie aeternitatis, он причислял именно к профетической литературе. Отказываясь от звания богослова, с оттенком презрительности относясь к самому богословию, он имел высокое самосознание христианского пророка в обличий и стиле современного журнализма. В этом все-таки заключалось его социальное служение Церкви.

Борясь с социальностью, Бердяев всю жизнь оставался социалистом. Он никогда не был ортодоксальным марксистом, хотя бы потому что никогда не был материалистом. Но даже с Марксом его разрыв был не полным и не окончательным. В эмиграции он постоянно возвращался к учителю своей юности. В Марксе он ценил прежде всего критика капиталистического строя, беспощадно разоблачавшего его маски и фикции. Но он видел в нем и задатки гуманиста, боровшегося против обесчеловечивания работника машиной и безличным строем хозяйства. Опубликование ранних, «домарксистских» сочинений Маркса немало способствовало укреплению этого взгляда на Маркса как на гуманиста, заставляя Бердяева забывать подчас, как много Маркс сам содействовал обезличению и механизации пролетариата и рабочего движения.

В бердяевском социализме сравнительно мало ощущается сострадание, или мотив каритативный. Или же он целомудренно скрыт за негодованием против эксплуатации человека. Цель социалистического движения для Бердяева — освобождение личности в бесклассовом обществе. Личность и здесь на первом плане, и социализм свой Бердяев предпочитает называть персоналистическим. Против этатизма Маркса или его учеников Бердяев иногда выдвигал общинный, или кооперативный, социализм Прудона, дающий личности большие гарантии свободы. Но, может быть, есть и еще один мотив, самый личный и сильный в социалистическом комплексе Бердяева: его ненависть к буржуазии. Ненависть эта направлена не столько на буржуазию как господствующий класс в современном обществе, сколько на ее психологический тип: на «буржуа» во французском смысле слова — мелочного, скупого гедониста, потерявшего веру во все высокие ценности и всякую способность к героическим добродетелям. Отношение Бердяева к буржуа не

имеет ничего общего с завистью пролетария. Оно ближе к ненависти художника, богемы, но в нем есть нечто и от дворянского презрения к выскочке, купчишке, который вытеснил благородный рыцарский тип, не имея для себя никакого нравственного оправдания. В социализме Бердяева столь же много дворянского, как в анархизме Толстого. Свою ненависть к буржуа-плебею Бердяев распространял и на прошлое и не хотел видеть в этом классе никаких исторических заслуг. Ни современная наука, ни голландская живопись, ни освобождение сервов — от средневековых коммун до Французской революции — для Бердяева не связывались с буржуазией. Даже Маркс был более справедлив к ее освободительной миссии. Бердяев явно предпочитал и античное рабство, и средневековое крепостничество капитализму. И, очевидно, не положение трудящихся классов или степень их эксплуатации определяли его предпочтение.

Насколько постоянны были социалистические симпатии Бердяева, настолько текучи и неустойчивы его политические взгляды. Безусловно для него было одно: защита личности и ее свободы—и то лишь в высших ее проявлениях: мысли, совести, слова. К политическим формам он относился почти равнодушно, часто меняя свои симпатии. Отчасти это вытекало из его презрения к формальному началу в жизни вообще, особенно к праву в жизни социальной. В годы ревизии своего революционного мировоззрения (1900—1910) Бердяев был очень скромен. Он соглашался на конституционную монархию, он признавал демократию относительно лучшей из политических форм. Но чем дальше, тем более его отношение к демократии становится критическим. Особенно в те годы, когда во Франции он столкнулся с теневыми сторонами ее в Третьей республике. Конечно, главной причиной холодности и даже отталкивания Бердяева от западной демократии был социальный субстрат ее: буржуазия в ее упадке. Мещанство и пошлость, царящие в нравах и вкусах общества, погоня за низменными наслаждениями как цель и смысл жизни, равнение на среднего человека как мерило ценностей — все это претило Бердяеву с его духовным аристократизмом. Особенно должно было возмущать его как философа новейшее философское обоснование демократии на релятивизме. Отказавшись от христианского идеала своей молодости и даже от рационализма своих зрелых лет, современная демократия ищет оправдания принципу большинства в относительности всякой истины и всякой ценности. Но такое мировоззрение разрушает культуру и обезличивает человека. Политический атомизм, изолирующий личность в демократи-

ях современных (вернее, XIX века), разрушающий всю сложную ткань древних общественных союзов, кроме государства, также, разумеется, не мог не вызвать протеста Бердяева с его идеалом общения.

Однако все эти законные мотивы отталкивания от демократии не искупают того софизма, который чем дальше, тем ярче выступает в аргументации Бердяева. Это мотив формальности демократии. В его устах формальность означает фиктивность. Это значит, что свободы слова, печати и пр., столь насущные для философа, становятся вдруг мнимыми, раз дело касается масс. Бердяев усваивает здесь гиперболический язык раннего социализма, который был неуместен и сто лет тому назад. Бердяев как будто проглядел все успехи рабочего движения с его мощными союзами, значительным политическим влиянием и даже долей социальной обеспеченности. Пролетариат для него остается вечно голодной, бесправной и темной массой, не ощущающей даже потребности в свободе. Свобода для него то же, что свобода незанятого извозчика в известном анекдоте Прудона. Только полной оторванностью от живого рабочего класса можно объяснить эту аберрацию философа.

В двух практических и важных пунктах Бердяев расходится с современной демократией и приближается к фашизму в его русской или западной форме. Во-первых, в своем абсолютном отказе от экономической свободы. Он прав, конечно, в том, что социализм невозможен без ограничения свободы в экономической сфере. Но, не желая искать вместе с современными социалистами нового сочетания начал личной свободы и общественной регламентации, он заранее и целиком отдает государству всю полноту хозяйственной власти. Тем самым он лишает всякой независимости и хозяйственного интереса и крестьянство и ремесленников, включая «свободные» профессии, делая государство ничем не ограниченным властелином их судьбы. Отстаивая духовную свободу — для тех немногих, кто живет творчеством духовных ценностей, — он, не замечая сам того, создает остров свободы для мыслителей и поэтов в океане всеобщего рабства.

Если в полном отрицании экономической свободы Бердяев приближается к коммунизму, то в корпоративной организации государства он разделяет принципы и восточного (советского), и западного фашизма. «Формальной» группировке граждан по территориальным округам и политическим партиям противополагается их организация по профессиональным трудовым корпорациям. Предполагается, что трудовые связи более ре-

альны, чем поместные и политические. Это было бы верно при возрождении творческого и этического средневекового отношения к труду как к искусству и долгу. При современном утилитаризме, особенно в связи с уничтожением многопартийности, корпоративная система делается политической основой для тирании. Так Бердяев, который из всех социальных форм более всего ненавидел государство, отступает перед ним почти по всему фронту — из ненависти к духовному типу буржуа.

Сообразно с колебаниями его политической мысли менялось и его отношение к большевизму в России. Было время (1917—1922 гг.), когда его негодование против коммунистической тирании не имело границ. Он сам жил в стране пролетарской революции и видел ее человеческое, а не только доктринерское лицо. Впрочем, и тогда уже он кое-что принимал в ней: например, приобщение широких масс к культуре и даже праведное возмездие. Действительно, Бердяев усвоил идею де Местра, что революции — суд Божий над народами. Из этой христианской идеи (не особенно связанной с его личной теологией) Бердяев сделал вывод, что нельзя идти против Божьего суда: всякая контрреволюция осуждена и революция может быть преодолена лишь изнутри, в своей имманентной эволюции. Это определило его отрицательное отношение к русскому белому движению и всей почти политической эмиграции, от крайне правых до социалистов, боровшихся с большевизмом как с внешней и враждебной силой, поработившей Россию.

Оказавшись поневоле в эмиграции (Бердяев был выслан из СССР), он скоро был вынужден вести борьбу на два фронта: против капитализма и коммунизма одновременно. Это была позиция, достойная философа и христианина. Одна из его книг-брошюр «Правда и ложь коммунизма» своим заглавием указывает на его двойственную установку.

Однако за время второй мировой войны это равновесие было нарушено — в пользу Советской России. Бердяев оказался захваченным потоком русских патриотических настроений, вспыхнувших с необычайной силой в среде русской эмиграции во Франции. И хотя в его статьях этого времени преобладают социальные, а именно антикапиталистические ноты, национальные мотивы просоветской стратегии не подлежат сомнению. Россия представлялась освободительницей мира от гитлеровского фашизма. Сходство двух тоталитарных режимов забывалось. Жила вера, ни на чем не основанная, в близость больших перемен во внутренней политике большевистской партии. Тогда-то Бердяев написал книгу, одну из последних своих книг —

«Русская идея», где выразил неожиданную для него славянофильскую веру в особое религиозно-историческое призвание России. В течение многих лет он боролся против национализма как одного из самых страшных ядов нашей эпохи. Вместе с Вл. Соловьевым он утверждал всеобщие, но различные призвания каждого народа. Он не отказался от этой веры и теперь. Но Россия имеет особое преимущество перед другими народами: в самой силе и качестве ее религиозного мироощущения. «Русский народ принадлежит к религиозному типу...» «Этические идеи русского человека очень отличны от этических идей западных народов, и это более христианские идеи». И русская идея более «общинна», чем западная. Вот почему для «нового Иерусалима» «путь уготовляется в России». Социальная революция в России есть этап на этом пути.

Многие друзья и ученики Бердяева были глубоко и тяжело поражены этим последним уклоном учителя. Особенно странно было, что Бердяев, который всю жизнь шел против течений, господствующих вокруг него, оказался вторящим толпе и властителям текущего дня. Являлась мысль о старческом ослаблении его духовных сил. Впрочем, чем дальше развертывались события, тем больше разочаровывался Бердяев в своих ожиданиях от Советского Союза. Уже он поднимал свой голос в защиту свободы слова, попираемой в России. Друзья передают, что под конец от его первоначального энтузиазма ничего не осталось. Однако он не пожелал выразить в печати свое новое накопившееся возмущение — чтобы не дать лишних аргументов сторонникам войны против СССР. Войны он боялся больше всего на свете.

В «Русской идее» самой характерной чертой русской религиозности Бердяев считает эсхатологизм. Его подбор типических русских мыслителей по этому признаку страдает некоторой искусственностью. Ни Пушкин, ни почвенники, преемники московской традиции, не вошли в линию «Русской идеи». Поднятый русской революцией задолго до ее взрыва вихрь разрушительных и эсхатологических идей объявляется выразителем смысла всей тысячелетней истории России. Но этот выбор русской магистрали показателен для самого Бердяева. Он действительно самый эсхатологический из всех русских религиозных мыслителей. Подобно многим людям своего поколения, он переключил в христианскую эсхатологию революционные настроения эпохи. Эсхатологизм Бердяева вырастает из совершенно других религиозно-психологических корней, нежели традиционно-христианский, особенно православный. Не уход из истории и не

сознание ничтожества человеческого культурного дела порождает его жажду конца. Ее рождает революционное недовольство всем существующим и тоска по конечному и радикальному преображению мира. Эсхатология Бердяева есть не отвержение истории, но завершение ее.

Бердяев считает себя философом истории по преимуществу. Его отношение к основным формам падшего мира — пространству и времени — неодинаково. Мир пространства, содержащий в себе материю, порабощает человека. Мир времени создает возможность истории как арены человеческого коллективного творчества. Правда, человеческое творчество реализуется в истории лишь частично. Эта неудача, а также смертность его делают историю не бессмысленной, но трагически несовершенной. Все существующее должно сгореть в огне личных и исторических катастроф. Но конец истории, которого жаждет Бердяев, не только уничтожение социального, но и осуществление Царства Божия. Суд и осуждение зла лишь подчиненный момент в торжестве Царства. Бердяев готов даже допустить оригеновский апокатастасис — всеобщее спасение, если бы этому не препятствовало его признание последней ценности свободы. Ад есть кара Божия, но право тварной свободы. Эсхатология Бердяева полна оптимизма, несмотря на ее катастрофичность. Сама катастрофичность, вероятно, источник радости для революционного духа, как трагическая игра для Ницше. Мы уже видели, как свет этой вселенской эсхатологии падает на все человеческое творчество, делая невозможным, для Бердяева даже противным, всякое законченное, пребывающее совершенство.

И однако в плане истории, т. е. эсхатологии, Бердяева и подстерегало последнее искушение. Он знает и любит повторять, что вся история соткана из преступлений. Но финальная Осанна заставляет его часто забывать, что история есть поле свободы и борьбы. Добро и зло борются в мировом процессе через человека. В этой борьбе личность зачастую обречена стать жертвой бессмысленных социальных сил. Ее давит и губит не одна природа, но и история. И Бог ждет от нее сопротивления действующим в истории силам зла.

Соблазн Бердяева — признать разумность истории en bloc, заставив личность перед ней преклониться. Бог, который молчит для него в природе, говорит в истории — и не только через пророков, ее обличающих, но и через ее временных и грешных владык. Это соблазн оптимистического гегельянства, столь роковой для русской интеллигенции, начиная с Белинского, че-

рез марксистов, до наших «пореволюционеров» всех оттенков. Монизм, от которого бежал Бердяев-философ, подстерегал его в истории. Не желая покоряться ни законам природы, ни авторитетам человеческим, и даже божественным, Бердяев склонил свою голову перед историей в одной из ее самых страшных и отвратительных фаз — перед коммунистической революцией.

Может ли этот политический, хотя бы и последний, грех заставить нас забыть о подвиге целой жизни, об исключительной духовной красоте и благородстве ушедшего учителя? Время скоро исцеляет политические раны. «Двенадцать» Блока не мешают уже нам почитать поэта, как Пушкин дорог нам всем, несмотря на «Клеветникам России». Н. А. Бердяев войдет навсегда в историю России как образ живого и страстного искателя и борца, как человек, впервые открывший Западу все богатство и сложность, всю противоречивость и глубину русского религиозного гения.

Архимандрит КИПРИАН

Верующий вольнодумец

Так назвал себя сам Н. А. Бердяев в своем опыте философской автобиографии, посмертно изданной в Париже. Это, может быть, одна из самых ярких его книг и, во всяком случае, по своей откровеннности самая значительная для суждения о его личности и его пути как мыслителя. Ее нельзя миновать, и, читая ее, на каждой странице хочется со многим согласиться и в то же время многое решительно отвергнуть.

Это, как предупреждает сам автор, не дневник, не воспоминания и не исповедь, а, скорей всего, история его философской судьбы. Кое-где только намечен известный культурно-исторический фон, но это не бытописание. Необходимые и интересные родословно-семейные данные, много объясняющие в складе мышления и в личности Николая Александровича; несколько значительных характеристик (Розанов, Вяч. Иванов, о. П. Флоренский); в конце книги — прекрасные строки личных настроений, предсмертных предчувствий, дум об итогах жизни...

Большинство читателей книга, конечно, совсем оттолкнет от автора, но некоторым она поможет лучше узнать интересные подробности из истории русской религиозной мысли. Скажем заранее, совершенно не предрешая последних оценок: в ней все время звучит неприкрытая искренность, «пафос правдивости». Критиков этой автобиографии найдется много; возмутит и смутит она не одного из «малых сих».

Обвинят, вероятно, Николая Александровича в излишнем внимании к себе; в том, что местоимение первого лица встречается чуть ли не в каждой фразе. Но таков неизбежно стиль вообще всех автобиографий и воспоминаний. Это вытекает из самой природы персонализма.

Упрекнут, конечно, Бердяева философы академического склада в несогласии с научно-философскими методами. Но тут

надо прежде всего понять, что самый метод мышления Николая Александровича в корне отличен от традиционного способа философствовать. Его экзистенциальное учение об объективации само по себе не может быть подчинено никаким школьным методам. Все авторитеты, принципы и законченные системы воспринимаются и могут быть им воспринимаемы только экзистенциально, т. е. только изнутри. Что-либо экзистенциально не пережитое останется для Бердяева всегда «объективированным». Можно вообще не принимать экзистенциально-персоналистического подхода к философии, но нельзя пытаться подчинять его тем требованиям, которые сами по себе ему противоположны. Нельзя «отнести мыслителя к категориям, в которые он никак не может вместиться».

Не простят Бердяеву и противоречий самому себе. Это он, впрочем, неоднократно признает и сам; его восприятие падшего мира все полно конфликтов и трагической раздвоенности, которых не избежать и ему самому. Оптимистическим иллюзиям нет места в этом надломленном грехом мире. Бердяева нельзя понять, не приняв как неотъемлемую от него, ему присущую, изначальную противоречивость. Даже больше: та многоплановость в каждом из нас, та сложность и неустойчивость всякого мыслящего и одаренного человека, которых большинство стыдится или, во всяком случае, старается получше скрыть, Николаем Александровичем честно признается, им воспринята как нечто врожденное и неумолимое. Гармонии в этом мире нет и не может быть, так как мир этот расщеплен и трещина проходит во всех планах бытия: этическом, социальном, интеллектуальном. Бердяев имеет мужество сам признать сложность своей личности и склонность к конфликтам.

Отсюда и чувство одиночества, столь известное натурам, ему сродным: Ибсену, Леонтьеву, Киркегарду, Блуа. И признание этого одиночества вовсе не есть рисовка и поза писателя. Это его самое исконное и в нем неистребимое, так как это неизбежный спутник всякой яркой личности. Леон Блуа как-то сказал одному близкому человеку: «Я совсем не современник, и я никогда не был у себя дома». То же и у Бердяева: чувство противоречия со всем и, что еще трагичнее, с самим собой, так как невольно и он сам составляет часть этого мира, к которому принадлежит и который не может и не хочет принять. «Я нахожусь в совершенном разрыве со своей эпохой, — говорит он. — Я воспеваю свободу, когда моя эпоха ее ненавидит, я не люблю государства и имею религиозно-анархическую тенденцию, когда эпоха обоготворяет государство, я крайний персона-

лист, когда эпоха коллективистична и отрицает достоинство и ценность личности, я не люблю войны и военных, когда эпоха живет пафосом войны, я люблю философскую мысль, когда эпоха к ней равнодушна, я ценю аристократическую культуру, когда эпоха ее низвергает, наконец, я исповедую эсхатологическое христианство, когда эпоха признает лишь христианство традиционно-бытовое».

Он часто говорит, что у него «никогда не было чувства происхождения» от родителей; что он «не любит семьи и семейственности», что он отталкивается от родовой жизни, не любит общества. Это *все,* казалось бы, должно ограждать его личность от всего неличного, от власти рода и унаследованности от прошлого. Но не абсолютизируется ли в данном случае содержание понятия личности?

Как же объяснить иначе такие признания и утверждения Николая Александровича? Откуда же его «господская психология»? Откуда «любовь к русской деревне и связь с помещичьим бытом», любовь к уюту, к духам и сигарам? Откуда же в его природе «кавалергардские инстинкты, которые им были задавлены», его «феодальная закваска», этот «феодал, сидящий в замке с поднятым мостом и отстреливающийся»? Откуда «отталкивание от прыщика на лице или пятна на башмаке» и вообще его брезгливость? Откуда это влечение «к фамильной мебелил, портретам предков на стенах, генералов в лентах, в звездах, с георгиевскими крестами», и такое понимание Леонтьева, и весь тот пафос, который когда-то навеял ему его яркую и замечательную книгу «Философия неравенства»? Не более ли прав Бердяев, когда он признается, что «в моем “я” есть многое не от меня»?

В этой связи надо отметить его мысли о низком культурном уровне революционных деятелей, о том, что *по-настоящему* они не любили свободу, о своей личной борьбе с интеллигентской общественностью, о своем отталкивании от «литературщины» того времени, где «не слово становилось плотью, а плоть словом», о погроме высокой русской культуры, о «самоубийстве интеллигенции».

И в этой сложности своей богатой противоречиями природы Н. А. совершенно искренен и вполне прав, говоря, что «одни и те же мотивы привели его к революции и религии». Таков уж его пафос свободы, который не мог никогда вместиться в душные условия какой бы то ни было партийной идеологии. Но бунт, приведший от марксизма к христианству, и типичный для Бердяева и ничем не ограниченный примат свободы и экзи-

стенциальной убежденности только в своей правоте не дал ему приобщиться к церковной полноте. Правда, он утверждает, что он «свободный христианин, не порвавший с церковью», что он «не сектант» и не «еретик», но тут же заявляет, что «никогда не претендовал на церковный характер своей религиозной мысли» и не признает «никакой навязанной ему ортодоксии».

Мы не собираемся оспаривать некоторые идеи Николая Александровича, например о добытийственной свободе, о его понимании ада, которые в известном смысле не так уж страшны и неприемлемы, если захотеть их понять без предвзятости и без желания обязательно «обличать» и искать ересь даже там, где ее и нет. Надо сказать о другом: о мучительно, по-видимому, неприемлемой для его «экзистенциально-драмагического отношения к Богу» *тайне* Церкви. Он прав, что «соборность и церковное сознание — не внешний авторитет» и что «нельзя экстериоризировать моей совести в церковном коллективе», он прав, когда говорит отрицательно о «церковных процессах» и о всей вообще греховности, которая может проявиться в церковной эмпирии.

Но не это важно для жизни в Церкви. Надо слиться с мистической природой ее, безбоязненно в нее окунуться и жить ею или, скажем его же словами, экзистенциально в нее войти. Из личных бесед с ним сохранилась в памяти его боязнь принятия Церкви как высшего бытия, боязнь «иерархического персонализма» в таком приятии Церкви. Тот, кто лично всегда хорошо относился к Николаю Александровичу и не перестал его любить, независимо от некоторых его утверждений и противоречий, вправе спросить: почему, если мыслитель признает «тайну познания», «тайну Бога» и не поддается соблазну дурного рационализирования в этой области, почему он не хочет признать, что есть еще и *тайка* Церкви?

Если бы у него хватило мужества для такого кенозиса себя в Церкви, мужества приять ее со всей ее апофатикой и антиномичностью, как он это делает в отношении к Богу, то он никогда бы не отрицал сакраментально-литургического момента в жизни Церкви, не говорил бы так недобро о «религиозном млении» (?), о своей нелюбви к церковно-славянскому языку, об «униженности в пластическом выражении христианства», т. е. поклонах, о «некрасивости *официальной церковности*», о «бесстыдстве в богословии», не позволил бы себе столько неверных и поспешных суждений о той области, в которой ему, несмотря на богатство его дарований, не было чего-то дано. Надо понять, что нельзя приять Христа без Церкви, что внецерковное хрис-

тианство бесплодно, так как оно превращено в отвлеченное умствование о божественном, и скучно, так как замкнуто в границы философской этики. А для Николая Александровича Церковь, к сожалению, осталась такой же «объективацией», как и многое другое.

Но есть какая-то безответственность в утверждениях своей любви к социальным реформаторам, но нелюбви к государственным деятелям и учреждениям, и при признании тут же того, что он не отрицает необходимости государственных функций; в «уважении к военным во время войны и нелюбви к ним во время мира» вплоть до вызывающего улыбку «плохого настроения от встречи с военным на улице»; в принципиальном неприятии коммунизма и вместе с тем в отрицательном отношении к эмигрантским настроениям — этим полна вся книга; в проповеди бунтарства, но не террора; в предчувствии судеб истории и в «мучительной нелюбви к истории» и ее «массивности».

Надо помнить, что в такие страшные моменты истории, как наш, нельзя, касаясь этих тем, заявлять себя только мыслителем и не занимать в историческом процессе никакого ответственного места. Отвлеченный мыслитель пусть не покидает своих метафизических и трансцендентных высот, но, раз покинув их и спустившись на землю, раз коснувшись этих больных язв, он не *смеет* говорить о них с такой безответственностью. На участниках нашего исторического процесса — а Н. А. не может от этого отказаться — лежит моральный долг выбрать решительно свою позицию и сказать безо всяких обиняков, с кем он и за кого. Нельзя, касаясь этих тем и не будучи с одними, в то же время не принимать тех, кто не с ними. Слишком дорого нам стоил опыт «социального реформаторства», слишком много пролито крови и слишком жестоко страждут и Россия и все человечество, чтобы в утверждении своей персоналистической свободы и в порицании коммунизма не найти своего места в среде тех, кто против него. Это — свобода безответственности.

Н. П. ПОЛТОРАЦКИЙ

Н. А. Бердяев

Философия эсхатологического анархизма

Философская автобиография Бердяева «Самопознание» была задумана давно, но писалась лишь в последние годы и вышла уже после смерти ее автора*. Она не может быть отнесена ни к мемуарам, ни к «исповедям», ни тем более к обычным автобиографиям. Книга написана применительно к основным изломам творческого пути Бердяева, в ней дана не столько история его жизни, сколько история его духа.

По замыслу «Самопознание» неразрывно связано с другой, тоже очень автобиографической, книгой Бердяева «Русская идея», писавшейся в те же военные годы и являющейся формально биографией русского духа XIX и начала XX века, характерологией русского духовного типа и раскрытием основных тем русской мысли последних полутора столетий**. И там и здесь темы, многие оценки и характеристики, а иногда и целые главы, как, например, главы о русском культурном ренессансе начала XX века и взыскующей Новый Град бродячей Руси, повторяются почти дословно.

В «Самопознании» проявились обычные особенности бердяевской литературной манеры. Но дело не столько в том, что книга оказалась смешанной по своему типу, не выдержанной по стилю***, сколько в двух других недостатках, наличие которых признает и сам Бердяев. Прежде всего он совершенно

---

* *Бердяев Н. А.* Самопознание. Опыт философской автобиографии. Париж, 1949.

** *Бердяев Н. А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. Париж, 1946.

*** «Самопознание», с. 339. «Плохо лишь то, что я не выдерживаю стиля, пишу смешанно и слишком свободно».

сознательно умалчивает о многом из того, что играло огромную роль в его внешней и внутренней жизни, с чем связаны большие обогащения, но вместе с тем и драматизм этой жизни*. С другой стороны, Бердяев, которого интересует не так характеристика окружавшей его в разное время среды, как изложение его собственных реакций на эту среду, не всегда верно воспроизводит содержание и направление своих прежних переживаний и оценок, подменяя их тем отношением к вопросу, которое сложилось у него к 1940 году.

Но и в таком виде «Опыт философской автобиографии» представляет большой философский интерес. С поправкой на умолчание и стилизацию «Самопознание» дает верную характеристику духовного типа Бердяева, его идейных истоков, метода и мышления, а также основных идей его философского миросозерцания.

Духовный тип Бердяева больше мистический, чем религиозный. Внутренняя и внешняя жизнь Бердяева слагалась из постоянных кризисов и конфликтов. «Тоска до трансцендентному», эгоцентрическое барство и реактивный максимализм его натуры в соединении с испытанными им философскими влияниями сделали Бердяева эсхатологическим нигилистом и анархистом. По своему складу Бердяев был изначальный бунтарь.

Он никогда «не чувствовал себя по-настоящему и глубоко гражданином мира, членом общества, государства, семьи, профессии или какой-нибудь группировки, связанным с ними единством судьбы», и «соглашался признать себя лишь гражданином царства свободы» **. С годами эти мотивы звучали в его творчестве все сильнее и сильнее. Он стал крайним выразителем русского интеллигентского бунта против пушкинской почвенности и петровской государственности, против всякой почвенности и всякой государственности.

По своему призванию Бердяев — философ-моралист, антропософ, теософ, историософ, и метафизик. Бердяев — не дискурсивный мыслитель, его метод — не анализ, а характеристика. Идейные истоки Бердяева — Кант и германская философия, но основная закваска толстовская, ницшеанская и марксистская.

Центральной идеей философского мировоззрения Бердяева является участие человека в продолжении Божьего творения — идея Богочеловечества. Основные проблемы, всю жизнь мучившие Бердяева, были не столько богословско-догматические,

---

* Там же, с. 11 и 349.

** Там же, с. 341.

церковные или школьно-философские, сколько экзистенциальные проблемы смысла жизни, свободы, личности, творчества, вечности, зла и теодицеи, «т. е., в сущности, одна проблема — проблема человека, его назначения, оправдания его творчества» *. Для Бердяева христианство есть персонализм. Он признавал христианство лишь «как религию свободы и творчества, а не авторитета и традиции» **.

В этом, главном для Бердяева, плане его «Опыт философской автобиографии» — и большая часть предыдущих произведений — есть не что иное, как философия метафизического барства, эсхатологического анархизма и романтического нигилизма.

Бердяев, однако, так и не смог окончательно преодолеть мучившего его всю жизнь конфликта между личностью и обществом, между анархической свободой и коммунистическим равенством. Его отношение к большевизму и советской власти двусмысленно, соблазнительно и не достойно философа, не раз заявлявшего, что для него невозможен никакой конформизм и что он непримирим к врагам свободы. Бердяев был навсегда отравлен марксизмом, в нем и под конец жизни просыпался марксист в объяснении исторического процесса и социально-экономических отношений. В русской коммунистической революции ему было «трудно отделить свет от тьмы, добро от зла» ***, он считал ее «социально-передовой», хотя и «культурно-реакционной» ****, и старался увидеть «не только ложь, но и правду коммунизма» *****. Ужасно и недопустимо заявление Бердяева о том, что он «*согласился бы принять коммунизм социально, как экономическую и политическую организацию*» [6]*. Уже со времени его высылки из Советской России Бердяев «имел международную ориентацию советскую, всякую интервенцию считал преступной» [7]*, в советской власти видел русскую национальную власть [8]*, и еще в 1922 г. призывал к ее

---

* Там же, с. 108.

** Там же, с. 284.

*** Там же, с. 168.

**** Там же, с. 178.

***** Там же, с. 264.

[6]* Там же, с. 265.

[7]* Там же, с. 368.

[8]* «Советскую власть я считаю единственной русской национальной властью, никакой другой нет, и только она представляет Россию в международных отношениях» (там же, с. 363).

формальному признанию западными государствами. В германо-советскую войну Бердяев прошел через сильный совпатриотический подъем*. После истории с Зощенко и Ахматовой он «пережил тяжелое разочарование» и стал «ко многому относиться критически в действиях советской власти» **, но от своих «коммюноторных» увлечений так и не избавился.

Бердяев никогда не был «чистым философом», он постоянно вносил религию в философию и политику, политику—в философию и религию, философию — в религию и политику. Он не мог, да и не стремился изжить свою органическую страсть к неорганическому синтезированию. Этой страстью создана его философия.

В духовном типе Бердяева и в его философии много русских особенностей, точнее, русских недостатков, но его невозможно считать типичным представителем русской философской и тем более публицистической мысли. Еще менее его можно считать характерным выразителем русской религиозной мысли и русского православия. Еще Розанов сказал как-то, что в Бердяеве больше от Майстера Экхарта, чем от Тихона Задонского.

При всем диалектическом богатстве его мыслей, Бердяев не учитель, не духовный руководитель. За ним невозможно следовать, он никогда не мог создать никакой школы, хотя стремился активно влиять на религиозно-интеллигентские круги, в особенности молодежи. Несмотря на свою все возрастающую на Западе известность, Бердяев был и остался одиноким, малопонятным и малоприемлемым мыслителем. Его почитатели ценили в нем совсем не то, что он сам считал в своем творчестве главным. Русская эмиграция, за единичными исключениями, от него отвернулась, как отвернулся от нее и сам Бердяев. Новые поколения в Советской России его и вовсе не знали.

Такова «диалектика одиночества», заставившая Бердяева прийти к той малоутешительной и не очень скромной мысли, что понимание его идей «предполагает изменение структуры сознания»: «Я обращаюсь не к завтрашнему дню, а к векам грядущим» ***.

---

* Там же, с. 357.

** Там же, с. 370—372.

*** Там же, с. 355.

Н. П. ПОЛТОРАЦКИЙ

Пленный пророк

В духовном складе Николая Александровича Бердяева была не только хорошая, но и дурная наследственность. Его мать — урожденная Кудашева — «часто говорила, что Бердяевы не совсем нормальны, Кудашевы же нормальны» *. Сам Бердяев так характеризовал ту семейную обстановку, в которой формировался его ум и характер: «У нас образовалась атмосфера, родственная Достоевскому» **. Такие признания со стороны Бердяева, впрочем, довольно редки: он вовсе не склонен был по-настоящему открывать свой интимный мир. Он всегда лучше чувствовал себя в большом обществе, нежели с глазу на глаз, и писал, что у него нет склонности к дружбе. Невольно возникает вопрос, любил ли своего ближнего этот писатель, все творчество которого было связано с проблемой человека? Остается такое впечатление, что он любил своих близких, но любви к ближнему предпочитал любовь к дальнему. Впрочем, Бердяев был натурой сложной и раздвоенной, не цельной. В своей философской автобиографии он следующим образом резюмировал — в высоком плане — основное противоречие своей противоречивой натуры: «С одной стороны, я переживаю все события моей эпохи, всю судьбу мира, как события, происходящие со мной, как собственную судьбу; с другой стороны, я мучительно переживаю чуждость мира, далекость всего, мою неслиянность ни с чем» ***.

---

* *Бердяев Н. А.* Самопознание. Опыт философской автобиографии. Париж, 1949. С. 29.

** Там же, с. 21.

*** Там же, с. 9.

1

Учитывая дихотомичность и противоречивость Бердяева, не приходится удивляться, что тема его новой посмертной книги «Царство Духа и царство Кесаря» * — не новая в его философском наследии. О «Царстве Божием и царстве Кесаря» он писал особо еще в «Пути» **, а о «России Ксеркса и России Христа» — в «Новой России» ***. Эта тема роднит Бердяева с Вл. Соловьевым, которого он очень ценил, но не очень любил. Самый вопрос, обращенный к России: «Каким ты хочешь быть Востоком, Востоком Ксеркса иль Христа?» — Бердяев расширил вновь до темы универсальной.

Царство Духа мыслится Бердяевым эсхатологически — как индивидуальное, социальное и космическое преображение этого, объективированного, мира, который и есть царство Кесаря. Существует вечный трагический конфликт Христа-Богочеловека и Кесаря-человекобога, причем царство Кесаря принимает в истории самые различные формы. Власть техники есть последняя метаморфоза царства Кесаря, и ее фантастическое развитие как автономной сферы ведет к основному явлению нашей эпохи: к переходу от жизни *органической* к жизни *организованной*. Но стремление к отрицанию техники все же бессмысленно; нужно не отрицать технику, а подчинить ее духу.

Подобно технике к организованной жизни ведет и социализм, который есть также одна из трансформаций царства Кесаря. Марксизм есть предельное выражение коллективистического — сборного, а не соборного — социализма. Номинально в книге Бердяева социализму посвящена только одна глава, но в действительности проблема марксизма является как бы тем негативным фоном, на котором развертывается все положительное содержание книги. И это естественно: марксизм всегда занимал исключительное место в размышлениях и духовной судьбе Бердяева. При всей сложности бердяевского отношения к марксизму мало кто сделал так много для идейной, исторической, логической и этической критики марксизма, как этот бывший социальный ученик Карла Маркса.

---

* *Бердяев Н. А.* Царство Духа и царство Кесаря. Париж, 1951.

** *Бердяев Н.* Царство Божие и царство Кесаря // Путь. Париж, 1925. № 1. Сентябрь. С. 31—32.

*** *Бердяев Н.* Россия Ксеркса и Россия Христа // Новая Россия. Париж, 1939. № 74/75. 20 декабря. С. 19.

В том, что Бердяев пишет о марксизме в «Царстве Духа и царстве Кесаря», особенно поучительны два момента. Один из них касается мифов, другой — утопии.

Бердяев констатирует тот факт, что социальная психопатия гораздо сильнее социальной психологии. Абстракция больной мысли порождает *миф,* а миф делается реальностью, радикально меняющей общество и переворачивающей историю. История полна мифов, но марксизм особенно насыщен абстракциями, превращенными в мифы. И если без революционного мифа нельзя делать революций, то революционный миф всегда заключает в себе бессознательный обман.

То же следует сказать и об *утопиях,* которые настолько присущи человеческой природе, что она не может обойтись без них. Утопии играют огромную роль в истории и могут оказаться более реальными, чем более разумные и умеренные направления. Так, большевизм считали утопией, но он оказался реальнее, чем капиталистическая и либеральная демократия. Вообще, утопии осуществимы, но при обязательном условии их искажения. Марксизм не есть социальная утопия, возможен опыт его реализации в социальной жизни. Но марксизм — духовная утопия, ибо он претендует победить самый трагизм человеческой жизни.

В чем же заключается в таком случае главное свойство утопии? Это свойство не в ее неосуществимости и не в видении грядущей гармонии, а в мечте о целостном мире. *Целостность* есть главный признак утопии. Но целостный, совершенный и гармонический строй не может быть осуществлен в пределах этого мира; такой строй в царстве Кесаря всегда будет истреблением свободы. Утопия всегда тоталитарна, и тоталитаризм всегда утопичен в условиях нашего мира.

Это возвращает нас к проблеме монизма, дуализма и плюрализма в социальной метафизике, т. е. к основной теме всей книги Бердяева. Явление марксизма и иных духовных или социальных утопий свидетельствует о том, что необходимо всеми силами обличать ложь всякого *монизма,* который всегда есть источник тирании. Более был бы приемлем *плюрализм* в строении общества, и именно к этой формуле склонялся когда-то Бердяев в своей «Философии неравенства». Но с годами он во многом отошел от своих «писем к недругам по социальной философии». В «Царстве Духа и царстве Кесаря» Бердяев плюрализму определенно предпочитает *дуализм.* Ибо утверждение до времени дуализма «божьего» и «кесарева», дуализма природного и социального, как и дуализма общества и государства, есть, в представлении Бердяева, основной *источник свободы.*

2

Смерть застала Бердяева за его письменным столом. «Царство Духа и царство Кесаря» — последняя написанная им книга. Но у него были намечены и другие книги. О них он сообщал, в частности, швейцарскому пастору Эжену Поррэ. Сам Поррэ уже несколько раз писал о Бердяеве. Его новая книга*, задуманная как *популярная биография* Бердяева, воспроизводит жизнь и творчество последнего в связи с современной ему духовной, социальной и политической обстановкой в России и за границей. Следует всячески приветствовать настойчивый интерес и несомненную любовь автора к русской религиозно-философской мысли и ее представителям, а также его стремление передать этот интерес широким интеллектуальным и конфессиональным кругам Западной Европы. Как же справился автор с поставленной себе задачей?

Характеристика многих современных и близких Бердяеву деятелей духовной культуры представляется нам, как правило, удачной. Но исторические и политические суждения автора о дореволюционной России, о большевизме и об эмиграции превосходят нередко левизну даже самого Бердяева. А ведь Бердяев считал себя представителем крайне левого фланга в общем спектре русских духовно-общественных течений. Поррэ приводит слова киевского прокурора, обращенные в конце прошлого века к молодежи, арестованной за участие в беспорядках (среди арестованных был и Бердяев): «Ваша ошибка состоит в неведении того, что социальная эволюция есть процесс органический, а не логический, и что ребенок не может родиться раньше девяти месяцев». Но сам Поррэ, говоря о социально-политическом развитии России, никаких выводов из этих разумных слов киевского прокурора не сделал. К тому же он как-то не замечает того факта, что темпы исторического развития дореволюционной России исчислялись десятилетиями, а не столетиями. Россия девятисотых и десятых годов этого века для него мало отличается от России не только 80-х и 90-х, но и восьмисотых и десятых годов прошлого века. Император Николай Первый оказывается «тираном» и «самым большим деспотом XIX века» **. Но и незадолго до революции если арестованных царской полицией в тюрьмах слишком не задерживали, то

---

* *Porret Eugène.* Berdiaeff. Prophéte des temps nouveaux. Neuchâtel; Paris: Delachaux & Niestlé, 1951.

** Ibid., p. 7.

лишь потому что тюрьмы были переполнены и мест не хватало *.

Аналогичны и суждения о большевизме. ГПУ всего лишь продолжило террор, чинимый охранкой **. Вообще, большевизм — явление, имеющее глубокие корни в самой русской истории; он — тут Поррэ повторяет несчастную мысль, высказанную Бердяевым полтора десятка лет тому назад в его «Истоках и смысле русского коммунизма», — есть помесь Маркса с Иваном Грозным, причем самое плохое, что есть в большевизме, идет от Ивана Грозного, а не от Карла Маркса. Столь же предубежденно характеризуется и русская эмиграция. Петр Струве думского периода назван вождем крайне правых, в эмиграции же он — деятель, «воплощающий самую черную реакцию» ***.

Таким образом, эта сторона книги Эжена Поррэ никак не может почитаться удачной. Совсем иное впечатление оставляет та часть книги, в которой говорится о самом Бердяеве и его произведениях. Тут книга Поррэ — являющаяся результатом не только изучения жизни и творчества Бердяева, но и личного знакомства с ним и с близкими ему людьми и написанная живо и поэтически — значительно превосходит поставленные себе автором рамки «популярной биографии». И если в первоначальном отношении Поррэ к Бердяеву чувствовалась определенная связанность — настолько, что сам Бердяев должен был просить автора не изображать его в качестве какого-то «старца» ****, — то эта новая книга написана значительно свободнее.

Подводя итоги жизни и творчества Николая Бердяева, Эжен Поррэ ссылается на Ромена Роллана, назвавшего Бердяева русским Пеги, но выдвигает и собственную формулу: «*пророк нового времени*». Таков и подзаголовок книги. «Профетизм» Бердяева имеет, однако, не столько религиозную, сколько философскую природу и связан с тем делением философских учений на научные и профетические, которое давно уже выдвинул Карл Ясперс, наиболее близкий Бердяеву из всех современных мыслителей.

---

* Ibid., p. 29.

** Ibid., p. 27 и 99.

*** Ibid., p. 122—123.

**** См. более раннюю книгу того же автора: *Porret Eugène*. La philosophie chrétienne en Russe. Nicolas Berdiaeff / Ed. de la Baconnière. Neuchâtel, 1944. Титульному листу предпослано факсимиле французского письма Бердяева к Поррэ, в котором Бердяев очень просит не писать, что он похож на старца.

Бердяев действительно был глашатаем наступления новой эпохи Духа и предшествующей ей новой социальной и технической эпохи, идущей на смену прежней — теллургической и гуманистической. Но есть и другое определение, принадлежащее одному из русских церковных иерархов и подхваченное в недавно вышедшей в США книге Мэтью Спинки: «*пленник свободы*» *. В формуле Поррэ звучит преимущественно мотив эсхатологически-профетический, у Спинки — метафизически-анархический. «Пленник свободы» больше связан с личностью Бердяева и с его философией свободы, «пророк нового времени» — с его учением о Новом средневековье и о Царстве Божьем. Законность первого определения признает и Поррэ, называющий Бердяева «гениальным человеком, не вмещавшимся в те суровые рамки, в которые хотел заключить его мир» **.

Нужно, однако, сказать, что если Бердяеву и удалось освободиться от многих стеснительных рамок этого мира и сокрушить многочисленные мифы и утопии земного царства Кесаря, то он навсегда остался в плену у собственной утопии и у своего собственного мифа: у самой неосуществимой из утопий — утопии свободы и у самого по виду совершенного из мифов — пророческого мифа о наступлении новой творческой антропологической эпохи. Бердяев был несомненно и пленником свободы, и пророком нового времени. Но более всего он был *пленным пророком*.

---

* *Spinka Matthe*. Nicolas Berdyaev: Captive of Freedom. Philadelfia: Westminster-Press, 1950.

** *Porret Eugène*. Op. cit, p. 179.

Н. О. ЛОССКИЙ

Мысли Н. А. Бердяева о назначении человека

Николай Александрович Бердяев — самый известный вне России, весьма уважаемый философ, а среди русских часто встречается резко отрицательное отношение к нему. У нас, у русских, весьма распространен следующий недостаток: если русский человек, знакомясь со сложною системою учений, находит в ней мысль, решительно осуждаемую им, он нередко с фанатическою нетерпимостью отбрасывает целое, вместо того чтобы анализировать систему и ценные элементы ее принять, а отбросить только то, что заслуживает осуждения.

Особенно печально, если отбрасывание чужой мысли происходит по недоразумению, вследствие недостаточного понимания ее. Самый замечательный труд Бердяева «О назначении человека» особенно легко может вызвать нападки по недоразумению. Эта книга, как сказано в подзаголовке ее, есть «опыт парадоксальной этики»: она показывает, как мало добра в том, что называется «добром» в нашем царстве грешных существ, далеких от подлинно совершенного добра, осуществленного в Царстве Божием; она содержит в себе резкую критику искажений христианства, весьма распространенных и потому столь привычных, что мы не замечаем, как в них нарушена сущность проповеди Иисуса Христа и как они противоположны примеру жизни самого Христа. Эпиграфом к книге Бердяева служат слова Гоголя: «Грусть оттого, что не видишь добра в добре». И Гоголь, и Бердяев понимали, как далеки мы от совершенного добра Царства Божия.

Приступая к рассмотрению этики Бердяева, нужно сказать несколько слов о его метафизике. В основу ее Бердяев положил мысль немецкого философа Якова Беме (умершего в 1624 г.), о том что первичный принцип есть Ungrund (безосновное, бездна). Используя это понятие для своей философии, Бердяев ис-

толковывает его следующим образом: в этом принципе нет еще никакой дифференциации, т. е. нет еще разделения на множество определенных элементов; поэтому Ungrund не выразим ни в каких определенных понятиях; в этом смысле он есть «ничто», но не пустота, а неопределенное бытие, обозначаемое греческим словом «меон». Из этой неопределенности, из Ungrund'а, рождается, поднимаясь, так сказать, вверх, Св. Троица — Бог-Отец, Бог-Сын и Бог Дух Святой, в которых неопределенность определена любовью. Из этого же Ungrund'а излучается, независимо от Бога, снизу во все стороны воля множества мировых существ, свободная иррациональная воля, меоническая, т. е. сохраняющая неопределенность и потому способность как к добру, так и ко злу. Бог — не творец этой нашей свободной воли; «Он не властен над не сотворенною Им свободою, она непроницаема для Него» (с. 28). Итак, Бог не всемогущ; мало того, Он даже не всеведущ, потому что поступки мировых существ свободны и предвидеть их нельзя. Но Бог есть Любовь: Он приходит на помощь всем существам, творя «природу» их и жертвенно нисходя к миру, как Богочеловек Иисус Христос, для преодоления зла не путем наказания, а посредством всеобъемлющей любви и трагедии самопожертвования, вплоть до смерти на кресте.

С метафизикою Бердяева я не согласен и подвергну ее критике в конце статьи, но сущность этики любви, защищаемой Бердяевым, остается правильною и ценною, и я займусь изложением ее.

Подобно написанной Кантом «Критике чистого разума», Бердяев хочет, чтобы была выработана «Критика чистой совести» (с. 19). Он вступил на правильный путь, ища основы такой этики, потому что совесть человека неумолчно требует абсолютного нравственного добра, ведущего к Царству Божию, в котором осуществлено всестороннее совершенство.

История человечества, говорит Бердяев, первоначально была райским состоянием бессознательной инстинктивной невинности «без различения добра и зла» (41). Но это состояние — не высшее: в нем иррациональная свобода, способная и к добру и к злу, еще не испытала себя и не преодолела способности к злу. Рано или поздно наступает испытание свободы: неопределенное «ничто» (меон) осуществляет свою свободу в форме восстания против Бога и тогда возникает зло, а вместе с ним сознание и различение «добра» и «зла». Начинается мучительное раздвоение личности, утрата целостности ее (43). В борьбе со злом вырабатывается *законническая этика,* требую-

щая подчинения нравственным законам, нормам, выраженным в отвлеченных общих правилах с элементарными требованиями — «не кради, не лги, не прелюбодействуй» и т. п. В этих общих законах не принимается во внимание самая главная сторона личности, <а> именно ее своеобразие с единственными в истории мира жизненными положениями, неповторимыми вследствие их исключительности. Личность, не подчиняющаяся законнической морали, под влиянием злых страстей становится рабой своих страстей, а личность, подчиняющаяся законам морали из страха наказания или из опасения общественного мнения и т. п. мотивов, становится слугою принудительной, т. е. рабьей добродетели.

В моей книге «Условия абсолютного добра» * есть пример принудительной добродетели, который я использую для пояснения мысли Бердяева. Положим, отец какой-либо девушки заболел тяжело хроническою болезнью и на много лет прикован к постели; дочь ухаживает за отцом, и вся жизнь ее превращается в скучное прозябание. Она добросовестно исполняет свой долг, но личная жизнь ее подавлена и она тяготится своим положением. Сколько бы ни хвалили ее за самоотверженное поведение, все же оно стоит далеко от совершенства: если бы ее уход за больным был не однообразным и потому скучным исполнением закона, а состоял бы из творческих индивидуальных проявлений ее духа, тогда жизнь ее даже в уходе за больным наполнилась бы радостью. Индивидуальное творчество есть источник счастья — любит повторять эту мысль Бердяев: «Добродетель без творческого горения, — говорит он, — всегда скучна и не спасает» (146).

К сожалению, в нашей жизни добро осуществляется чаще всего не в виде индивидуального творчества, а в форме принудительной добродетели, в исполнении нравственного закона, переживаемого как тягостный долг. Отсюда у человека, мучимого законническим добром, возникает нечто вроде бессознательной зависти, сказал бы я, в отношении к тем, кто предается утехам жизни, пренебрегая долгом и не боясь греха. Под влиянием этого чувства «законнически добрые» хотят, чтобы «злые», не исполняющие своего долга, были наказаны за свои грехи: они создают идею ада как вечного, никогда не прекращающегося мучения грешников после смерти. Такому мыслителю, пишет Бердяев, «ад может представляться торжеством добра» (47); таким образом, «добрые делаются злыми и злые

* Париж: YMCA-Press, 1949.

взывают к добру, когда их хотят погубить». Св. Фома Аквинский[1], великий в других отношениях мыслитель, способен был, подчиняясь своей жажде наказания греха, написать, что блаженство душ, принятых в Царство Божие, возрастает при виде мучения грешников в аду! Из таких настроений возникает инквизиция и ей подобные искажения христианства.

Стоит только отдать себе отчет в том, как «добрые» становятся злыми, когда садистически хотят, чтобы грешники нескончаемо мучились в аду, и нам вместе с Бердяевым станет понятно, как мало добра в нашем законническом добре. Бердяев особенно много пишет о том, что этика закона «есть по преимуществу этика социальная в отличие от личной этики искупления и творчества» (93); она подавлена социальною обыденностью, выраженною в «Горе от ума» словами: «что скажет княгиня Марья Алексевна!»

Как социальное существо, человек «познает только меняющиеся понятия добра» соответственно потребностям данной исторической эпохи, условиям жизни различных народов, нравам различных сословий, классов, профессий. Нужды этой социальной обыденности требуют подчинения многим социальным учреждениям. Чтобы обеспечить подчинение и сделать его автоматическим, общество окружает особым почитанием лиц, стоящих во главе учреждений, например монарха, епископов, генералов. Такие лица почитаются не за свои высокие качества, а как носители власти. Бердяев признает, что государство не может существовать без монарха или президента, церковь — без епископов и священников, но великие исторические достижения, говорит он, осуществляются не этою символическою иерархией, а иерархией личною; такова иерархия святых, пророков, апостолов, гениальных людей. Это — иерархия не символическая, а реальная, обусловленная великими достоинствами личности. Во всех своих трудах Бердяев не устает клеймить преобладание иерархии символической над иерархией реальною, что происходит вследствие приспособления к нуждам социальной обыденности.

Особенно резко осуждает Бердяев принижение религиозной жизни, ведущее к искажению христианства, когда его истолковывают в духе законнической морали: отсюда получается «юридизм, рационализм и формализм» (93). Вместо этики искупления и любви являются учения о вечном мучении в аду и трансцендентный эгоизм, т. е. забота о спасении своей души ради блаженства в Царстве Божием. «Добрые так хотят пролезть в Царство Божие, что у входа, где образуется давка, гото-

вы раздавить большое количество ближних, оттесняемых ими в ад, в вечную погибель» (122).

Из законнической морали возникает фарисейство: «Христианин, который думает, что он оправдан, чист и спасен, что он выше грешников, если он часто посещает службы, бьет поклоны, служит молебны, произносит по уставу слова молитвы, исполняет все канонические правила, совершает дела милосердия, добрые дела, есть, конечно, фарисей внутри христианства, и к нему относятся евангельские обличения» (107). Этику закона Евангелие заменяет «иною — высшею и благодатною этикой любви и свободы».

В этике любви подчеркивается тот факт, что, согласно воле Божией, солнце светит одинаково и для «добрых», и для «злых». С точки зрения этой этики, Бердяев высказывает странную на первый взгляд мысль: «Мир идет от первоначального неразличения добра и зла через резкое различение добра и зла к окончательному неразличению добра и зла, обогащенному всем опытом различения». В историческом процессе мир восходит к Царству Божию, которое стоит «по ту сторону добра и зла» (40). Мысли эти, высказанные Бердяевым в начале его этики, особенно если взять их в связи с резким осуждением этики закона, могут дать повод к ложному пониманию всей системы его учений. Чтобы избежать неправильного толкования их, необходимо хорошо познакомиться с проповедуемой им этикой любви, требующей перехода от царства закона к царству благодати.

Мысли Бердяева об этике любви основаны на его учении о личности. Личность есть духовное начало, предполагающее наличие другой личности и общение личностей: Бог-Отец предполагает личность Сына и Духа Святого. Точно так же и в нашем царстве бытия личность не замкнута в себе; она «по существу предполагает» другие личности и «невозможна без любви и жертвы» (63). Это учение об интимной бытийственной (онтологической) связи «я» с «ты» и «мы» есть характерная черта русской философии: оно имеется у кн. Трубецкого, о. Павла Флоренского, С. Франка, Н. Лосского. К ней прибавляется у Бердяева своеобразное учение, подобное учению Вл. Соловьева, о том что человек, по Божьему замыслу, есть существо цельное, если оно сочетает в себе добрые свойства мужской и женской природы. Мужская природа — творящая, а женская — охраняющая. Личность, гармонически сочетающая в себе обе эти природы, есть андрогин, мужеженщина. Грехопадение сопутствуется разрывом личности на два пола, утратою цельности. Однако каждый

человек в большей или меньшей степени «бисексуален», а потому возможен выход из раздвоения путем воспитания в себе обеих сторон природы и посредством сублимирования половой энергии, откуда получается расцвет творчества и восстановление цельности целомудрие андрогина... (67—73).

Знакомясь с учением Бердяева о поле, нужно избегать грубого искажения его учения об андрогине, возникающего тогда, когда восстановление целости понимают, как результат совершенной любви двух личностей, мужчины и женщины, которые сливаются в одно целое и превращаются в единую личность, андрогин, нечто вроде гермафродита. Такое искажение учения Бердяева мне случалось наблюдать в Праге. Одна дама, ныне покойная, страдавшая душевною болезнью в форме религиозного помешательства, вообразила, что она идеальная жена Бердяева и что Бердяев живет в ее душе. Она утверждала, что получает от Бердяева все новые и новые откровения, образуя вместе с ним андрогина. Однако спустя несколько месяцев она разочаровалась в этом своем состоянии, и любовь ее к Бердяеву, которого она никогда не встречала и даже не видела портретов его, превратилась в жестокую ненависть. Опасаясь этого злого чувства ее, я написал о ее помешательстве Николаю Александровичу. В ответном письме он выражал сожаление о том, что возможны такие нелепые истолкования философских учений.

Кто знаком не только с этикой Бердяева, но и с его теорией знания, тому известно, что, по его учению, личность как духовное существо обладает высокою формою интуиции, <а> именно чутко улавливает своеобразие чужой индивидуальности. Поэтому для личности всякий нравственный поступок есть «неповторимо индивидуальная задача, а не механическое исполнение закона, нормы, данной раз <и> навсегда». «Общеобязательность заключается лишь в том, чтобы каждый поступок неповторимо индивидуально всегда имел перед собою живого человека, конкретную личность, а не отвлеченное добро» (114). Такое поведение руководствуется «нравственным тактом», а не законом: оно есть проявление творчества.

Отдел этики, в котором идет речь о таких неповторимых творческих актах, называется конкретной этикой. Впервые поднял этот вопрос Иоганн Готлиб Фихте; по этому поводу Б. П. Вышеславцев написал ценную книгу «Конкретная этика Фихте». Макс Шелер[2] в своем замечательном труде «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthethik» * много за-

---

* «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (*нем.*). — *А. Е.*

нимается этой проблемой. Вся книга Бердяева ведет путем критики этики законничества к конкретной этике, т. е. к этике любви и творчества, к переходу от царства закона к царству благодати. Значит ли это, что Бердяев советует отвергнуть законническую этику и юридические правовые отношения, чтобы совершить прыжок в царство благодати? Шеллинг уже сто пятьдесят лет тому назад сказал, что если бы мы, грешные существа, попробовали совершить такой прыжок, мы создали бы ад, а не царство совершенной гармонии. В романе Достоевского «Бесы», в главе «Исповедь Ставрогина», епископ Тихон говорит Ставрогину, что попытка грешных существ совершить такой скачок была бы делом сатанинским. И Бердяев понимает, что «этика закона не может быть просто отвергнута и отброшена» (92); закон «(не только калечит личную жизнь, но и охраняет ее» (100). Христос «открывает пути в Царство Божие, где нет уже закона», но «закон должен быть исполнен миром, пребывающим в грехе» (107).

Критика законнической этики, поясняет Бердяев, связанная с указанием на более высокую этику любви, имеет целью не отвергнуть закон, а воспитать в нас терпимость в борьбе со злом и «злыми», не жажду Мести и наказания их, не старание оттеснить их в ад, а заботу о «просветлении и преображении» их. Этика сверхдобра совсем не означает равнодушия к добру и злу или снисходительности к злу. Она требует не меньшего, а большего. Этика, отталкивающая злых в ад, есть не максимальная, а минимальная этика: она «отказывается от победы над злом» (314). Наша совесть не может успокоиться, пока существуют злые, терзаемые адскими муками. «Нравственное сознание, — говорит Бердяев, — началось с Божьего вопроса: Каин, где брат твой Авель? Оно кончится другим Божьим вопросом: Авель, где брат твой Каин?» (297). Спасаться в одиночку, в изоляции нельзя. «Спасение может быть лишь соборным, всеобщим освобождением от муки» *.

Бердяев убежден, что существуют пути для преодоления зла и победы над адом; он верит во всеобщее спасение. Голос в душе нашей говорит, что «все обречены на ад», потому что «беспощадный суд есть собственный суд, он есть адское мучение, мучение совести». Но «другой голос говорит во мне, что все должны быть спасены» (с. 298). Спасение должно быть «преображением, введением в Царство Божие» не только людей, но «также и животных, растений, минералов и каждой

* *Бердяев Н. А.* Опыт эсхатологической метафизики (с. 205).

былинки» (314). Такое заявление Бердяева становится понятным в связи с его мыслью, что «всякое бытие есть бытие личное, хотя бы в низшей иерархической ступени» (207). Это значит, что метафизика Бердяева есть персонализм, т. е. учение, подобное философии Лейбница, согласно которой весь мир состоит из личностей действительных, как, например, человек, или, по крайней мере, потенциальных (животные, растения, минералы), способных развиться настолько, чтобы стать действительно личностью.

Развитие, ведущее человека и все остальные личности к преображению в Царстве Божием, предполагает, что существует индивидуальное бессмертие и вслед за земною смертью наступает новая жизнь в новых условиях. Иными словами, Бердяев — сторонник учения о перевоплощении, но не в смысле повторения жизни человека на земле, а в смысле перехода в другие царства бытия. «Окончательная судьба человека, — говорит он, — может быть решена лишь после безмерно большого опыта в духовных мирах, большего, чем тот, который дан в краткой земной жизни» (295).

Мысль о спасении всех не принадлежит к числу традиционных учений православия и католичества, однако надо заметить, что такие великие отцы Церкви, как св. Григорий Нисский и св. Максим Исповедник, держались учения о спасении всех, даже демонов. Св. Григорий Нисский дает замечательное обоснование этой мысли: область зла ограничена, тогда как область добра бесконечна; испытав все виды зла, даже злой дух разочаруется в нем, покается, вступит на путь добра и, согласно воле Божией, спасется.

В Царстве Божием осуществлена совершенная любовь, ничем не нарушаемая гармония абсолютного добра. В этом смысле Царство Божие по сравнению с нашею греховною жизнью есть Сверхдобро: в нем нет места различению добра и зла, потому что нет никакого зла. Это — не равнодушие к злу, а совершенное преодоление его и то высшее состояние мира, о котором ап. Павел говорит, что Бог будет «всяческая во всех». Итак, этика Бердяева с ее резкой критикой искажений христианства содержит в себе глубокое понимание проповеди Христа как религии любви. Но в его метафизике есть учения, которые принять нельзя. Таково, в особенности, его учение об Ungrund'е и следствия, выводимые им из него.

Бердяев неправ, думая, что его Ungrund соответствует «Божественному Ничто» Дионисия Ареопагита[3]. В отрицательном богословии Дионисия Ареопагита «Божественное Ничто» есть

вовсе не какой-то неопределенный меон; этот принцип есть «Сверхчто», столь совершенное, что поэтому оно не может быть выражено нашими понятиями. Мистический опыт и философское умозрение не находят такого «ничто», которое существовало бы первоначальнее Бога и было бы независимым от Него. Тезис «Бог сотворил мир из ничего» вовсе не означает, будто какое-то «ничто» послужило для Бога материалом, из которого Он сотворил мир. Смысл его очень простой и притом весьма значительный: Бог творит мир, не заимствуя никаких материалов ни из себя, ни извне Себя; Он творит мировые существа как нечто онтологически вполне новое в сравнении с Ним. И воля тварных существ сотворена Богом. Она свободна, потому что, творя личность, Бог наделил ее *сверхкачественной* творческой силой, не придавая личности никакого эмпирического характера, ни доброты, ни злобности, ни храбрости, ни трусости и т. п. Тип своей жизни каждая личность свободно вырабатывает сама и стоит выше своего характера в том смысле, что остается способной свободно перерабатывать его. Сотворив нашу волю свободной, Бог никогда не насилует ее, потому что свобода есть необходимое условие достижения личностью совершенного добра, но, конечно, она вместе с тем есть и условие возможности зла. Свобода воли тварных существ вполне согласима с Божьим всеведением. Бог есть существо *сверхвременное*. Поэтому он не отделен от будущего отношением предшествования; Он познает будущее, как и прошлое или настоящее, не путем умозаключений, а путем непосредственного восприятия, путем созерцания.

Нужно еще сказать несколько слов о персонализме Бердяева. Он разработал его только в отношении к человеку и его перевоплощениям после смерти. Что же касается дочеловеческой природы, т. е. жизни таких потенциальных личностей, как животные, растения, минералы, он этим вопросом не занимался. Эти вопросы рассмотрены в моей книге «Бог и мировое зло», а также в «Общедоступном введении в философию».

Как уже сказано, учение об Ungrund и несотворенности воли мировых существ Богом не может быть принято в состав христианской философии. Из этого, однако, вовсе не следует, что и остальные части системы Бердяева должны быть отвергнуты. Главное содержание его творчества остается и после этого незатронутым. В самом деле, важнейшая тема христианской философии есть учение об абсолютном добре, осуществимом лишь в Царстве Божием, и о несовершенствах нашего царства греха. Величайшая заслуга Бердяева состоит в том, что он

весьма оригинально показывает, как «мало добра в нашем добре», в нашей индивидуальной, социальной и даже церковной жизни. Подобно Л. Толстому, он смело обличает неправды нашей жизни и учит зорко подмечать их там, где мы вследствие привычки к ним не видим их. Весь исторический процесс он живо изображает в последних своих книгах как борьбу добра и зла, конец которой осуществим лишь в метаистории. Он убедительно показывает, что должно погибнуть все земное, кроме тех лучей Царства Божия, которые прорываются в исторический процесс, благодаря тому что Богочеловек Иисус Христос не оставляет нас без своей благодатной помощи.

Высокою чертою философии Бердяева является защита истины, что христианство есть религия любви, а следовательно, терпимости, свободы и спасения всех. Велики также заслуги Бердяева в его критике социализма, коммунизма, буржуазного духа и в его борьбе против всякого абсолютизирования относительных ценностей. Современную классовую борьбу он критикует с точки зрения христианского идеала. Что касается принципов общественной жизни, Бердяев защищает традиции западноевропейского и русского гуманизма, <а> именно абсолютную ценность личности и неотъемлемые права ее на свободу духовной жизни и достойные условия существования. Он убедительно показывает, что эти принципы могут быть последовательно обоснованы не иначе как в связи с христианским мировоззрением.

Лица, желающие быть более православными, чем само православие, считают творчество Бердяева вредным для Церкви. Они упускают из виду, что в исторической жизни христианства, как в церковной практике, так и в традиционных богословских учениях, есть много недостатков, которые оттолкнули широкие круги общества от Церкви. Чтобы вернуть их к Церкви, нужна работа таких светских лиц, как Бердяев, которые показывают, что эти недостатки могут быть устранены без утраты основ христианской Церкви. Выражая существенные истины христианства новым языком и в своеобразных понятиях, отличных от стиля традиционного богословия, такие философы, как Бердяев, пробуждают вновь интерес к христианству в умах множества лиц, отвернувшихся от него, и могут привлечь их к Церкви. Сохранение и развитие христианской культуры, защищающей абсолютное достоинство личности, получает мощную поддержку благодаря творчеству таких философов, как Бердяев, за что хвала и честь им.

П. А. БЕРЛИН

Русские мыслители и евреи

Н. А. Бердяев

По своей исходной точке зрения Н. А. Бердяев в еврейском вопросе очень близко подходит к Вл. Соловьеву, привнося, однако, и свои особые историко-религиозные соображения. Для Н. Бердяева, как и для Соловьева, еврейский вопрос является вопросом христианским в глубоком смысле этого слова. Он всецело определяется христианским учением и из него неотвратимо вытекает его решение. Оставаясь верным христианству, на еврейский вопрос можно дать только один ответ — не с гуманитарной, а с религиозной точки зрения. Примыкает Бердяев и к взгляду Соловьева, учащему, что еврейство, выносив в своем лоне христианство как свое высшее задание и достижение, не поняло своей исторической миссии, отреклось от креста и Голгофы и в Христе не узнало и не признало своего Мессию.

Но, сходясь с Соловьевым в исходной принципиальной позиции по отношению к еврейскому вопросу, и в частности по отношению к антисемитизму, Н. А. Бердяев при этом внес в постановку и освещение этого вопроса много оригинальных, глубоких мыслей. По всему своему общефилософскому и религиозному миросозерцанию Бердяев подходит к этому вопросу не с позитивистической, не с гуманитарной и не с политической точки зрения, а с точки зрения религии и философии истории.

«Еврейский вопрос, — говорит Бердяев в «Христианстве и антисемитизме» [1], — не есть просто вопрос политический, экономический, правовой или культурный. Это вопрос неизмеримо более глубокий, религиозный вопрос, затрагивающий судьбы человечества. Это ось, вокруг которой вращается религиозная история. Таинственна историческая судьба евреев. Непостижи-

мо самое сохранение этого народа и необъяснимо рационально» (с. 4).

Подобно Соловьеву, Н. Бердяев чужд всякого сентиментального филосемитизма. Он нисколько не закрывает глаза на большие недостатки в национальном характере евреев и их нынешнем эмпирическом обличии, но это ни в какой степени не меняет его принципиального отношения к еврейскому вопросу. Для него как христианина и как философа истории антисемитизм представляет нечто недопустимое.

«Не имеет никакого принципиального значения, — говорит он, — вопрос о недостатках евреев. Нет нужды отрицать эти недостатки, их много. Еврейский народ полярно противоположных свойств, в нем соединены терты высокие с чертами низкими, жажда социальной справедливости со склонностью к наживе и капиталистическому накоплению. О еврейском народе, народе религиозного призвания, нужно судить по пророкам и апостолам, а не по еврейским ростовщикам» (там же, с. 6).

Поистине поразительно легкомыслие христиан — говорит он далее — которые считают возможным быть антисемитами. Христианство по своим человеческим истокам есть религия еврейского типа, т. е. типа мессианского, пророческого. Еврейский народ внес мессианский, пророческий дух в мировое религиозное сознание, этот дух был совершенно чужд греко-римской духовной культуре, как и культуре индусской. Арийский же дух не мессианский и не пророческий, ему чуждо еврейское напряженное чувство истории, чуждо ожидание явления мессии в истории, прорыва метаистории в историю.

Для Н. Бердяева, как и для Соловьева, еврейский народ не является народом, подобным другим народам, отличающимся от них только своими национальными особенностями. У этого народа не только своя национальная, но и вселенская миссия. Этот народ, по взглядам и Соловьева и Бердяева, отмечен печатью Божьей избранности, таинственной миссией, возложенной на него историей, и отягощенный тяжелою миссией, ношею не выполненного им исторического призвания.

«Евреи, — говорит Н. Бердяев, — не могут быть просто названы национальностью. Целый ряд признаков нации у евреев отсутствует, и есть признаки, которых у других наций нет. Евреи—народ особой, исключительной религиозной судьбы, избранный народ Божий, и этим определяется трагизм их исторической судьбы. Избранный народ Божий, из которого вышел Мессия и который отверг Мессию, не может иметь исторической судьбы, похожей на историческую судьбу других народов.

Этот народ скреплен и навеки объединен не теми свойствами, которые обыкновенно скрепляют и объединяют народы, а исключительностью своей религиозной судьбы. Христиане принуждены признать богоизбранность еврейского народа, этого требует христианское вероучение, они это делают неохотно и часто забывают об этом. Необычайно парадоксальна еврейская судьба: страстное искание земного царства и отсутствие своего государства, которое имеют самые незначительные народы, мессианское сознание в избранности народа и гонение со стороны других народов, отвержение креста как соблазна и распятие этого народа на протяжении всей его истории. Может быть, более всего поразительно, что отвергнувший крест его несет: те же, которые приняли крест, так часто распинали других» (там же, с. 8).

Н. Бердяев мог бы прибавить к этим прекрасным словам, что евреи, распявшие Христа, вышедшего из их среды и проповедовавшего, по их мнению, учение, которое они сочли за нарушение всех их божеских и житейских заветов, проклинаются и преследуются за это христианством целые века, тем христианством, которое провозгласило великие начала прощения и милосердия.

В книге «Смысл истории» Н. Бердяев высказывает ряд интересных и оригинальных мыслей о роли евреев как зачинателей понимания исторического процесса. Историческая идея, идея истерии как развертывающегося процесса, движущего человечество к иному будущему, принесена евреями. Для древних греков история представлялась как круговорот, не имеющий цели, не продвигающийся вперед к какому-то завершению. Сознание еврейства в отличие от сознания эллинского всегда было повернуто навстречу грядущему, осмысляющему и завершающему весь исторический процесс. Еврейский народ преисполнен был напряженного и нетерпеливого ожидания великого события, к которому, как к своему завершению, ведет и приведет история.

«Этот характер построения исторического процесса, — говорит Н. Бердяев, — конструировался впервые в еврейском сознании, здесь впервые появляется сознание “исторического”, и поэтому философия истории не в истории греческой философии, а в истории еврейства» («Смысл истории», с. 38).

Н. Бердяев подробно развивает эту идею, повторяя, что в этом отношении еврейский народ создал не только свою конструкцию истории, но и самое понятие истории не как идеи круговорота, как у греческих историко-философов, и не созерца-

тельного, а развертывающегося, творимого процесса. Для эллинского мира история представлялась как застывший гармонический космос, а для еврейского она была полна движения, изменения, борьбы и в перспективе должна была завершиться великим событием, которое изменит всю судьбу человечества на земле.

Эта мессианская идея — говорит Н. Бердяев — и есть специфическая идея, свойственная исключительно еврейскому народу. Заметим, что развиваемая Н. Бердяевым идея о понимании истории как движущегося вперед процесса, впервые провозглашенная евреями, уже была высказана и подробно обоснована известным немецко-еврейским писателем, соратником Маркса Мозесом Гессом в его во многих отношениях замечательной книге «Рим и Иерусалим», вышедшей в 1869 году[2]. Кстати, в социалистическом учении Маркса Н. Бердяев видит лишь новое, так сказать, светское воплощение все той же мессианской идеи, которое через драмы, борьбу создаст царство Божье на земле. Хотя Маркс крестился, был атеистом и материалистом, но в его социализме Бердяев усматривает все ту же, характерную для древних евреев религиозную идею мессианства, принявшую лишь свое земное воплощение. Н. Бердяев находит, что как бы Маркс в буквальном и переносном смысле ни открещивался от еврейства, у него звучит мотив еврейских пророков и он остается типичным евреем. Через всю историю еврейства от древнего времени, от еврейских пророков до Карла Маркса, видоизменяясь и перевоплощаясь, проходит все та же мессианская идея, все тот же волюнтаристический взгляд на исторический процесс как на целевой процесс.

«Еврейский народ, — говорит Бердяев, — есть по существу своему народ исторический, активный, волевой, и ему чужда та своеобразная созерцательность, которая свойственна вершинам духовной жизни европейских народов. Карл Маркс, который был очень типичным евреем, в поздний час истории добивается разрешения все той же древнебиблейской темы: в поте лица своего добывай хлеб свой. То же еврейское требование земного блаженства в социализме Карла Маркса сказалось в новой форме и в совершенно другой исторической обстановке. Учение Маркса внешне порывает с религиозной традицией еврейства и восстает против всякой святыни. Но мессианскую идею, которая была распространена на народ еврейский как избранный народ Божий, Карл Маркс переносит на класс — на пролетариат. И подобно тому как избранным народом был Израиль, теперь новым Израилем является рабочий класс, кото-

рый есть избранный народ Божий, народ, который призван освободить и спасти мир. Все черты богоизбранности, все черты мессианства переносятся на этот класс, как некогда перенесены они были на народ еврейский. Тот же драматизм, та же страстность, та же нетерпимость» (там же, с. 109).

Вряд ли можно согласиться с таким внешне соблазнительным и убедительным уподоблением классового социализма Маркса учению библейских пророков и ожидания прихода Мессии — ожиданию воцарения социализма. Соблазнительное сближение избранного народа с избранным классом (пролетариатом) у Маркса и объяснение этого тем, что Маркс оставался типичным евреем и бессознательно явился наследником древнееврейских пророков, едва ли основательны. Прежде всего, пролетарский классовый социализм не был изобретен Марксом, хотя Маркс и явился его крупнейшим теоретиком. У Маркса в этом направлении было много предшественников и современников-христиан, так что идея пролетарского социализма не есть еврейская идея. Что касается Маркса, то тут скорее влияние не еврейских пророков, а немецкой философии, Гегеля, учившего, что дух мировой истории в своем поступательном шествии воплощается то в одном, то в другом избранном народе истории и возлагает на него великую вселенскую миссию быть знаменосцем и завершителем великой исторической идеи.

Вся конструкция у Маркса самой идеи класса пролетариев, как воплощавшего великую мировую идею социализма, шествующего к торжеству и господству, сделана по образцу гегелевского исторического духа, будучи при этом лишена того глубокого этического и религиозного пафоса, которым дышат проповеди еврейских пророков и неотделимы от них. Это подтверждается и тем фактом, что русские славянофилы, а также и Достоевский, будучи тоже учениками немецкой философии, несмотря на все различие с миросозерцанием Маркса, тоже построили схему, где оказался и избранный народ-богоносец (русский народ), воплощающий великую историческую миссию разрешить во вселенском масштабе и религиозную и социальную правду, и где тоже особый социальный класс (русский крестьянин) является носителем правды и справедливости и призван сказать спасающее слово всему миру. Это носилось в общем философском воздухе той эпохи, которым одновременно дышали и Маркс и русские славянофилы при всем глубоком между ними различии. Это нисколько не мешает тому, что, по справедливому замечанию Н. Бердяева, Маркс, несмотря на все свои отречения от еврейства, не мог совлечь с себя Ветхого

Завета. Идеал социализма Н. Бердяев связывает со всем миросозерцанием иудаизма в его характерных особенностях. Тут сказывается общее миропонимание иудаизма, стремящегося устроить счастье людей на земле, устранить всякий разлад между идеалом и действительностью.

«Ожидание чувственного царства Божьего на земле, — говорит Бердяев в «Философии неравенства», — есть еврейский хилиазм. Евреи ждали Мессию, земного царя, который устроит на земле блаженное царство Израиля. И они отвергли Мессию, который явился в образе раба и учил, что Царство его не от мира сего. Мессия распятый есть вечная противоположность Мессии, осуществляющему царство Божье на земле, приносящему земной рай. Утопия социального земного рая есть переживание еврейского хилиазма. Материалистический ее характер не должен закрывать от нас ее острых религиозно-иудаистических истоков. Христос распятый противится хилиастической утопии, проникшей в христианский мир и отвергающей его. Весь мир должен пройти через распятие, Голгофу, прежде чем наступит царство Божье, царство Христово. Без свершения до конца тайны искупления человечество и мир не войдут в царство Божье. А это значит, что царство Божье есть совершенное преображение мира, переход в иное измерение бытия. Еврейский хилиазм хочет мессию-царя, который осуществит царство Божье на земле без креста и распятия. И еврейский хилиазм забывает Христа Распятого и хочет перескочить через искупление в чувственное тысячелетнее царство Христово на старой еще земле, под старым еще небом».

В этих словах Н. Бердяев противопоставил еврейский «хилиазм», практически сказывающийся в стремлении устроить на старой грешной земле без искупления справедливую, счастливую, сытую жизнь, — христианскому аскетизму, готовому принять крест и Голгофу, открывающие райские врата. Позволим себе только заметить, что еврейство берется здесь в его реальном воплощении, христианство же в «писании» или избранных его носителях. Мы знаем множество евреев, борющихся за царство Божье на земле и несущих свой тяжелый крест. Эта их борьба находится в полной гармонии со всем их «хилиазмом», как говорит Бердяев, со всем их миропониманием. Мы знаем и множество христиан, ведущих ту же борьбу под тем же, в сущности «хилиастическим», знаком, но у христиан это не вяжется с их религиозной верою, противоречит ей. Но знаем ли мы христиан как массовое движение, которые готовы нести крест и пройти через искупление, прежде чем им откроются врата

будущего царства Божьего? Христиане, борющиеся за лучшее будущее на сегодняшней земле, вряд ли чувствуют в этом возвращение к истокам еврейской веры. Конечно, нынешнее социалистическое движение питается не еврейским хилиазмом, а проснувшимся и растущим социалистическим сознанием народных масс и экономическим прогрессом, позволяющим осуществить эти властные и нарастающие требования социальной справедливости. Но если нынешнему социализму неправильно было бы выдавать еврейское метрическое свидетельство, то прав Бердяев, сближающий современное социалистическое движение по типу его исконного миросозерцания с еврейским «хилиазмом», т. е. со стремлением иудейства устроить царство Божье не только внутри, но и в мире сем. Для христианства, такого как оно существует в Писании, в вероучении, нынешний социализм по своим мотивам и целям, по своему земному замыслу и смыслу чужд. Христианство принимает его под давлением народных масс, не выдвигая вопроса об искуплении, о Голгофе, что должно предварить вопрос об устроении человека на земле. «Христианский» социализм, поскольку он охватывает народные массы, отличается от светского социализма только тем, что его адепты — религиозно верующие люди, но, конечно, и они не откладывают устройства человека на земле до искупления и Голгофы.

Все это только доказывает, что еврейская религия в несравненно большей степени, чем христианская, оказалась способной вместить в себя нынешнее социальное движение, все шире охватывающее весь мир, при этом нисколько и ничем не поступаясь от начал своей веры и, наоборот, давая ей новое и мощное подкрепление. В этой жизненности и земности одно из проявлений и одна из причин исторической живучести еврейского народа. Его «хилиазм» — выражаясь излюбленным словом Бердяева — оказался, несмотря на древнейшее дохристианское происхождение, созвучен современной эпохе и ее основной борьбе...

«Идея социальной справедливости, — говорит Н. Бердяев, — была внесена в человеческое сознание главным образом еврейством. “Арийцы” легко примирялись с социальною несправедливостью. Древнееврейские пророки были первыми, требовавшими правды и справедливости в социальных отношениях людей, они защищали бедных и угнетенных. Библия повествует о том, что происходит периодический раздел богатств, чтобы богатства не сосредоточивались в одних руках и не было бы резкого различия между богатыми и бедными» («Христианство и антисемитизм», с. 23).

Я уже отметил, что и для Н. Бердяева, как и для Вл. Соловьева, отношение к еврейскому вопросу всецело предопределяется христианским вероучением, исключающим самую возможность постановки вопроса о расовой борьбе и антисемитизме. Но, хотя для Н. Бердяева отношение к антисемитизму всецело вытекало из христианского вероучения и, таким образом, было обязательно применимо для всех времен и народов, это, конечно, не мешало ему останавливаться на конкретном проявлении антисемитизма в России и не ограничиваться простою ссылкою на христианскую веру.

«Русские антисемиты, — говорит Н. Бердяев, — живущие в состоянии аффекта и одержимые маниакальной идеей, говорят, что евреи правят сейчас Россией и гонят там христиан. Это фактически неверно. Совсем не евреи по преимуществу стояли во главе воинствующего безбожия, русские играли в этом очень большую роль. Я даже думаю, что существует русский воинствующий атеизм как явление специфически русское. Русский барин, анархист Бакунин был его крайним и характерным выразителем. Таков же был Ленин. Неверно и то, что Россией правят евреи. Главные правители не евреи, видные евреи-коммунисты расстреляны или сидят в тюрьмах. Троцкий есть главный предмет ненависти. Евреи играли немалую роль в революционной интеллигенции, это совершенно естественно и определялось их угнетенным положением. Что евреи боролись за свободу, я считаю их заслугою. Что евреи прибегали к террору и гонениям, я считаю не специфическою особенностью евреев, а специфическою и отвратительною особенностью революции на известной стадии ее развития. В терроре якобинцев евреи ведь не играли никакой роли. Евреи же наполняют собою и эмиграцию. Я вспоминаю, что в годы моего пребывания в Советской России, в разгар коммунистической революции, еврей, хозяин дома, в котором я жил, при встрече со мною часто говорил: “Какая несправедливость, вы не будете отвечать за то, что Ленин русский, я же буду отвечать за то, что Троцкий еврей”». Подвергая критике антисемитизм русских революционных кругов, Н. Бердяев при этом, однако, резко отзывается и о постановке и решении еврейского вопроса советским правительством. В книге «Философия неравенства» Н. Бердяев, под жутким впечатлением советских опытов над людьми, написал страстные и прекрасные слова о достоинстве и неприкосновенности человеческой личности, справедливо доказывая, что советский режим совершенно несовместим со свободою и самоценностью личности человека. Говоря при этом о еврейс-

ком вопросе, казалось бы, самым коренным образом разрешенным в Советской России, Н. Бердяев доказывает, что вопрос этот там не только не разрешен, но совершенно не понят, глубоко и оскорбительно искажен в своей самой сокровенной сущности. Если при этом Н. Бердяев заволакивает метафизическим туманом реальную государственную постановку вопроса, смешивая государственный и философский подход к вопросу, то все же нельзя не признать, что он наносит тут сильные и смелые удары не только советскому, но и всякому вообще поверхностному разрешению еврейского вопроса.

Обращаясь к советскому правительству, Н. Бердяев говорит: «Вы очень чувствительны к еврейскому вопросу. Вы боретесь за права евреев, но чувствуете ли вы “еврея”? Чувствуете ли вы душу еврейского народа, проникали ли вы когда-либо в эти тайны, в эти таинственные судьбы еврейства, восходящие к древним истокам человечества?.. Нет, ваша борьба за евреев не хочет знать еврейства, не хочет признавать существование еврейства, она есть лишь интернациональная борьба за уравнение, борьба за человека абстрактного. Вы не знаете конкретного человека в плоти и крови, в роде и племени, человека национального.

Я не хочу угнетать еврея и еврейское, но не хочу освобождать отвлеченно, как абстракцию, человека, теряющего все свое еврейство.

Я глубоко чувствую еврея и еврейство, всю особенность и неповторимость еврейской судьбы, всю исключительность и непреодолимость ее. Это мое чувство переходит в сочувствие. Но я не верю в уравнительное и спасительное разрешение еврейского вопроса.

Если вы хотите прикоснуться к тайнам национального бытия, то задумайтесь глубже и серьезнее над еврейским вопросом. Если неистребимая, неповторимо оригинальная и таинственная сила еврейства в истории не дает вам чувства национальности, то вы безнадежны. Вы придумываете разные способы решения еврейского вопроса, чтобы угасить всю остроту этого вопроса. Но вы бессильны даже подойти к этому мировому вопросу. Вам никогда, никогда не справиться с “еврейством”, оно сильнее всех ваших учений, всех ваших смешений и упражнений. Еврейство существует в мире для того, чтобы доказывать всем народам существование тайны национальной и тайны религиозной. Поистине слишком легко и поверхностно рассуждают и филосемиты, и антисемиты. На большой глубине надо брать этот вопрос. На этом народе чувствуется борьба Божья в

истории. Еврейство имеет свою миссию в мировой истории, и миссия эта переходит за границу национальной миссии» («Философия неравенства», с. 73).

В этих страстных словах, адресованных советскому правительству, сказалась шуйца и десница блестящего русского философа. Рассматривая вопросы, в том числе и еврейский, «на большой глубине», Бердяев поднимает при этом чрезвычайно тонкие и сложные вопросы, но ставит их вне времени и пространства, за метафизикой упускает физику, за метаполитикой не видит политики. Если бы он свой монолог адресовал только Ленину как философу и социологу, то это было бы как нельзя более справедливо, так как взгляды Ленина на национальный вопрос вообще, и на советский в частности, как мы увидим далее, отличались большою поверхностностью и упрощенчеством. Но Бердяев обращается к советскому правительству, которое в еврейском вопросе стало на совершенно правильную позицию, — ту, которую еврейский народ только и может ждать и требовать от всякого иного правительства. Н. Бердяев ставит правительству задачу и обязанность — дать евреям полное уравнение в правах, но и сверх того — углубиться в рассмотрение и понимание «таинственной силы еврейства в истории», его биологической природы, его миссии в истории и т. д. Но если правительства при обсуждении и решении еврейского вопроса будут становиться на эту углубленную религиозную, или исторически-философскую, позицию, то это таит в себе огромные опасности. Ведь и Гитлер по еврейскому вопросу стоял на позиции оценки «таинственной силы еврейства в истории», его исторической миссии и т. д., только он вкладывал в это совершенно иное содержание, чем Н. Бердяев, и поступал соответственно. Конечно, если во главе правительства будут стоять люди, так чувствующие и понимающие христианство, как Вл. Соловьев и Н. Бердяев, то эта «большая глубина», к которой призывает Н. Бердяев, позволит им поставить и решить еврейский вопрос во всей его широте и глубине на великое благо евреев. Но, к сожалению, во главе правительства не стоят Соловьевы и Бердяевы, и лучше будет, чтобы правительства решали еврейский вопрос не столь углубленно. Как рискованно при рассуждении по национальному вопросу слишком углубляться в общие рассуждения, показывает такой пример.

«Ваш принцип “право самоопределения национальностей”, — пишет Н. Бердяев, обращаясь к советскому правительству в «Философии неравенства», — столь опошленный в русской революции, есть антиисторическая абстракция, выдуманная теми,

которые отрицают ту неповторимую реальность, которая именуется национальностью. Каждая национальность в разные периоды своего существования имеет равные права. Эти права не могут быть уравнены. Существует сложная иерархия национальностей. Бессмысленно и нелепо уравнивать права на самоопределение русской национальности и национальности армянской, грузинской или татарской.

Вопрос о правах самоопределения национальностей не есть вопрос абстрактный, юридический. Это вопрос биологический или, в конце концов, мистико-биологический. Он упирается в национальную жизненную основу, которая не подлежит никакой юридической или моральной рационализации. Все исторические национальности имеют совершенно различные, неравные права, и они не могут предъявлять одинаковых претензий. В историческом неравенстве национальностей, неравенстве их национального веса, в историческом преобладании то одних, то других национальностей есть своя большая правда, есть напоминание нравственного закона исторической действительности».

Но разрешим ли, однако, вообще еврейский вопрос, если брать его во всем объеме? Отвечая на это, Н. Бердяев указывает на всю глубокую трагичность этого вопроса. «Он не разрешим, — говорит он в очерке «Христианство и антисемитизм», — просто путем ассимиляции. В это разрешение верили в девятнадцатом веке, и это делало честь гуманности века. Но мы живем совсем не в гуманном веке, и события нашего времени дают мало надежды на разрешение еврейского вопроса путем слияния и растворения еврейства в других народах. Да и это означало бы исчезновение еврейства. Немного надежды также на разрешение еврейского вопроса путем образования самостоятельного еврейского государства, т. е. путем сионизма. И на собственной древней земле евреи испытывают преследования. Да и такое решение представляется противоположным мессианскому сознанию еврейского народа. Еврейский народ остается народом-странником. Можно было бы сказать, что судьба еврейского народа эсхатологическая, она разрешима лишь в перспективе конца времени».

Н. Бердяев полагает, что еврейский вопрос был бы разрешен, если бы евреи признали в Христе Мессию и пошли за ним. В этом отношении он вполне сходится с Вл. Соловьевым. И для Н. Бердяева, как и для Соловьева, еврейский народ совершил трагическую ошибку, отвернувшись от того величайшего венчания и завершения всей его великой истории, кото-

рое представляло явление Христа. Но, как я уже указывал, говоря о Соловьеве, христианство пришло не исполнить, а нарушить весь еврейский и религиозный и житейский завет, и, признав и приняв по убеждению христианство, уверовав в Христа и в его учение, еврейство перестало бы существовать и как религия, и как нация.

П. А. СОРОКИН

Николай Бердяев

Николай Бердяев родился в России в 1874 г., умер во Франции в 1948 г. Он окончил Киевский университет и посещал Уилденбэндские лекции в Хейделбергском университете. В самом начале своей научной карьеры недолгое время увлекался марксизмом — и был одним из первых марксистов в России, за что был арестован и сослан в Вологодскую губернию царским правительством. Вскоре он избавился от всего ненаучного в марксизме и стал одним из выдающихся русских мыслителей-идеалистов. Помимо прочих должностей, Бердяев был заведующим кафедрой политэкономии в Московском университете, а также одним из создателей Русского религиозно-философского общества. В 1922 г. Бердяев был арестован Советским правительством и выслан из России (в одной группе со мной)[1].

Бердяев — автор многих работ по философии, социологии, политэкономии и этике. Его перу принадлежат «Смысл творчества» (1916 г.), «Смысл истории» (1923 г.), «Философия неравенства» (1922 г.), «Новое средневековье» (1924 г.), «Христианство и классовая борьба» (1931 г.), «Одиночество и общество» (1930 г.) и многие другие. Большинство его книг переведены на иностранные языки.

Не касаясь метафизических концепций философии истории Бердяева, нельзя не упомянуть основные эмпирические положения его трактовки исторических событий.

1. Методологически простое описание отдельных исторических событий, личностей и объектов делает историю похожей на труп. «Когда читаешь научную книгу, скажем, о древних народах, отчетливо чувствуешь, как вместо истории культуры, души, внутренней жизни этих народов получаешь лишь внешнюю картинку, фотографию», которая ни в малейшей степени не объясняет, почему, откуда, даже как возникли все эти события и персонажи. Чтобы понять все эти «почему» и «как»,

душу и внутреннюю логику истории, необходимо, чтобы не только история как объект была исторической, но и чтобы субъект исторического познания, изучая предмет, и сам бы раскрывал в себе «историческое». Необходимо, чтобы изучающий субъект и изучаемый объект истории стали едины, чтобы субъект сам пережил исторические события, а не просто смотрел на них со стороны. В этом вопросе Бердяев, подобно Шпенглеру и Нортропу, настаивает на прямой интуитивной идентификации познающего субъекта с познаваемым объектом, без которой вообще невозможно какое-либо адекватное понимание любых процессов, тем более исторических и социокультурных.

2. Подобно некоторым другим авторам, работы которых находятся в поле его зрения, Бердяев отрицает все формы линейной интерпретации исторического процесса и одновременно все линейные теории прогресса в их нелинейном взаимодействии постоянно меняющихся, спиралевидных разновидностей, имеющих многочисленные вариации. Теории прогресса не состоятельны ни с метафизической, ни с логической, ни с фактологической, ни с этической точки зрения.

3. Все великие культуры, если рассматривать их в рамках эмпирической истории, и смертны и бессмертны одновременно. Они несут в себе и временные и вечные принципы. Каждая культура переживает периоды рождения и расцвета, взлетов и падений и в конце концов исчезает как единое целое. В то же время каждая из великих культур благодаря заложенным в ней непреходящим ценностям продолжается в вечности. Греко-романская культура не исчезла бесследно вместе со своим падением. Такие вечные ценности, как римское законодательство, греческое искусство, греческая философия и т. п., продолжают жить в культуре средних веков, в арабской культуре они и по сей день живут полнокровной жизнью. Иными словами, умирают лишь временные, преходящие культурные ценности, непреходящие же живут до тех пор, пока продолжается человеческая история. Даже после своего эмпирического конца вечные ценности, правда, в несколько преображенном виде, переходят в «трансцендентальное измерение», неким трансцендентным, мистическим образом преступив пределы эмпирической истории.

Бердяев в самой общей форме останавливается на том, что я определяю как преходящие или непреходящие элементы культуры, их неопределенно долгий или ограниченный жизненный путь. Именно на это-то и не обращали внимания наши социологи и историки-философы.

4. Независимо от Шпенглера, а возможно, и раньше него, Бердяев считал, что западная культура уже прошла свою варварскую средневековохристианскую и современную гуманистически-секуляристскую стадии. Средневековохристианский период закончился в XIII столетии, а гуманистический завершился где-то в XIX столетии. По Бердяеву, XX столетие — переходный период от завершающейся гуманистической фазы к «новым средним векам».

Главной задачей средневековой фазы западнохристианской культуры, по представлению Бердяева, было дисциплинировать, разносторонне развить и одухотворить человека, или аккумулировать «духовную энергию» в развитой личности и западной культуре. Монашество и рыцарство выполнили свои функции, дисциплинировав и одухотворив человека. Образы монаха и рыцаря, по сути, разновидности дисциплинированной, разносторонне развитой, духовно свободной, хорошо интегрированной, не боящейся внешнего мира личности, но невероятно сконцентрированной на внутреннем мире через «силы», сосредоточивающиеся вокруг Царства Божия. Эта средневековая стадия должна была завершиться и завершилась, поскольку она сковывала потенции значительно окрепших сил, препятствуя свободе творчества в новой исторической реальности. Средние века завершаются в XIII столетии удивительным, мистическим, христианским Ренессансом, который как бы перекидывает мостик к последующему гуманистическому периоду. Иоахим Флорийский, Св. Франциск Ассизский, Данте, Джотто, Св. Томас Аквинский — блистательные звезды неповторимого Ренессанса, ставшего зенитом и закатом средневековья.

Затем следует по сути своей нехристианская, даже, более того, антихристианская фаза западной культуры — секулярный гуманизм. Гуманизм ставит человека в центр Вселенной, считает его высшей ценностью и мерой всего. Его главным предназначением было высвободить и развить творческие силы человека — испытание и проверка человека свободой безо всяких ограничений, когда единственной силой сдерживания является разум, здравый смысл и самоконтроль. Это был период освобождения человека от разного рода «сверхчеловеческого» контроля и децентрализации его сконцентрированных внутренних сил, период, в течение которого он исчерпал свою творческую энергию, накопленную в период средневековья, и отказался от приоритета религиозных ценностей, характерных для средних веков. То был период секуляризации и внешней свободы. Эти задачи были выполнены в течение каких-нибудь шести

веков. Гуманистическая культура растратила большую часть накопленной в предыдущие периоды энергии, исчерпала свою творческую силу. В результате в XIX столетии гуманистическая культура все в большей степени имманентно вырабатывала зародыши собственного уничтожения. Диалектика средневековохристианской и гуманистически-модернистской фаз развития неизбежно вела к их закату.

Средневековохристианская культура устремлялась лишь ввысь, к Царству Божьему, и отрицала ценность эмпирического Града Человека. Но вместо того чтобы быть поглощенной Градом Божьим, она завершила свое существование в Граде человеческом. Христианская церковь превратилась в наиболее влиятельную эмпирическую организацию всей средневековой Европы. Гуманистическая культура, возвысившись до человека-творца, его славы и власти, стремилась одновременно сделать его своим владыкой и хозяином эмпирического мира. Все это в конце концов привело к полной деморализации человека, дезинтеграции созданной им Вселенной и истощению его творческих сил:

«Диалектика истории заключается в самоутверждении человека, что привело к его самоуничтожению, и развитии свободной игры чисто человеческих сил, не связанных со сверхчеловеческими высшими силами, что привело к истощению творческих человеческих ресурсов... Страстное стремление к созданию красоты и совершенству формы, которым ознаменовался приход гуманистического периода Ренессанса, привело к искажению и разрушению совершенства формы... Чем увереннее человек в период гуманизма полагался на себя и чем дальше уходил от христианской, божественной природы личности периода средневековья, тем менее творческим, менее могущественным и способным к самоконтролю он становился».

Человек вступает в период гуманизма преисполненным радости и уверенности в своих силах. Он покидает его глубоко разочарованный в своих надеждах и стремлениях, иллюзорными оказываются и его мечты о Человеке и Культуре. Ему не удается осуществить ни одной из своих больших надежд.

Кризис и окончание гуманистической фазы развития были совершенно очевидны в XIX столетии. Вторжение машин и технологии в жизнь человека нанесло гуманизму смертельный удар.

Все возрастающая потеря контроля человека над созданной человеческой расой машинной Вселенной, ослабевающий самоконтроль над низменными, животными инстинктами челове-

ка, усиливающееся разрушение самого образа подлинного человека-гуманиста и появление деморализованного человеческого механизма и человекообразного животного, не имеющего ничего общего с подлинным гуманистом, — таковы некоторые приметы конца фазы гуманизма. Появление все в большем количестве антигуманистических философов и идеологий — следующая ступень. В качестве одного из таких примеров можно привести слова Ницше, прозвучавшие как приговор: «Человек — это скопище стыда и позора, человека надо преодолеть и переступить». По сути, это означало — с гуманизмом надо покончить, чтобы открыть дорогу сверхчеловеку. Маркс также пожертвовал человеком и гуманизмом, принеся их на алтарь антигуманному, надличностному царству коллективизма. Даже такие философы и идеологи, как Кант, Конт, Спенсер, вплоть до Гуссерля, выступали с антигуманистических позиций. Более того, гуманистическая этика и эстетика, политика и экономика либо приобретали негуманистические формы, либо дезинтегрировались, превращаясь в отдельные частности, лишенные силы, формы, власти и контроля. Возникло много мистических течений. В XIX столетии социализм, анархизм, капитализм, футуризм, «модернизм» и теософия — все, казалось, восстали против гуманистической культуры, смертельно ранив ее. В наше время гуманистическая фаза в основном завершена и человечество вступает в «новое средневековье».

5. Анализируя причины распада всех великих культур как целостных систем (сохраняются лишь непреходящие ценности) и упадка созидательной силы, Бердяев делает в высшей степени интересное обобщение: «Культура — не реализация новой жизни, нового способа существования, а реализация новых ценностей. Все достижения культуры скорее символичны, чем реалистичны».

В периоды творческого подъема культура создает ценности не для практических, утилитарных целей или гедонистского наслаждения эмпирической жизнью, а ради ценностей как таковых. Она создает истину ради истины и познания, красоту ради красоты, добро ради добра. Во всем этом мало «реальной, практической жизни», страстной «воли к жизни», сильного стремления организовать «жизнь», наслаждаться «жизнью». Во всем этом мало практической пользы.

Однако, создав ценности, культура имманентно меняет свою направленность и входит в «цивилизацию», по Шпенглеру. Созданные ценности не могут помочь вступить в реальную жизнь и изменить ее; изменения меняют и саму культуру. Теперь она

стремится к практической реализации власти, к практической организации жизни, к распространению достигнутых результатов. Расцвет искусства и науки, оттачивание и рафинирование мысли, высшие взлеты художественного творчества, размышления над таинством Царства Божьего и гения — эти понятия все меньше воспринимаются как реальная жизнь, все меньше вдохновляют как высшая цель. Вместо этого растет сильная воля жить, наслаждаться «полной реальной жизнью», овладевать, улучшать и трансформировать эту жизнь. Эта жажда «реальной жизни» в конечном счете и разрушает творческий дух культуры. Период культурного расцвета предполагает жесткое ограничение воли «жить», он требует бескорыстной, в какой-то степени аскетической трансцендентальности вопреки безудержной погоне за «наслаждениями жизни». Когда такое «наслаждение жизнью» овладевает массами, тогда эта «жизнь», а не культурное творчество, становится высшей конечной целью. В силу своей аристократичности культурное творчество и культура все меньше становятся высшей целью, превращаясь в простое средство «практического улучшения жизни», «процветания и счастья». С деградацией культуры и ее низведением до уровня третьеразрядной ценности, играющей роль средства, воля к культуре и бескорыстному творчеству ослабевает и в конечном счете умирает. Одновременно с этим умирает воля к творческому созиданию, и гений постепенно оскудевает. В таких условиях культура не может оставаться на высоком уровне, ее планка опускается все ниже, качество подменяется количеством, развивается своеобразная социальная энтропия, и культура превращается в лишенную творчества «цивилизацию». Культура имманентно приходит в упадок и разрушается, поскольку перестает соответствовать целям и задачам, выдвинутым перед ней творческой фазой.

Это объясняет, почему высший расцвет культуры Германии пришелся на конец XVIII — начало XIX столетия — период, когда в течение нескольких десятилетий мир узнал Лессинга, Гердера, Гете, Шиллера, Канта, Фихте, Гегеля, Гайдна, Бетховена, десятки других звезд первой величины. А ведь это был период, когда реальная жизнь в Германии была бедной, тяжелой, унылой и буржуазной. Такой же жалкой и бедной была жизнь в Италии периода Ренессанса. Условия существования даже великих творцов — будь то Моцарт или Бетховен, Леонардо или Микеланджело — были мучительными, и даже трагичными. «Культура всегда проигрывает в сравнении с жизнью». В определенном смысле культура всегда противоположна жиз-

ни. Когда жизнь становится «цивилизованной», «счастливой и благополучной», тогда творческий дух культуры исчезает и на смену ей приходит «цивилизация». «Культура бескорыстна и не заинтересована в высших достижениях; цивилизация, напротив, всегда утилитарна и заинтересована в них». Такова диалектика упадка — превращение творческого духа культуры в нетворческую цивилизацию.

Хотя эта тенденция и носит универсальный характер, деградация культуры и ее трансформация в цивилизацию не являются единственным предназначением творческого духа культуры. Культура может избрать иной путь—путь религиозного преобразования жизни и посредством этого реализации подлинного существования (бытия). Падение греко-романской культуры произошло именно таким образом. В свой поистине героический период христианство способствовало религиозному преобразованию жизни и созданию великой христианской культуры средневековья. В конечном итоге христианство перестало быть только религиозным, став скорее вербальным, ритуальным, экономическим и политическим инструментом, и в этом качестве лишилось своей трансфигуративной силы. Возможно, переходная культура Запада изберет этот религиозный путь преобразования жизни, для того чтобы увековечить непреходящие ценности и приблизить человечество к настоящей творческой жизни.

Россия может сыграть важную роль в распространении культуры, однако эта роль тем не менее остается проблематичной и неясной. Бердяев не так восторженно относится к России, как Шубарт, Данилевский и Шпенглер. «Традиция культуры в России всегда была слабой. Мы построили довольно уродливую цивилизацию. Варварское начало всегда было сильно в нас. Даже наша воля к религиозному преобразованию жизни заражена своего рода болезненной мечтательностью». При таких обстоятельствах только потенциальная религиозность России в сочетании с постоянными страданиями и осознанием глубины кризиса могут помочь России найти путь религиозного преобразования жизни вместо загнивающей нетворческой цивилизации или варварства.

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 разделения духовного «Я» на субъект и объект и выбрасывания бытия, имманентного нашему «Я», вовне, в действительность, действующую в пространстве и времени[1]. 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 функцию[2]. 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 человека[3]. 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 себе[4].

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. Иванова[5]. 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 совести[6].

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 вожделения 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 человека [8]. 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» Рейсбрука [10]. 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 непонятного 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. Оборотной 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 отдаляет, 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 вкусить 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 автобиографии[11], 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 какого-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 теологов-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 унизительное. 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 Бо1у, 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 устроении 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 обличии», 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 движении[12]. 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, лишенного 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 Великом[13]. 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 сообщается 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 двоякое 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 первона-

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

С. А. ЛЕВИЦКИЙ

Бердяев: пророк или еретик?

После смерти Бердяева прошло более 25 лет. Однако его философское учение до сих пор привлекает к себе интерес, и влияние его на современную западную мысль не прекращается. У его учения много философских друзей, но есть и враги. В русских правых, ортодоксальных, кругах его считают вредным еретиком. В Советском Союзе о Бердяеве молчат, а в Большой Советской Энциклопедии ему отведено лишь немного строк, полных злобной клеветы.

В то же время в западных философских кругах Бердяев котируется очень высоко, некоторые считают его гением. В нем видят самого яркого представителя религиозного экзистенциализма. В немецкой «Истории мировой философии» Хиршбергера и в однотомной французской книге Брейе лишь четырем русским философам посвящены отдельные большие главы: Владимиру Соловьеву, Лосскому, Бердяеву и Льву Шестову[1].

Наконец — и это самое главное для нас, — в конце шестидесятых годов в Ленинграде был раскрыт кружок имени Бердяева так называемых «социалхристиан» во главе с Огурцовым, до сих пор томящемся в концлагере[2]. «Философа свободы» продолжают распинать смертельные враги свободы.

Все это говорит об актуальности нашей темы. Попробуем же разобраться в самых общих чертах в духовном наследии Бердяева.

ГНОСЕОЛОГИЯ

Всякая современная философская система должна начинать с гносеологии, то есть с теории познания. Но Бердяев с трудом укладывается в рамки, поскольку его философское учение часто переходит в проповедь, в исповедание истины, и поскольку

соответственно центр тяжести его философии находится в религиозной метафизике и этике, а не в гносеологии. Бердяев сам говорит, что он хочет начать свою философию не с гносеологического оправдания, а с гносеологического обвинения — обвинения в утрате традиционной гносеологией живой связи с бытием. Но тем самым он отдает гносеологии некоторую дань.

Бердяев еще в ранней молодости испытал сильное влияние Канта. В этом — его отличие от большинства других русских философов, на которых влияли более Шеллинг (Вл. Соловьев) или Гегель (Вышеславцев[3]). Бердяев принимает в качестве исходной точки Кантов дуализм «вещей в себе» (истинной реальности) и мира явлений. Но он переосмысливает этот дуализм, толкуя его как дуализм «духа» и «природы». «Вещи в себе», по Канту, непознаваемы. Бердяев же настаивает на том, что подлинная реальность (переосмысленная «вещь в себе») есть дух — внутренняя реальность, которая по смыслу своего понятия познаваема путем интуиции. Кантовский мир явлений Бердяев толкует как мир «объективации», противостоящий духу как нечто ему, духу, чуждое, познаваемое холодным рассудком и не имеющее своего экзистенциального центра. В противоположность миру объективации дух не может быть объективирован, так как в нем нет ничего внешнего.

Основные категории духа — субъектность, свобода, творческая активность. Основные категории «природы» — объективность, причинная зависимость, косность.

Особое положение человека в мире объектов характеризуется тем, что человек причастен одновременно двум мирам — духу и природе. Человек вышел из лона природы, его одушевленное тело принадлежит природе — и в то же время он возвышается над миром природы благодаря наличию в нем духа. Следует подчеркнуть, что это — не традиционный дуализм духа и материи, поскольку в мир природы Бердяев включает и психические процессы, зависящие от тела. Дух воплощен в человеке не безлично, а в самой его личности, не абстрактно, а конкретно. Поэтому Бердяев предпочитает говорить не о человеке вообще, а о самой его личности. Именно личность есть духовное начало в человеке. Вот слова Бердяева:

«Человек — загадка в мире, его величайшая загадка. Человек — загадка не потому, что он особое, высшее животное или социальный индивид, не потому, что он есть часть природы или часть общества. Человек — загадка как личность, как существо, обладающее личностью с ее единственной в мире судьбой...»

«Личность не есть часть чего-либо, даже Вселенной. Наоборот, Вселенная есть часть личности. Таков парадокс персонализма. Личность не есть объект в ряду других объектов. Антропологические науки, биология, психология и социология рассматривают личность как часть чего-то и объект. Но личность существует только как субъект, в своей бесконечной субъективности». Всякая личность, продолжает Бердяев, незаменима и неповторима.

Эти цитаты не следует толковать в духе солипсизма (учения о том, что существую только я, все же остальное — только мои субъективные представления). Не следует потому, что мир объективации есть тоже реальность, хотя и чуждая духу, а также потому, что бытие личности предполагает бытие других личностей, с которыми данная личность вступает в многообразные отношения, начиная с любви и кончая враждой.

Человек как психобиологическое существо есть продукт эволюции природы. Но человек как личность не может быть продуктом чего-либо, в том числе эволюции природы. Человек как личность есть создание Вожие. Поэтому понятие личности непосредственно связано с понятием Бога, вернее, с самим Богом. Личность может быть постигнута лишь в своей связи с Богом. То, что в личности наиболее специфично, продолжает Бердяев, то есть ее внутренняя свобода и ее совесть, имеет духовное, точнее, божественное происхождение. Поэтому для понимания человеческой личности необходимо начинать с религиозной философии.

Но религиозная философия Бердяева чрезвычайно своеобразна. Хотя он не отрицает основные христианские догматы, он дает им специфически-бердяевское толкование. Принимает Бердяев и основной догмат о сотворении мира Богом из ничего — но вкладывает в него свое содержание, которым я сейчас и займусь.

МЕТАФИЗИКА

Началом всех начал Бердяев считает не Бога-Творца (Он творец лишь в отношении к миру), а Непостижимую Первореальность, превышающую какие-либо определения. Следуя за немецким мистиком Якобом Беме, Бердяев называет эту первореальность бездной, из которой, по его учению, «вечно рождаются Бог-Отец, Бог-Сын и Бог-Дух Святой». Якоб Беме употребляет термин Ungrund: буквально — безосновность, но по смыслу

здесь лучше подходит слово «бездна». По учению Бердяева, бездна не до конца преобразилась в Святую Троицу и поэтому она (бездна) сосуществует с Богом. Из этого небытия (один из переводов Унгрунда) Бог и сотворил мир. В этом «меоне» (иной оттенок слова «Унгрунд») скрыта и загадка свободы. Само миротворение Бердяев рассматривает как первичный акт свободы: «Меоническая свобода согласилась на акт творения, небытие свободно согласилось на бытие».

Соответственно человек есть «дитя Божие и дитя свободы, несотворенного меона». Свобода, значит, не сотворена Богом, а коренится в «бездне небытия». Этим Бердяев объясняет рационально не объяснимое влечение человека к злу: его порывы к разрушению идут от бездонной иррациональной свободы, составляющей наряду с образом Божиим в нас подоплеку нашего существа.

Следует отметить тут и отличие учения Бердяева от учения Беме. Беме видит источник свободы в «темной природе в Боге», которая затем преображается в процессе теофании, — Бердяев же противополагает Бога и первичную свободу: последняя находится, по Бердяеву, вне Бога.

Естественно возникает вопрос: зачем понадобилось Бердяеву такое странное на первый взгляд учение, напоминающее некоторые виды гностицизма, особенно учение Маркиона. Ответ: для того чтобы снять с Бога ответственность за мировое зло. Ради этого Бердяев идет так далеко, что даже отрицает всемогущество Божие ради Его всеблагости. Он имеет в виду следующую, давно известную антиномию: если Бог всемогущ, то Он несет ответственность за мировое зло — и тогда Он не всеблаг.- Если же Он — всеблаг, то зло происходит не от Бога, — тогда Он не всемогущ. Бердяев даже заостряет эту мысль до парадокса. «У Бога, — говорит он, — меньше власти, чем у полицейского». Бог — добавляет Бердяев — есть источник только положительных ценностей истины, добра и красоты.

Школьное богословие решает эту антиномию указанием на свободу человека как на первоисточник зла: человек может злоупотреблять своей свободой. Но Бердяев считает это решение вопроса чисто словесным силлогизмом, не находящим себе подтверждения в конкретном духовном опыте. Во-первых, существует зло, не зависящее от человека,— эпидемии, природные катастрофы. Главное же — при этом возникает вопрос: зачем же Бог сотворил свободу, если она —источник зла? И Бердяев считает, что только его учение — отрицание всемогущества Божия—дает ответ на этот мучительный вопрос.

Однако это учение Бердяева есть, хотя и благородный, но внутренне вряд ли оправданный скачок мысли. По традиционному учению, Бог сотворил мир из Ничто. Ведь Ничто — такое же необходимое понятие в философии, как ноль в математике. Но Ничто нельзя при этом понимать как материал, из которого Бог сотворил мир. Это лишь означает, что для сотворения мира Бог не взял ничего ни извне, ни изнутри себя. Он сотворил мир как нечто никогда не бывшее. Бердяев же рассматривает Ничто именно как материал свободы, то есть он гипостазирует Ничто — совершает классическую ошибку, от которой предостерегал еще Платон в своем диалоге «Горгиас». В связи с этим большие сомнения вызывает провозглашение свободы в качестве второго Абсолюта, не зависящего от Бога. Ибо этот тезис приводит к релятивизации Божества, что и противно логике, и вряд ли приемлемо с общехристианской точки зрения.

Всемогущий Господь сотворил все, в том числе и свободу. Но свобода занимает особое, верховное, место в порядке миротворения. Свобода является условием возможности как творческой деятельности, так и выбора между добром и злом. В этом отношении свобода первична по отношению к вытекающим из нее актам, в том числе актам добра и зла. И Бердяев глубоко прав в утверждении относительной первичности свободы. Он глубже большинства философов чувствовал эту изначальную мистерию свободы. В известном смысле свобода первична по отношению к бытию, ибо все бытие есть результат актов свободы, в чем Бердяев опять-таки прав. Порочно у Бердяева лишь (и это — очень большое «лишь») обожествление свободы, возведение ее в соравную с Богом степень. Но совершенно необязательно или принимать целиком, или отвергать начисто метафизические утверждения Бердяева. Ни одно учение ни одного мыслителя не является выражением абсолютной истины — и почти ни одно утверждение великих мыслителей не представляет собой абсолютную ложь. В случае Бердяева необходимо отвергнуть его отрицание всемогущества Божия—но следовало бы принять его утверждение относительной первичности свободы и божественности творчества, равно как и его борьбу против идолопоклоннического понимания Бога и против всех соблазнов внутреннего рабства, подстерегающих человека на столь многих путях.

Но продолжим изложение бердяевской религиозной метафизики. Поскольку человек, по учению Бердяева, есть «дитя Божие и дитя меона, несотворенной свободы» — в душе человека происходит борьба между Богом и свободой. Миф о грехопаде-

нии свидетельствует, по Бердяеву, о бессилии Творца предотвратить зло, исходящее от свободы, которую Он не сотворил. Тогда Бог действует вторично в отношении человека: Бог нисходит в мир и появляется в нем в образе Искупителя, как Сын Божий Иисус Христос, принимающий на себя грехи мира. Бог-Сын нисходит в бездну, в Унгрунд, чтобы просветить изнутри эту бездну божественным светом. Бердяев говорит: «Бог-Сын являет себя не во власти, а в жертве». И тогда, говоря словами философа: «Божественное самораспятие должно победить меоническую свободу просветлением ее изнутри, без насилия над ней, без лишения сотворенного мира присущей ему свободы».

Такова трагическая теодицея Бердяева, не обещающая никаких гарантий конечной победы Бога над иррациональной свободой, но одушевленная верой в эту конечную победу. Это — не столько теодицея, сколько «христодицея». Образ Христа как бы заслоняет у Бердяева образ Бога-Творца, хотя он и принимает догмат о единосущии пресвятой Троицы (здесь — некоторое влияние гностика Маркиона, противопоставлявшего светлый образ Бога-Сына — темному образу Бога-Отца).

Теодицея эта обязывает не только к отрицанию всемогущества Божия, но и к перенесению трагедии в самые недра Божества. Бердяев видит это, но утверждает, что «трагизм внутрибожественной жизни есть показатель не ее несовершенства, а ее сугубого совершенства»: всемогущий и самодовольный Бог, по Бердяеву, был бы этически ниже страдающего Бога. Бердяев признает далее, что «в последней инстанции происхождение зла навсегда останется неизъяснимой трагедией», но не видит иного этически приемлемого выхода, кроме его трагической теодицеи.

До сих пор мы излагали общее учение Бердяева о свободе. Но в позднейших книгах Бердяев существенно детализировал это учение, внеся в него важные коррективы, несколько умеряющие его абсолютизацию свободы. Так, он различает три вида свободы: изначальную иррациональную свободу, предшествующую выбору между добром и злом, далее — рациональную свободу самого выбора между добром и злом и, наконец, — положительную свободу, достигаемую, когда человек свободно выбирает добро. В таком случае изначально темная свобода произвола просветляется в «свободу в Боге». В книге «О рабстве и свободе человека» Бердяев детально разбирает различные виды духовного рабства человека. Но особенно глубокая форма рабства — пишет он — возникает вследствие недуховного и даже антидуховного понимания природы Бога и человека.

Это антидуховное понимание религии можно выразить в следующей предельно краткой схеме: Бог-Отец — всемогущий и самодержавный Владыка, человек — лишь раб Божий, главный долг которого,—повиновение воле Божией. За неповиновение Бог наказывает человека, как он наказал Адама и Еву, изгнав их из рая. При таком понимании свобода человека есть источник скорее зла, чем добра (тогда как при правильном понимании свобода — источник как зла, так и добра).

Против этого, школьного, понимания Бердяев восстает всеми силами своего философского таланта. Ибо, говорит он, Бог оказывается при этом первопричиной зла в мире — поклонение такому Богу равносильно поклонению всесильному Идолу, требующему человеческих жертвоприношений.

Само это представление о Боге — говорит Бердяев — есть плод перенесения человеческих, слишком человеческих идей на природу Божества, оно основано на проекции земных деспотий на Небо. Богу же, по словам Евангелия, надлежит поклоняться в духе и в истине. Сам Бог есть Дух, он есть Бог добра и творчества, а не зла и разрушения. Понимание человека только как раба Божия — продолжает Бердяев — противоречит христианскому же учению о том, что человек есть «образ и подобие Божие», есть существо, способное к свободному усмотрению высших ценностей. Поэтому Бог есть не столько высшая Сила, сколько высшая Ценность. И поскольку Бог есть Творец, постольку человек, его образ и подобие, есть тоже творец, хотя и с маленьким «т». Уже наличие образа Божьего в человеке несовместимо с рабским отношением к Богу. Ведь сам Бог захотел, чтобы человек был свободным существом. «Высшая мысль человека — Бог, — говорит Бердяев, — и высшая мысль Бога — человек». Христианская религия требует вовсе не унижения человека перед Богом, а возвышения человека до истинно понятого Бога.

Но вознесение человека к Богу возможно лишь на основе человеческого творчества, осененного божественной благодатью. Поэтому Бердяев считает, что есть два основных пути к Богу: путь святости и путь гениальности. Традиционное, историческое христианство слишком долго оставалось равнодушным и слепым к человеческому творчеству, к дарам свободы в человеке, и в этом — одна из основных причин бунта против христианства, начатого в эпоху Возрождения. Глубоко символично — пишет Бердяев в «Смысле творчества», — что в начале XIX века ни Пушкин ничего не знал о святом Серафиме Саровском, ни Серафим о Пушкине, хотя оба делали, глубоко раз-

личными путями, Божье дело. На этом пути отчуждения христианства от культуры и отчуждения культуры от религии и возник конфликт между безбожной культурой и слепой к культуре церковью. Этот роковой для судеб человечества конфликт может быть преодолен лишь путем религиозного освящения творчества — и активным приятием церковью достижений человеческой культуры. Истинный путь, продолжает Бердяев, заключается в обожении человека — и в очеловечивании Бога. Христианство есть религия не только Бога-Отца, но и Бога-Сына, то есть религия Богочеловека. Теодицея — оправдание Бога за мировое зло — возможна лишь через веру в Богочеловека, в котором Слово стало плотью.

Такова религиозная метафизика Бердяева, бросающая вызов многим традиционным представлениям о Боге, но исполненная в то же время пламенной веры в Бога. Бердяев сам говорит: «Моя вера в Бога —непоколебима. Существование зла в мире не ослабляет, но укрепляет мою веру. Ибо оно указывает на то, что наш, лежащий во зле, мир — не самодостаточен, что он требует высшего смысла. Этот высший смысл мира и есть Бог».

В религиозной метафизике Бердяева есть дерзновение, она граничит часто с ересью, но в ней нет кощунства. Даже не принимая его религиозную философию в целом, нельзя не признать, что в ней содержатся глубокие истины, о которых полезно напомнить, и что она стимулирует мысль.

Сколь ни импозантна религиозная метафизика Бердяева, у нее есть один основной недостаток: слишком в ней глубока пропасть, которую он вырывает между миром духа и миром природы. Бердяев как бы отрывает дух от природы. Это можно продемонстрировать на его интерпретации творчества. Превыше всего он ставит творческий экстаз, духовное горение. Но продукты творчества, по его же учению, попадают в мир объективации—и представляют собой уменьшенную ценность по сравнению со своим первородным источником. Это — типично романтическая установка, которая если не обессмысливает, то подрывает конечный смысл творчества. В самом деле, для чего творить, если продукты творчества ниже по ценности, чем само творчество?

Но вопреки Бердяеву творческий акт никак не может и не должен делаться самоцелью. Это было бы духовным извращением и противоречило бы самой природе творческого акта. Творческий экстаз есть симптом причастия высшим ценностям, а не самоценность.

Здесь я стою на позиции идеал-реализма Н. Лосского: хотя творческий замысел есть первоисточник творческого акта, продукт творчества есть воплощение этого замысла, и это воплощение представляет собой приумножение, а не уменьшение первичного замысла. Воплощенная идея есть большая ценность, чем идея, оставшаяся невоплощенной.

ЭТИКА

В свете своей религиозной метафизики Бердяев подходит и к проблемам этики, и нужно сказать, что именно в области этики заключен главный пафос его учения.

В «Назначении человека» Бердяев различает три формы этики: этику *закона,* этику *искупления* и этику *творчества.* Этика закона есть низшая, хотя и необходимая, ступень морального сознания. Она обращена не столько к личности, сколько к человеческому роду, к страстной природе ветхого Адама, и состоит из кодекса запретов, «табу». Эти запреты, порожденные религиозным страхом, необходимы, без них человеку грозила бы опасность вернуться в животное состояние. Но в «отрицательном», безличном характере этого закона — ее ограничение. Она больше запрещает, чем вдохновляет. Будучи, повторяем, необходимой ступенью, этика закона есть лишь «приготовительный класс» этики. Она есть этика социальной обыденности. Она проходит мимо личности и создает фарисейскую психологию «законничества». Она или приводит к лицемерию и ханжеству, или создает «фанатизм добра», слепой к живой личности. Так возникает «кошмар злого добра» (название одной из статей Бердяева). Ссылаясь на Фрейда, Бердяев утверждает, что нередко под покровом этики закона судьи на самом деле изживают собственные садистические импульсы. Помимо того, внешнепарадоксалъным образом система запретов этики закона порождает иррациональный протест подсознания: иррациональное стремление нарушить закон, не подкрепляемый божественной благодатью. «Пришел закон и умножился грех»,— цитирует Бердяев апостола Павла. Ибо принудительная добродетель всегда вызывает протест — факт, хорошо известный психологам и психиатрам.

Более высокая ступень морального сознания — этика искупления, которая свободна от законничества и лицемерия. Она есть благодатная этика всепрощения, любви и сострадания,

этика «благодатной божественной энергии, этика Бога-Сына». В ней переставляются все моральные критерии этики закона: первые в законническом благочестии будут последними перед судом Божиим, а последние (смиренные духом) станут первыми. Этика искупления обращена не к законникам, а к грешникам. Здесь не отвлеченный моральный закон, а сам лик Христов является руководителем совести. «Нисхождение Христа и искупление есть продолжение творения мира, есть восьмой день творения». «Евангельская мораль — мораль благодатной силы, неподвластная закону. Собственно, это даже не мораль, ибо христианство поставило человека выше идеи добра».

Но этика искупления имеет и свои опасности. Забывая о бескорыстной любви к ближним, она способна вырождаться в «трансцендентный эгоизм» — в исключительную заботу о спасении собственной души, что может вызвать религиозную манию преследования и религиозный мазохизм. Эта исключительная забота о спасении может засушить корни любви к ближнему.

Поэтому этика искупления нуждается в дополнении ее «этикой творчества». Ибо творец забывает о себе и заинтересован прежде всего в самом акте и в результатах своего творчества. Творящий всегда бескорыстен: он любит свое творение, как Бог любит мир. Творящий больше не скован религиозным страхом, он раскрывает в себе божественную энергию. Человеческая творческая сила освящается в нем божественным вдохновением. Вот как характеризует сам Бердяев свою «этику творчества»:

«Творчество стоит как бы вне этики закона и искупления и предполагает иную этику. Творец оправдывается своим творчеством. Творец и творчество не заинтересованы в спасении или гибели. Творчество означает переход души в иной план бытия. Страх наказания и вечных мук не может играть никакой роли в этике творчества. Творческое горение, Эрос божественного, побеждает похоть и злые страсти. Сублимация и преображение страстей означает освобождение страсти от похоти и утверждение в ней свободной творческой стихии. Творчество есть благодатная энергия, творчество есть первожизнь, оно обращено не к старому и не к новому, а к вечному».

Иными словами, в творчестве человек становится свободным соучастником миротворения. Во время творческого акта с человека снимается печать первородного греха, он становится как бы «меньшим братом Божиим». Этика творчества стоит уже «по ту сторону добра и зла», ибо, повторяем, — «христианство поставило человека выше идеи добра».

Вообще главный пафос бердяевской этики—в преодолении морализма. В этом, конечно, парадокс, и Бердяев сам называет свою этику «парадоксальной» [4]. Разумеется, это нужно понимать не в смысле имморализма. Бердяев сам ясно говорит: «Плохо, что возникло различие между добром и злом, но хорошо проводить это различие, раз оно возникло. Плохо проходить через опыт зла, но хорошо познавать добро и зло как результат этого опыта». И дальше он так формулирует свое «преодоление морализма в этике»: «Мир идет от первоначального отсутствия различения между добром и злом через резкое различение добра и зла, с тем чтобы, будучи обогащенным этим опытом, снова не различать между добром и злом, но уже на высшей ступени». В этих формулах Бердяев преодолевает свои первоначальные, чересчур смелые утверждения о том, что будто бы иногда хорошо идти по пути зла, так как это может привести к высшему добру.

Высшие мотивы этого преодоления морализма в этике — отнюдь не ницшеанский культ сверхчеловечества, а жажда обожения мира и человека. Бердяев обновляет здесь идею о «всеобщем спасении» Оригена. Он протестует против морального фанатизма во имя высшей морали. Вот его слова: «Мораль высшего добра вовсе не означает безразличия к добру и злу, не означает терпимости ко злу. Она требует большего, а не меньшего, она стремится к просветлению и освобождению злых». И далее он кристаллизует свою мысль в замечательном афоризме: «Моральное сознание началось с вопроса: “Каин, где брат твой Авель?” Оно кончится вопросом: “Авель, где брат твой Каин?”» Спасение невозможно, поясняет Бердяев, «если хоть одна душа мучается в аду. Никто не сможет быть спасен в изолированности от других. Спасение может быть только всеобщим».

Эта мысль, столь близкая Оригену и русскому нравственному сознанию (вспомним апокриф о Богородице, сходящей в ад), снова оживает в этике Бердяева. Но если рай возможен только в братстве и общении с другими, то ад есть полная изоляция от других. В главе об аде, самой блестящей в его книге «Эсхатологическая метафизика» [5], Бердяев настаивает на мысли, что трагедия ада заключается не в том, что Бог не может простить грешнику его грехи, но что грешник сам не может простить их себе, что ад есть не внешняя сфера, где мучаются грешники: ад—это именно абсолютное одиночество, где голос совести, заглушенный при жизни, жжет грешника страшным, неугасимым огнем самоосуждения.

Страницы Бердяева об аде и рае принадлежат, по мнению Н. О. Лосского, к лучшему, что написано в мировой философской литературе на эту тему[6].

Бердяев называет свою этику также «персоналистической», в том смысле что даже критерии добра и зла не абсолютны, а символизируют состояние личности в ее отрыве от Бога (зло) и в ее единстве с Богом (добро). В статье «Личность и сверхличные ценности» он доказывает, что личность утверждает себя не в самоутверждении, а в служении сверхличным ценностям, подчеркивая в то же время, что это служение должно быть свободным.

В этике Бердяева, несмотря на ее возвышенность, есть существенный пробел (с христианской и особенно с православной точки зрения): в ней нет места одной из самых основных христианских добродетелей — смирению. Бердяев так подчеркивал наличие образа Божьего в человеке, что он как бы забывал об обратной стороне медали: о бесконечном совершенстве Божием по сравнению с врожденной человеческой греховностью. Хотя Бердяев и говорит много о «падшести» человека, его мысль слишком занята божественностью человеческого назначения. Глубокая мысль Канта о «радикальном зле» в человеческой природе не нашла в учении Бердяева благоприятной почвы. Очевидно, Бердяев смешивал смирение с покорностью. Но между смирением и покорностью есть огромное различие: покорность бывает перед непреодолимой силой, смирение — перед высочайшей ценностью.

У самого Бердяева было немало от духовной гордыни—и это сказалось в его этике. Не то чтобы Бердяев прямо выступал против смирения, но его учение менее всего проникнуто духом смирения — чем была проникнута, например, этика Киреевского или Хомякова.

Тем не менее этика Бердяева представляет собой очень большую ценность, она является одной из самых замечательных систем философской этики двадцатого века. Ни одному уму не дано охватить иерархию ценностей в ее целом — открытые Бердяевым ценности этики творчества заслонили в его уме высшую ценность смирения.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

В тесной связи с этикой стоит и социальная философия Бердяева, в которой он отстаивает персонализм в его социальной проекции. Личность, по Бердяеву, имеет безусловный приори-

тет перед обществом. Но одна из трагедий личности заключается в том, что общество имеет тенденцию тиранить личность. В книге «О рабстве и свободе человека» он подробно рассматривает различные виды этой тирании: со стороны нации (национализм), государства (этатизм), класса (призыв к классовой борьбе), церкви как социальной организации (клерикализм) и так далее. Он даже утверждает, что все эти социальные единства суть продукты «объективации» и не имеют собственного «экзистенциального центра». Ибо глубинность бытия присуща лишь личности. Если внешне личность является частью общества, то в глубинном плане скорее общество есть часть личности («мы» в «я»). Однако в нашем падшем мире эта первичная иерархия нарушена, так как личное приносится в жертву «общему».

Казалось бы, такой персонализм переходит в крайний индивидуализм. Но Бердяев парирует возможность этого возражения проведением резкого различия между персонализмом и индивидуализмом. Крайний индивидуализм делает из человеческого «я» моральный центр вселенной (Штирнер, Ницше). Персонализм же утверждает, что человеческая личность становится полноценной лишь в своей творческой активности и в живом общении с другими личностями, а не в горделивом самоутверждении. Персонализм призывает к жертвенности, а не к самовозвеличению. Общее в индивидуализме и персонализме — высокая оценка личности. Но для индивидуалиста все есть лишь средство к самовозвышению личности, тогда как персонализм призывает личность к служению сверхличным ценностям. В проведении принципиального различия между индивидуализмом и персонализмом — одна из философских заслуг Бердяева.

Мы уже говорили, что персонализм противопоставляет себя также коллективизму, культу любого коллектива. Бердяев всю жизнь боролся против коллективизма, стремящегося растворить личность в обществе. От этого растворения личности в обществе Бердяев строго отличает живое общение личностей на основе их равноценности. Такое общение он называет «комнюнитарным», строго отличая его от коммунистического муравейника.

Казалось бы, персонализм Бердяева должен быть враждебен социализму. Но Бердяев думает иначе. Отождествив социализм со стремлением к социальной справедливости, он ратует за «персоналистический социализм». В таком социализме социальная справедливость утверждается во имя достоинства личности. Уже христианское сострадание требует оказания актив-

ной помощи ближним. «Хлеб для меня, — говорит Бердяев, — есть материальный вопрос. Но хлеб для моего ближнего — вопрос уже духовный».

Вообще Бердяев считает, что традиционный грех исторического социализма состоит в его связи с материалистической философией. Подлинный социализм, говорит он, должен быть основан на нравственно-религиозных началах. Социальный персонализм Бердяева остался недоработанным, он развивал его больше в порядке полемики с инакомыслящими, чем по существу. Социальный персонализм получил свое более разработанное выражение в трудах С. Франка (особенно в книге «Духовные основы общества»). В моих книгах «Основы органического мировоззрения» и «Трагедия свободы» я пытался развить далее учение персонализма, опираясь больше на Н. Лосского и С. Франка, чем на Бердяева, однако отдавая должное и его идеям.

ИСТОРИОСОФИЯ

В свете своей этики и своего персонализма Бердяев подходит и к философии истории, в частности к философии современного духовного кризиса. Именно историософские взгляды Бердяева вызвали к нему такой интерес на Западе. Эти взгляды высказаны им главным образом в книгах «Смысл истории» и «Новое средневековье», но они рассыпаны во всех его книгах и статьях, особенно в статье «Судьба человека в современном мире».

По учению Бердяева, первоистоки современного кризиса —в отпадении человечества от вечной правды христианства ради соблазна безбожного гуманизма. Но под христианством он имеет в виду самый дух христианства и гораздо меньше — официальную церковь, которая, по его убеждению, вступила в компромисс с «миром», внутренне обуржуазилась и утеряла дух вселенскости (Бердяев имел главным образом в виду церковь на Западе). Христианство дало человечеству благую весть о Царствии Божием, гуманизм впервые осознал свободу человека и самоценность свободы. Но современное человечество отвернулось и от Царствия Божия ради мечты о царстве человеческом, и от свободы, предпочтя ей мечту о сытом довольстве. Вместо органической культуры человечество стало создавать механическую цивилизацию, массовую псевдокультуру, самая устремленность которой антирелигиозна и антиперсоналистич-

на. Вместо образа и подобия Божия человек становится образом и подобием бездушной машины. «Царство буржуазного духа, — пишет Бердяев, — привело к ложной механической цивилизации, глубоко противоположной всякой истинной культуре». И далее: «Цивилизация развила огромные технические силы, которые, по замыслу, должны были уготовить царство человека над природой. Но эти технические силы властвуют над самим человеком, делают его рабом, убивают его душу... в колоссальной технической цивилизации точно выпущены все демоны, мстящие человеку». Интересно, что еще в 20-е годы Бердяев предсказывал появление чего-то подобного атомной бомбе.

Коммунизм родился, по убеждению Бердяева, как протест против буржуазной культуры с ее вопиющим в прошлом социальным неравенством — но протест этот сам был заражен безбожным духом той же культуры. Вот его слова, клеймящие буржуазную культуру: «Дух цивилизации — мещанский дух. Цивилизация Европы и Америки создала индустриальную капиталистическую систему, которая является истребителем духа вечности, духа святынь, капиталистическая цивилизация новейших времен убивала Бога, она была самой безбожной цивилизацией. В недрах цивилизации начали обнаруживаться процессы варваризации, огрубения. Не церковь, а биржа стала господствующей и регулирующей силой жизни», — писал Бердяев в «Новом средневековьи». А в «Смысле истории» он говорит «Исключительное погружение Европы в социальные вопросы есть падение человечества. Экономизм цивилизации XIX и XX веков, извративший иерархический строй общества, породил экономический материализм, верно отразивший действительность XIX века... Поклонение Маммоне вместо Бога одинаково свойственно и капитализму и коммунизму... Не свободен духом человек нашего времени... он находится во власти неведомого ему господина, сверхчеловеческой и нечеловеческой силы, которая овладевает обществом, не желающим знать Истины».

Таким образом, по Бердяеву, коммунизм есть Немезида капитализма и порожден он материалистическим духом капитализма. Эту мысль Бердяева по-своему варьирует и американский философ Фултон Шин[7], сказавший: «Коммунизм есть кривое зеркало дурной совести капитализма».

Заметим от себя, что обличительные слова Бердяева в адрес капитализма относятся, по существу, к капитализму середины XIX века (проанализированному Марксом и иллюстрированно-

му Диккенсом) и что в наше время, когда большинство населения развитых стран составляет неплохо обеспеченный средний класс, эти замечания философа больше не «звучат». Современный же коммунизм давно перестал быть «дурной совестью капитализма»: он одержим манией тотальной власти. Но приведенные выше мысли Бердяева имеют значение по отношению к генезису капитализма.

Особенно интересны замечания Бердяева о революции и о России. «Революции современного, тоталитарного, типа, — говорит он, — предшествует процесс разложения, упадок веры, утеря объединяющего центра жизни. В результате люди теряют свободу и становятся одержимы дьяволом».

Во всех своих позднейших книгах Бердяев проводит, по-разному варьируя, ту мысль, что мания свободы в ее отрыве от Бога диалектически приводит к худшим формам рабства и что сам гуманизм, будучи оторван от своего религиозного первоисточника, приводит к своей противоположности—к антигуманизму. «Безрелигиозный гуманизм приводит к дегуманизации и бестиализации человека».

Буржуазная цивилизация — развивает далее свою мысль Бердяев — вовсе не есть моральная форма культуры. Она представляет собой лишь затянувшийся переход — от старого средневековья, где варварство все же пронизывали лучи христианского света, к новому средневековью, когда, несмотря на все достижения цивилизации, лучи эти часто не в силах проникнуть к людям сквозь удушливый дым ядовитых испарений зла.

В условиях относительного благоденствия человеческий дух засыпает, самодовольная личность деперсонализируется, теряет волю к свободе — в результате буржуазная культура оказывается не в состоянии выдержать натиск организованных сил зла, прикрывающихся маской идей равенства и социальной справедливости. Буржуазная культура оказывается переходной формой от гуманизма к новому варварству, гораздо худшему, чем средневековье, ибо тогда христианская идея, несмотря на все злоупотребления ею, предохраняла личность от разложения. Типы монаха и рыцаря, сильных своей духовной собранностью и дисциплиной, уступают место типам торгаша и шофера, с тем чтобы уступить затем место типам комиссара, чекиста, во имя «народной воли» тиранящего народ.

В революции на авансцену истории выходят иррациональные, демонические силы, пребывавшие в условиях буржуазной культуры в «подполье». Так буржуазная культура сама подготовляет почву для своего падения.

На Западе буржуазный дух гораздо сильнее, чем в России, — продолжает Бердяев, — так как на Западе традиции гуманизма прочнее. Но гуманизм сам есть миф, не выдерживающий критики, ибо сам человек есть существо изначально религиозное. В конце концов он устремляется или вверх, к Царству Божьему, или вниз — к царству Антихриста. Большевизм силен своей критикой лжи буржуазной культуры, но он не в силах создать свою положительную культуру, ибо сам заражен материализмом, порожденным буржуазией. Поэтому большевизм силен лишь разрушением, но не творчеством. «Большевики воображают, — писал Бердяев, — что они — творцы будущего. В действительности они — орудия безличных стихий. На самом деле они обращены к прошлому, а не к будущему, ибо они — рабы прошлого и прикованы к нему злобой, ненавистью и местью».

Развивая в новом направлении мысли славянофилов, Бердяев говорит о России, что она «никогда не могла принять гуманистической культуры Нового времени, ее рационалистического сознания, формальной логики, ее секулярной серединности. Россия никогда не выходила из средневековья, из сакральной патриархальной эпохи».

В этих словах — немало правды, но еще больше, пожалуй, преувеличений. Они как бы игнорируют петербургский, имперский период русской истории, когда на основе своеобразного синтеза русскости и европейскости русский дух принес свои лучшие плоды почти во всех областях культурного творчества. Верно, что русская культура XIX века была преимущественно дворянской и мало проникла в народную толщу, но в конченом счете она оказалась созвучной самым широким слоям народа.

Именно в силу радикализма русского духа — продолжает Бердяев — большевики оказались ближе к народу, чем либеральная русская интеллигенция. Большевизм — заключает он — есть русская судьба или часть русской судьбы. Бердяев считал, что всякая политическая борьба против большевизма не нужна или даже вредна. Все свои надежды он возлагал на духовное возрождение русского народа в будущем. Если бы он дожил до наших дней, то он, думается, поддержал бы Солженицына и вообще современных русских диссидентов. В силу этих представлений духовное возрождение по мере своего нарастания неизбежно, в конце концов, найдет и свои политические формы. Но не будем гадать, что было бы, если бы...

«Русский народ, — продолжает свои чрезмерно радикальные мысли Бердяев, — не может создать серединного гуманистического царства, он не хочет правового государства в европейс-

ком смысле слова. Он хочет или Царства Божьего, братства во Христе, или товарищества в Антихристе, царства князя мира сего. В России всегда была исключительная, неведомая народам Запада, отрешенность... Народы Запада своими добродетелями прикованы к земле, русский же народ своими добродетелями обращен к небу». «Русские, — говорит Бердяев в другом месте, — или нигилисты, или апокалиптики».

Опять-таки в этих словах частичная правда настолько переплетена с чудовищными преувеличениями, что в целом они иногда граничат с клеветой. Если очистить эти бердяевские мысли от неоправданных обобщений, то получится примерно такая идея: русский дух склонен к крайностям, он одушевлен более жаждой правды, чем пафосом свободы, и какая-то доля вины падает на эти черты русского характера (поскольку значительная часть народа поверила в лицемерные советские обещания). Но Бердяев странным образом упускает из виду, что если в 1917 году часть народа пошла за большевиками, то теперь, после более чем полувекового опыта, народ на собственном кровавом опыте узнал, что такое большевизм (всех интересующихся темой об отношении Бердяева к русскому вопросу, отсылаю к ценной книге проф. Н. Полторацкого «Бердяев и Россия» [8]).

В наше время в недрах народной души происходит новая духовная революция, революция духа. Поэтому диагнозы Бердяева, актуальные полвека тому назад, теперь явно устарели. Большевики давно перестали быть «идеалистами зла», они теперь — деловики и аппаратчики, «реалисты зла». После войны, в последние годы своей жизни, Бердяев, ослепленный законной ненавистью к гитлеризму, вообще стал слишком много прощать большевикам. Мыслитель, сказавший в свое время самые разоблачающие слова о большевизме, заклеймивший советскую власть как «сатанократию», склонен был даже увидеть в них предшественников новой, высшей эпохи. Своими последними, просоветскими писаниями Бердяев принес много вреда антибольшевистскому делу. Политическая бердяевщина должна быть безусловно отвергнута. В этом политическом плане в защиту Бердяева можно сказать лишь то, что под самый конец жизни он изжил эту прискорбную аберрацию своего сознания. Но эти печальные заблуждения Бердяева ничуть не умаляют огромной ценности его философии, в частности его огненных мыслей о религиозном смысле современного кризиса. Ибо в главном Бердяев прав: выход из современного кризиса может быть только один—в возвращении на новом уровне к

вечной правде христианства. Если демократия не христианизируется, она может погибнуть под ударами нового варварства. Мобилизации сил зла должна быть противопоставлена мобилизация сил добра.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Нужно отметить, что Бердяев наряду с его значительностью остается и довольно спорной фигурой. У него больше поклонников на Западе, чем в русской эмигрантской среде, где, за немногими исключениями, к нему относятся сдержанно, а подчас враждебно. В частности, в церковных кругах самое имя Бердяева вызывает нередко негодование, чему, нужно сказать, Бердяев давал поводы своими резкими нападками на Синод, не говоря уже о его послевоенном советском патриотизме.

На Западе Бердяева многие считают ярким представителем русского православного духа. Такая оценка, по меньшей мере, одностороння. Это все равно что судить о русской душе только по Достоевскому, игнорируя Толстого, Пушкина и Чехова. Ибо Бердяев был в высшей степени неортодоксален. По его собственным словам, он был «всю жизнь бунтарем и верующим вольнодумцем». Но если чистота его православия сомнительна, то в эмоционально-интуитивном характере его философствования много русского. Он сам говорил: «Мое мышление интуитивно и афористично. Я ничего толком не могу развить и доказать». В то же время его писания озарены светом целостной интуиции.

Во всяком случае, нельзя отрицать яркой оригинальности Бердяева, пророческого характера его философии и его блестящего литературного таланта. В лучших вещах он возвышается до гениальности, и его огненный пафос заражает всякого сколько-нибудь чуткого к мысли читателя. Он был в высшей степени плодовит: количество его книг исчисляется десятками, а статей — сотнями. Он сам признается: «Писать для меня — физиологическая потребность».

Если сравнивать, на чисто философских весах — некоторые современные русские мыслители весят больше Бердяева. Так, Лосский и Франк имеют больше чисто философских заслуг, отец Павел Флоренский превосходит его высотой религиозно-философских прозрений, а отец Сергий Булгаков выше его в богословском отношении.

Но у Бердяева есть, по крайней мере, одна черта, которая выделяет его из других: он был философом пророческого духа, он был в высшей степени чуток к болезням и грехам века сего и по своему темпераменту он был философом-бойцом. В его облике было нечто рыцарское, он был подлинным «рыцарем свободного духа». Его благородная защита свободы духа в наше время, когда часто ее отрицают или понимают узко формально, не может не волновать и не вдохновлять читателя.

Бердяев был самой яркой личностью в русской философии XX века — в этом он схож с Владимиром Соловьевым, который также как личность выше своих творений.

Даже принимая чужие идеи, Бердяев развивал и выражал их настолько глубоко по-своему, что они сразу принимали особый, «бердяевский», оттенок. В его творчестве скрещиваются самые разнообразные и разнокачественные влияния: Достоевского, Леонтьева, Владимира Соловьева, Канта, Маркса, Ницше, средневековых мистиков — и это не все. Но все эти влияния настолько переварены в котле собственной мысли, настолько органически слиты с ней, что говорить о каком-либо эклектизме было бы глубокой несправедливостью. Заметим также, что Бердяев был очень чуток к веяниям искусства и его суждения об искусстве всегда отличались тонким проникновением. Например, еще до первой мировой войны он написал блестящую статью о Пикассо, предвосхитив позднейшие его оценки, ставшие потом общим местом.

Философия Бердяева — не для догматиков, она обращена к ищущим умам, а таких всегда меньшинство. Тем не менее Бердяев никогда не мог жаловаться на недостаток читателей, и для философа спрос на его произведения был и остается достаточно велик. Бердяева часто критиковали, нередко хулили, но его читали. Это указывает на то, что темы, затрагиваемые Бердяевым, созвучны духовным исканиям современности.

Повторение основ христианской догматики, конечно, в высшей степени полезно. Но современный человек прошел или проходит через новые соблазны — ницшеанства, психоанализа, экзистенциализма, кибернетики, декаданса, его психика очень утончилась (не обязательно в положительном смысле этого слова). И поэтому вечные истины христианства нуждаются теперь в их разъяснении на ином, культурно-высшем уровне, чем в прежние века.

Бердяева можно в известном смысле назвать «модернистом», но это относится скорее к форме изложения, чем к существу его учения. Он стремится не к замене старых догматов

новыми, а к тому чтобы вечные истины духа преломлялись через новые, современные призмы. Он борется как бы на два фронта: против кумиров современной безбожной цивилизации и против бездумно упрощенных представлений о Боге. Темперамент бойца часто заслонял у него чистоту философских созерцаний. Но его полемика была всегда принципиальной и «диалектической» в лучшем, платоно-гегелевском смысле этого слова.

Бердяев отличался большой силой морального пафоса, и это несмотря на то, что всякий узкий морализм вызывал у него негодование. У него была потребность кого-то обличать, а для этого в наше время находилось всегда достаточно поводов. Но он умел не только обличать, а и призывать к высшей духовности; его морализм умерялся широтой кругозора и возводился в высшую степень пророческим горением.

В личной жизни он бывал нетерпим, но всегда был готов заступиться за обиженных и гонимых. В общении он умел быть обаятельным, его духовное благородство было подлинным, несмотря на нередкие вспышки гнева и на несомненную духовную гордыню. Особенно чувствовалось обаяние его личности на публичных лекциях, и это несмотря на нервный тик, искажавший даже во время лекций его лицо. Слушатели всегда чувствовали, что перед ними из первоисточника вдохновения излагает свои мысли философ, одаренный пророческим горением. Бердяев вызывал или восхищение, или возмущение: к нему невозможно было относиться с равнодушием.

Его одушевляла одна идея — свободы. Среди философов свободы Бердяев занимает первое место, в этом отношении рядом с ним можно поставить только Шеллинга и Баадера. В своем пафосе свободы он нередко заходил слишком далеко, скажем прямо — впадал в ересь. Его метко называли «фанатиком свободы», а проф. Спинка, автор ценной книги о Бердяеве[9], охарактеризовал его как «пленника свобода». Но он был прежде всего — пророк и лишь в известных аспектах — еретик. А как показывает история церкви, некоторые ереси, диалектически говоря, оказались полезными, ибо они способствовали выяснению истины.

В нашем кратком очерке мы не могли позволить себе детального анализа идей Бердяева. Поэтому в ответ на огульные обвинения в «ереси» и «зловредности» со стороны некоторых противников Бердяева мы позволим себе повторить соображение, приведенное проф. Н. О. Лосским в его английской книге о русской философии: «В наше время, когда большинство ин-

теллигенции столь далеко от жизни церкви и от духа христианства, у Бердяева есть уже та огромная заслуга, что своими писаниями, проникнутыми религиозно-философским пафосом, он пробуждает интерес к религии и к высшим философским проблемам, заражая читателей своей духовной взволнованностью. Немало читателей, прежде равнодушных или враждебных религии, под влиянием Бердяева переживали внутренний кризис и возвращались к церкви».

Правда, за порогом религии, прибавим от себя, Бердяев перестает быть надежным руководителем. В богословских вопросах он—плохой учитель, да он и называет себя свободным религиозным философом. Во всяком случае, от вопросов, поставленных Бердяевым, нельзя просто отмахнуться: их необходимо пережить и преодолеть. Здание учения Бердяева непрочно, но в нем есть золотые кирпичи. Поэтому можно сказать, что в целом творчество Бердяева глубоко оправданно.

На темном же небосклоне современной культуры звезда Бердяева, этого рыцаря свободного духа, долго будет сиять манящим, хотя и не всегда чистым, блеском.

ПРИМЕЧАНИЯ

Предлагаемое издание — без вступительной статьи и примечаний, без библиографии и без бердяевского «Моего философского миросозерцания» — состоит из двух частей. В первой собраны воспоминания о мыслителе (с малым количеством доступных документальных материалов, отразивших отдельные моменты его жизни). Она необходима в меру правоты самого Н. А. Бердяева, убежденного в том, что философия и ее автор неразделимы. Скажем осторожнее: если бы речь шла о философии-проповеди, сознательно ставящей задачу оценки главным своим делом, то Н. А. Бердяеву никто не смог бы возразить: пример его самого был бы тому хорошим аргументом.

Вторая часть книги — статьи о философии Н. А. Бердяева, принадлежащие его современникам — от старших (Н. К. Михайловский) до младших (Н. П. Полторацкий). Большинство авторов — те, кто своей жизнью и мыслью определял движение русской философии в ее социальном и культурном окружении. Среди них почти нет собственно-исследовательских, отстраненно-объективных анализов. Пером современников водил жар противодействия и полемики. Не «Бердяев: pro et contra» следовало бы назвать эту книгу, а «Бердяев: contra», ибо в ней «pro» представлено в самой минимальной степени. Мыслитель проходит сквозь время как оратор, сошедший с трибуны какого-то вселенского митинга, пробиваясь к выходу и ловя «звуки одобренья не в сладком ропоте хвалы...»

Все тексты, за исключением немногих, что оговорено в примечаниях, печатаются полностью.

Философия Бердяева возникла и существует на стержне русской мысли; она — о том, как ввести Бога в обезвоженный мир. Основной ее замысел — судьба человека и судьба мира — оставался неизменным на протяжении всей жизни ее творца. Но менялись времена и трансформировался замысел, ибо в горнило главной идеи непрестанно втягивалась новая социально-культурная и философская проблематика. Проходя сквозь время, Н. А. Бердяев проходит «сквозь строй» оппонентов. Вот «смена караула» его критиков, и одновременно — этапы его творческой эволюции.

1898—1900 гг.— марксистский период. Главные оппоненты — народники Н. К. Михайловский, В. М. Чернов и др. Они упрекают молодого автора в «отступлении» в метафизику, в контрабандном «промышлении» субъективным методом. Упреки справедливы. Не случайно подозрительны к Бердяеву марксисты-ортодоксы. На последних страничках «Критики наших критиков» Г. В. Плеханов осуждает реформизм Н. А. Бердяева,

связывает его с кантианством, а позже, при личной встрече, пророчит ему уход в мистику...

1901—1904 гг. — назовем этот период неоидеалистическим. Наиболее точно его представляют три статьи: «Борьба за идеализм», «Этическая проблема в свете философского идеализма» и «О новом русском идеализме». Бердяев снова попадает в поле общего внимания, уже как участник движения «от марксизма к идеализму», момента в «неоидеалистической» подвижке сознания русской интеллигенции. Ее означил сборник «Проблемы идеализма» (1902 г.). «Неоидеализм» хотел «выполнить относительно социального идеала ту службу, которую в марксизме служит ему экономический материализм», то есть «придать абсолютную санкцию и тем непререкаемо утвердить нравственные и общественные идеалы», — пояснял С. Н. Булгаков. Статья Н. А. Бердяева, данная в сборник, утверждала немыслимость социального и нравственного прогресса без идеи Верховного Блага. Оппонентами «Проблем» — особенно в той части, что была представлена «критическими марксистами»,— выступили марксисты ортодоксальные (Л. И. Аксельрод, В. И. Ленин и др.) и с ними вместе марксиствующие позитивисты, позже получившие именование махистов. Особенно активны были А. А. Богданов и А. В. Луначарский, бывшие непосредственными свидетелями того, как в Вологодской ссылке «блестящий молодой марксистский писатель», т. е. Н. А. Бердяев, «быстро отходил от марксистских и революционных позиций в сторону туманной и даже черной мистики».

«Неоидеалистическая» ступень у Н. А. Бердяева подвинула его к осознанию «безысходного трагизма» отношений идеальной личности и действительности, выход из которого он увидел в сфере трансцендентной. Мыслитель приблизился к тематике «нового религиозного сознания», заявившего о себе Религиозно-философскими собраниями 1900—1903 гг. Со своей стороны, «неохристиане» внимательно следят за «неоидеалистами», поощряя их смелее переходить к метафизике. Сближение позиций завершается приглашением Н. А. Бердяева войти в редакцию «Нового пути» — по сути, бывшего печатным органом «неохристиан».

1904—1916 гг. составляют самый важный для Н. А. Бердяева период его философского самоопределения, поиска собственного места в русском ренессансе. Этот период складывается из двух временных отрезков. Первый завершается книгами «Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные» и «Новое религиозное сознание и общественность» (обе вышли в 1907 г.). Ими увенчано движение Н. А. Бердяева от неоидеализма к мистическому реализму в теории и к религиозной общественности на практике. Известность Н. А. Бердяева сравнялась с известностью Д. С. Мережковского — оба стали провозвестниками «новой эры» в религиозно-общественном развитии человечества. Писания Н. А. Бердяева получают множество откликов и критик — от марксистов (П. Нежданов, А. Суворов) до авторов православной периодики (М. М. Тареев, Н. П. Розанов). Однако особую ценность представляют выступления близких Н. А. Бердяеву авторов идеи «нового религиозного сознания» — З. Н. Гиппиус, Д. С. Мережковского, Д. В. Философова, В. Ф. Эрна, В. П. Свенцицкого и др. Блистательная статья-сатира Льва Шестова увенчивает интерес к Н. А. Бердяеву. Она — не разгадка, а скорее обнаружение загадки его образа мышления. Критики еще не знают, куда пойдет развитие филосо-

фа, но ответ на этот вопрос ищут в области отношений религии и общественности, «большого» и «малого» разума.

По времени появление этих книг совпадает с начавшимся пиком русского ренессанса. Он определяется как предложение третьего, вселенского, пути России. Происходят значительные изменения в социально-политических ориентациях интеллигенции, меняется расстановка сил в философии, новые движения в религиозно-общественной жизни делятся и дробятся. Первое обнаруживается в появлении «Вех». «Вехи» небезуспешно отрицают социальную и гуманистическую ценность революционной общественности. Заняв контрреволюционную позицию, Н. А. Бердяев идет, однако, далее этого, находя особенную точку зрения на социальные процессы в целом. Он считает, что любые общественные акции против зла мира продуктивны настолько, насколько они являются личными акциями человека, проникнутого чувством вины за изгнание Бога из мира. Его сборник «Духовный кризис интеллигенции» (1910) — это не просто контрреволюционное произведение, но и свидетельство начавшегося избавления от иллюзий «спасающей» общественности, даже если она будет «религиозной общественностью». Этой позицией определился характер критики Н. А. Бердяева со стороны социально ориентированных авторов. Их заключение однозначно: в практике политической жизни невозможно руководствоваться «предельным» идеалом, как это предлагает Н. А. Бердяев (А. Кизеветтер, С. Франк).

Об изменениях в философской жизни общества говорят два факта. Во-первых, появился «агрессивный» коллектив журнала «Логос», заговоривший о правах «научной», а не «вероисповедной» метафизики. Он призывает русскую мысль проходить школу «рационалистических азов» немецких университетов, чтобы освоить собственно философскую технику движения к Абсолюту. Во-вторых, сама вероисповедная философия уже без понукания делает шаги в сторону гносеологизма и научности. Позиция Н. А. Бердяева в свете таких изменений становится скандальной: мысль его, — писал один из рецензентов, — «что религия оправдывает философию, что не от разума надо идти к высшей истине, а обратно — интуитивное познание религиозной истины нисходит к разуму, его оправдывает и делает его своим орудием, — эта мысль принадлежит к числу тех, которым не может посчастливиться на философских нивах нашего отечества». Слова эти произнесены в адрес книги Н. А. Бердяева «Философия свободы» (1911).

Особенно мучительны, по признаниям философа, были его отношения с различными группами раздробившейся религиозно-общественной жизни. Н. А. Бердяев отделяется от «Мережковского» круга богоискателей не по философским вопросам — здесь его авторитет прочен, — а по отношению к православию и революции. «Новое религиозное сознание я не мыслю в создании новых таинств»,— писал он. «На Мережковских я производил впечатление человека, слишком приближающегося к православию». Что касается второй причины расхождений, то «мистический революционер» Д. С. Мережковский не мог согласиться с «либерализмом, приправленным толстовством» у Н. А. Бердяева (по определению Д. В. Философова). Не проще сложились и его отношения с «возрожденным православием» С. Н. Булгакова. Ему была «чужда тяга вновь обращенной интеллигенции к священству». Не давали удовлетворения встречи с лучшими представи-

телями православного духовенства — старцами: претили их культурное невежество и авторитаризм. Богоискатели из народа (знаменитая «Яма») оставляли более благоприятное впечатление, но и здесь он видит «упрощение в мысли, опрощение в жизни». «Мистические анархисты», антропософы и оккультисты отталкивали своим безответственным индивидуализмом, тягой к «непросветленным силам».

Второй отрезок названного этапа эволюции мыслителя завершается блистательным «Смыслом творчества».

На время с 1904 по 1916 г. приходится наибольшее число оппонентов мыслителя, и начавшееся обсуждение «Смысла творчества» как бы подводило итог спорам о Бердяеве: светски и научно ориентированные оппоненты склонны были воспринимать его как поэта, даже фантазера; ориентированные религиозно — напутаны его мистикой добытийственной свободы (замечания С. Н. Булгакова в «Свете Невечернем») и «байронизмом», пелагианством (упреки предъявлены В. В. Розановым). И все оппоненты не приняли бердяевского дуализма Бога и мира, плохо скрытого учением о Богочеловечестве.

1917—1922 гг. не составили самостоятельного этапа в творчестве Н. А. Бердяева, хотя он и оценивал их как очень плодотворные. Углубляется его интерес к историософской проблеме, результатом которого стали его статьи «Воля к жизни и воля к культуре», «Предсмертные мысли Фауста», книги «Смысл истории» и «Философия неравенства». Самой выразительной рецензией на мысль Н. А. Бердяева стало решение новых властей о высылке философа из страны. Впрочем, это не исключало и критики на страницах советской печати (статья Н. Карева; обсуждение сборника «Освальд Шпенглер и закат Европы» в журнале «Красная новь»).

Жизнь русских в эмиграции не к лучшему изменила их взгляд на ценность философии. «В философском и духовном отношении, — писал Н. Алексеев в 1934 г., — к сожалению, эмиграция сильно одичала: ей не до философии...» Конечно, творчество Н. А. Бердяева по-прежнему привлекает внимание критиков, но по-особому: оно направлено на социально-политическую и религиозно-общественную проблематику его выступлений, оставляя в тени собственно философскую. Г. П. Федотов в своей известной статье о Н. А. Бердяеве писал: «...мы преступно несправедливы, игнорируя большого русского мыслителя, писавшего не школьные книги, не академические исследования, но страницы, полные жизненного (по-модному — экзистенциального) смысла, обращенные к каждому». Собственно философский анализ удавался немногим (Н. Н. Алексеев, Лев Шестов, Г. П. Федотов — их статьи приведены в антологии); регулярно появлялись рецензии на книги Н. А. Бердяева (П. Бицилли, С. Гессен, Г. Гурвич, Л. Карсавин); были насыщены философско-религиозным содержанием выступления православных авторов (прот. С. Четвериков, иером. Иоанн, В. Лосский). Но на первое место выдвигались критики, склонные к конкретике политической и религиозной жизни эмигрантов. И Н. А. Бердяев каждый раз «подставлял» себя под удары этой критики. Так было с подведением итогов революции (Н. А. Бердяев понуждал к выработке по-настоящему пореволюционного сознания), с оценкой «просоветского» евразийства, с полемикой вокруг книги И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою», с эпизодом объявления С. Н. Булгакова ересиархом, с послевоенным «советским патриотизмом» у части эмиграции. От

Н. А. Бердяева всегда требовали признания: за кого он? За красных или за белых? За правых или левых? За карловчан или за Сергия? (З. Гиппиус, А. Билимович, И. Ильин, Ф. Степун, Б. Зайцев, П. Струве и множество иных «больших» и «малых» оппонентов). Но для самого мыслителя еще со времени «Духовного кризиса интеллигенции» — за исключением сумасшедших месяцев от Февраля к Октябрю — в такой постановке вопросы уже не стояли. «Свобода не может быть прикована к тому или иному политическому строю, — убеждал мыслитель, — она глубже всякого политического строя...» Свобода — это свобода духа: именно потому-то Бердяев согласен с умалением свободы в материальном мире (экономике), чтобы обеспечить минимум социальной справедливости, доступный в объективации, но отстаивает свободу — полную! — в области культуры. Оттого, по его мнению, коммунизм исполняет неисполненный долг христиан. Такой ход его мысли легко истолковывали как оправдание коммунизма, что в принципе неверно. Но рядовой читатель не понимал Н. А. Бердяева и был в чем-то прав. «Короткое замыкание» (выражение П. Струве), производимое Н. А. Бердяевым между религиозным идеалом и арелигиозной действительностью порождало «безнадежную приблизительность и неточность» (Ф. А. Степун) вводимых им политических понятий и оценок. Однако следует согласиться с теми, кто попрекал Бердяева «левизной» его позиции. Только шла она не от неизжитого марксизма, а скорее от его христианского человеколюбия, уязвленного судьбой человека в капиталистическом мире.

Реакция критиков от лица православной зарубежной церкви по вопросам религиозно-церковной позиции Н. А. Бердяева не вносит каких-либо существенно новых мотивов по отношению к тому, что было дано ими в «русский» период бердяевского творчества. Они справедливо говорят, что, желая проповедовать христианство, мыслитель проповедует *свое* христианство, справедливо указывают на отягощенность его религиозной мысли гуманистическим культурным началом. К сожалению, вне их внимания остался коренной поворот Н. А. Бердяева к экзистенциально-персоналистической философии, состоявшийся в начале 30-х годов и связанный с переходом к понятиям экзистенции и объективации (более подробно см. вступительную статью).

После кончины Н. А. Бердяева от русских авторов можно было бы ожидать — следуя примеру западноевропейских исследователей (Э. Деннерт, В. Шультце, Р. Кремзер, М. Дави, Г. Марсель, П. Тиллих, М. Спинка, К. Пфлегер и до позднейших, уже современных работ К. Оливье и В. Дитриха) — появления аналитических работ о нем и в большом количестве. Но этого не произошло. Превосходных работ Н. Полторацкого, С. Левицкого, Ф. Степуна явно недостаточно, чтобы считать эту задачу выполненной.

Обозревая корпус сочинений на тему «Бердяев: pro et contra», легко заметить его разделение на три части, на три группы. Первую образовали возражения и сочувствия Н. А. Бердяеву со стороны его светских критиков. Они не особенно интересовали философа из-за коренных различий в их исходных установках и являются лишь одним из эпизодов вечного диалога науки и религии, светского и христианского гуманизма. Вторая группа критиков — люди одного с ним круга социально ориентированного христианства, ведущего свое начало в России от П. Я. Чаадаева. Пред-

ложенное ими свидетельствует о больших, если не непреодолимых трудностях в решении жизненно важного вопроса о единстве религиозного и социального. Наконец, третью группу сочинений составляют произведения православных (без всяких «нео») авторов. Их задача охранительная; они обнаруживают светскость Бердяева и отводят его упреки «историческому» христианству; они показывают, что христианство, будучи религией «личного спасения», только в таком качестве и может быть «социальным христианством». Но они не отлучают Н. А. Бердяева от христианства, от православия, рассматривая его теологию как теологему.

Освобождение умов отечественных исследователей от монополии марксистского материализма, с одной стороны, разрушило идеологическую «зашоренность», которой они всегда страдали, а с другой — обнаружило жизненную и культурную ценность религии. Стала доступна ранее недоступная литература. Опыт полемики с Н. А. Бердяевым теперь может быть использован полно и плодотворно. Таким путем мы надеемся приблизиться к русской истине о человеке, Боге, истории.

Составитель и редакция благодарят за помощь в подготовке книги М. Е. Хлопаеву.

Н. А. Бердяев

Мое философское миросозерцание

Статья было написана для немецкого «Словаря философов» (Philosophen Lexicon) в 1937 г. и имела название «Die philosophische Weltschauung N. A. Berdiaef». На русском языке впервые была опубликована в «Вестнике Русского студенческого христианского движения» в 1952 г. (№ 4/5). В настоящем издании печатается по тексту, предложенному журналом «Философские науки» (1990. Кн. 6. С. 85—89).

[1] *Гераклит* из Эфеса (ок. 554—483 до н. э.) проводил в своей философии принцип panta rhei — «все течет» и полагал огонь воплощением принципа всеобщего изменения... Для Гераклита все было потоком изменения. «Все текло», — с одобрением писал Н. А. Бердяев в «Экзистенциальной диалектике божественного и человеческого». Но, замечал он, все же «преобладал статический онтологизм Парменида и Платона».

Ориген (ок. 185—253/254) — один из первых учителей церкви, создавший свою теологическую систему посредством синтеза христианской веры, эллинистической образованности и неоплатонизма.

Григорий Нисский, святой (335—после 394) — один из восточных отцов церкви, также предпринимавший синтез теологии и неоплатонизма. В «Экзистенциальной диалектике божественного и человеческого» Н. А. Бердяев писал: «Для понимания христианства как религии Духа имели значение восточные учители Церкви, особенно Ориген и св. Григорий Нисский, последний более всего, так как его учение о человеке самое высокое в истории христианской мысли и его духовность упреждает всю историю христианской мистики».

Беме Яков (Якоб) (1755—1624) — немецкий мистик, оказавший громадное воздействие на рождение главной философской интуиции Н. А. Бердяева — понятия Ungrund, добытийственной свободы.

Кант Иммануил (1724—1804) — немецкий философ. Отношение Н. А. Бердяева к его философии было различным: от резкого неприятия в период становления его собственной философии христианского творческого антропологизма до положительного переосмысления как христианского по духу философа, утверждавшего свободную активность субъекта (см.: *Бердяев Н. А.* Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. Париж, 1947. Ч. 1, § 1—2).

[2] *Бергсон* Анри (1859—1941) — французский философ, создатель философии творческого эволюционизма. Н. А. Бердяев высоко ценил главный пафос его мысли — «метафизическая сущность мира есть порыв и жизнь».

Джентиле Джованни (1875—1944) — итальянский философ-неогегельянец, отождествивший реальность с актом мышления субъекта, что имело сходство с теорией объективации Н. А. Бердяева.

Шелер Макс (1874—1928) — немецкий философ, знакомый Н. А. Бердяева, представитель философской антропологии. Н. А. Бердяев высоко ценил его желание основать этику на примате ценности конкретной личности.

[3] *Ясперс* Карл (1883—1969) — немецкий философ-экзистенциалист, которого Н. А. Бердяев считал «более экзистенциальным», чем Хайдеггера, хоти и замечал, что Ясперс все же наукообразен. «Я называю экзистенциальным философом того, у кого мысль означает тождество личной судьбы и мировой судьбы» («Самопознание»). Такого тождества, по мнению Н. А. Бердяева, Ясперс не достигал.

[4] *Достоевский* Федор Михайлович (1821—1881).— Невозможно переоценить его роль в формировании самых разных аспектов философии Н. А. Бердяева (теодицея, понимание христианства, критика социализма, антропология и др.).

Толстой Лев Николаевич (1828—1910). — В «Самопознании» Н. А. Бердяев пишет: «Большое значение имел для меня Л. Толстой в первоначальном моем восстании против окружающего общества» (гл. V). Вместе с тем Н. А. Бердяев осудил толстовство, разрушавшее культуру и тем сделавшее возможным русскую революцию («Духи русской революции» в сб. «Из глубины»).

Ницше Фридрих (1844—1900) — немецкий философ, проповедник сверхчеловечества. О нем Н. А. Бердяев, в частности, писал: «Ницшевская переоценка ценностей, отвращение к рационализму и морализму очень вошла в мою духовную борьбу и стала как бы подземно действующей силой» (О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. Париж, 1939).

Маркс Карл (1818—1883). — Исследователи в один голос заявляют, что социально-политическая «левизна» Н. А. Бердяева связана с его юношеским увлечением К. Марксом. Кроме того, надо отметить, что бердяевский тезис о зависимости качества познания от характера общности людей несет на себе марксистский след.

Карлейль Томас (1795—1881) — английский публицист, историк и философ. Проповедь героического в истории была созвучна бунтарству Н. А. Бердяева. Кроме того, он разделял мысль Карлейля о том, что несчастье человека происходит от его величия.

Ибсен Генрик (1828—1906) — норвежский писатель и драматург. Был так же любим Н. А. Бердяевым, как и Ф. М. Достоевский. «Обостренное переживание личной судьбы у меня связано с Ибсеном»,—говорил философ.

Блуа Леон (1846—1917) — французский писатель, теоретик символизма и неоромантизма. Н. А. Бердяев написал о нем статью «Рыцарь нищеты» (журнал «София», № 6 за 1914 г.).

Н. А. Бердяев, так характеризуя круг близких ему философов, вполне искренен и в то же время не объективен. Он находился под влиянием минуты и оттого не назвал многие иные имена по-настоящему более на него воздействовавших мыслителей, нежели Джентиле или Леон Блуа. Например, критикуя философию всеединства Вл. Соловьева, он находился под обаянием его учения о Богочеловечестве. Кант на Н. А. Бердяева действовал не «в некоторой степени», а весьма основательно. Вообще вопрос об истоках философии Н. А. Бердяева остается до сих пор актуальным.

[5] Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М.: Изд. Г. А. Лемана и С. И. Сахарова, 1916. — 358 с.

Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Берлин: Изд-во «Обелиск», 1923. — 270 с.

Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. Париж: YMCA-Prees, [1927—1928]. Ч. 1—2.

О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж: Изд-во «Соврем. записки», 1931. — 320 с.

Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж: YMCA-Press, 1934. — 190 с.

[6] Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. Берлин: Изд-во «Обелиск», 1924. — 143 с.

Христианство и классовая борьба. Париж: YMCA-Press, 1931. — 142 с.

Правда и ложь коммунизма. К пониманию религии коммунизма // Путь. 1931. № 30. С. 3—34.

Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи. Париж: YMCA-Press, 1934. — 84 с.

Часть I
ШТРИХИ ВОСПОМИНАНИЙ

[1] Приводимый фрагмент взят из статьи: *Федорченко Л. С.* Первые шаги социал-демократии в Киеве // Каторга и ссылка: Историко-революционный вестник. 1926. Кн. 27. С. 26.

Федорченко (лит. псевдоним — Л. Чаров) Леонид Семенович (1874—1929) — литератор, в революционном движении с 90-х годов XIX в., член РСДРП, автор ряда воспоминаний.

[2] Приводимые материалы даются по книге: XXII и XXIII. Обзоры важнейших дознаний, производившихся в Жандармских управлениях за 1898 и 1899 гг. СПб.: Тип. М-ва внутр. дел, 1902. С. 40—48.

[3] См.: *Ермолаев И. Е.* Мои воспоминания // Север: Орган науч. сев. краеведения. Вологда, 1923. Кн. 3—4.

Ермолаев Иван Ефимович (1879—?) — фельдшер, член РСДРП с 1903 г., советский работник, преподаватель марксистско-ленинской философии в Московском университете.

[4] См.: *Луначарский А. В.* Из Вологодских воспоминаний // Север: Орган науч. сев. краеведения. Вологда, 1923. Кн. 2.

О Луначарском А. В. см. с. 528—529.

[5] См. статью А. В. Луначарского «Дальше идти некуда». Впервые она была опубликована в книге: *Луначарский А. В.* Против идеализма. Этюды полемические. М.: Изд-во «Работник просвещения», 1924. С. 157.

[6] См.: *Гиппиус З. Н.* Дмитрий Мережковский. Paris: YMCA-Press, 1951. С. 142—145.

О Гиппиус З. Н. см с. 535.

[7] Приводимые фрагменты воспоминаний свояченицы Н. А. Бердяева Евгении Юдифовны Рапп (1875—1960) даны в переводе В. А. Фатеева из книги: *Lourie Donald*. Rebellions Prophet. A life of Nikolai Berdyaev. New York: Harper et Brothers, 1960.

[8] См.: *Панкратов А. С.* Ищущие Бога. Очерк современных исканий и настроений. М.: Т-во скоропечатни А. А. Левенсон, 1911.

Панкратов Александр Саввич (1872—1922) — журналист.

[9] См.: *Степун Ф. А.* Бывшее и несбывшееся. 2-е изд. (I—II). London, 1990.

О Степуне Ф. А. см с. 560.

[10] См.: *Герцык Е. К.* Воспоминания. Н. Бердяев. Л. Шестов. С. Булгаков. М. Волошин. А. Герцык. Paris: YMCA-Prees, 1973. С. 117—140.

Герцык Евгения Казимировна (1878-1944) — переводчица. В «Самопознании» Н. А. Бердяев писал: «Для меня имела значение дружба с Е. Г., которую я считаю одной из самых замечательных женщин начала XX века, утонченно-культурной, проникнутой веяниями ренессансной эпохи... Русский ренессанс, по существу романтический, отразился в одаренной женской душе».

[11] См.: *Андрей Белый.* Из воспоминаний о русских философах / Публ. Дж. Мальмстада (Минувшее: Исторический альманах. 9. — М.: Открытое об-во «Феникс», 1992. С. 329—339). В сносках к статье — примечания редакции.

Об Андрее Белом см. с 536.

[12] См.: *Иванова Лидия.* Воспоминания. Книга об отце. М.: РИК «Культура», 1992. С. 54—56.

Иванова Лидия Вячеславовна (1905—1985) — дочь поэта, теоретика символизма Вячеслава Иванова.

[13] См.: *П***.* Н. А. Бердяев. По личным воспоминаниям // Вестник Русского студенческого христианского движения. 1975. Кн. 115. С. 142—150.

[14] См.: *Зайцев Б. К.* Москва // Смена. 1991. № 4. С. 259—260.

Зайцев Борис Константинович (1881—1972) — русский писатель.

[15] Заметка «Аресты интеллигенции» была помещена в ежедневной газете «Последние новости (Париж, 1922. 1 сент. № 727).

[16] См.: *Осоргин М. А.* Времена. Романы и автобиографическое повествование. Екатеринбург: Среднеуральское кн. изд-во, 1922. С. 593—595.

Осоргин (псевдоним, наст. фамилия — Ильин) Михаил Андреевич (1878—1942) — русский писатель.

[17] См.: *Стратонов В. В.* Потеря Московским университетом свободы // Московский университет. 1755—1930: Юбилейный сборник. Париж: Изд-во «Соврем. записки», 1930. С. 249-240.

Стратонов Всеволод Викторович (1869—1938) — астрофизик, профессор и декан физико-математического факультета Московского университета.

[18] Отрывок из статьи «Открытие Религиозно-философской академии», помещенной в сменовеховской просоветской газете «Накануне» (Берлин, 1922. 28 нояб. № 196). Статья дана без подписи.

[19] См.: *Франк С. Л.* Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк: Изд-во имени Чехова, 1956. С. 131—132.

О Франке С. Л. см. с. 536.

[20] См.: Путь моей жизни: Воспоминания митрополита Евлогия. Изложенные по его рассказам Т. Манухиной. Париж: YMCA-Press, 1947. С. 535—539.

Митрополит Евлогий (в миру — Георгиевский Василий Семенович; 1868—1946) — деятель православной церкви в Западной Европе. О его сложных отношениях с руководителями русской церкви см.: *Зернов Н. М.* Русское религиозное возрождение XX века, Париж, 1974 (именной указатель).

[21] Рецензия Г. П. Федотова на журнал «Путь», издаваемый Н. А. Бердяевым, появилась в журнале «Соврем. записки» в кн. 65 за 1937 г., с. 446—448.

О Федотове Г. П. см. с. 558.

[22] Воспоминания Б. К. Зайцева «Бердяев» печатаются по книге: *Бердяев Н. А.* Самопознание. Опыт философской автобиографии. М.: Книга, 1991. С. 383—389.

[23] Воспоминания Е. Ю. Рапп о кончине Н. А. Бердяева публикуются по книге: *Бердяев Н. А.* Самопознание. Опыт философской автобиографии. М.: Книга, 1991. С. 381—382.

[24] Заметка «Похороны», подписанная Б. В., была помещена в газете «Русские новости» (Париж, 1948. 2 апр. № 148).

[25] См.: *Иванов П. К.* Два сна Бердяева // Новый журнал. Нью-Йорк, 1960. Кн. 60. С. 285

Часть II
PRO ET CONTRA

П. Б. Струве

Предисловие

Впервые: *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском. СПб.: Изд. О. Н. Поповой, 1901. Публикуется только первый раздел «Предисловия» (с. I—VIII).

Струве Петр Бернгардович (1870—1944) — выдающийся деятель русской общественности и культуры конца XIX—первой половины XX в. Политический мыслитель, экономист, философ, литератор и журналист. Основатель легального марксизма, редактор первого заграничного журнала русских либералов «Освобождение». Активный участник «белого движения», а также политической и культурной жизни русского зарубежья. «Предисловие» вместе с книгой Н. А Бердяева довольно полно обозначило содержание идеалистического «поворота» в марксизме: Н. А. Бердяев представляет здесь трансцендентальный, а П. Б. Струве — трансцендентный идеализм.

О реакции общественности на эту книгу, а также о своих сложных отношениях со Струве Н. А. Бердяев рассказывает в «Самопознании» (гл. 5, 6, 10).

П. Б. Струве был, видимо, индифферентен к собственно философии Н. А. Бердяева, но как практический политик не был безучастен к его общественно-политическим симпатиям. В публикуемой в книге статье «О гордыне, велемудрии и пустоте» он жестко оценивает прием «короткого замыкания» небесного и земного, практиковавшийся Н. А. Бердяевым для оправдания «вневременной» точки зрения на социально-политические процессы.

[1] Речь идет о марксизме П. Б. Струве, С. Н. Булгакова, С. Л. Франка и самого Н. А. Бердяева, которые «изначально» усвоили «идеалистическую философию Канта и неокантианцев и пытались соединить ее с социальной системой марксизма». «Сам я, — писал Н. А. Бердяев, — в своей первой книге “Субъективизм и индивидуализм в общественной философии”... пытался построить целостный синтез марксизма и идеализма» (*Бердяев Н. А.* Русский духовный ренессанс начала XX века и журнал «Путь». К десятилетию «Пути» // Н. А. Бердяев о русской философии. Свердловск: Изд-во Уральского ун-та, 1991. С. 219). С выхода этой книги в 1900 г. начинается движение от марксизма к идеализму, имевшему целью установить союз между безыдеальным марксизмом (в силу его материалистического обоснования) и духовными запросами личности. В статье 1901 г. «Борьба за идеализм» Н. А Бердяев писал, что «марксизм оказался беден духовно-культурным содержанием».

[2] *Лам* Эрнст (1837—1885) — немецкий философ, позитивист.

[3] *Вольтман* Людвиг (1871—1907) — немецкий социолог, реформист по политическим взглядам и критик марксизма.

[4] *Либман* Отто (1840—1912) — немецкий философ, известный по провозглашенному им лозунгу «Назад, к Канту!»

[5] *Виндельбанд* Вильгельм (1848—1925) — немецкий философ-неокантианец, глава Баденской школы.

[6] *Бюхнер* Людвиг (1824-1899), *Молешотт* Якоб (1822—1893) — немецкие ученые-физиологи, представители вульгарного материализма.

[7] *Транделенбург* Фридрих Август (1802—1872) — немецкий философ, критик Гегеля, неоаристотелик.

Гартман Эдуард (1842—1906) — немецкий философ, иррационалист.

[8] *Масарик* Томаш (1850—1937) — чешский философ, позитивист, критик марксизма, первый президент Чехословакии, оказывавший культуре русского зарубежья неоценимую помощь.

[9] *Конт* Огюст (1798—1857) — французский философ и социолог, основатель первой, классической, формы позитивизма.

Юм Давид (1711—1776) — английский философ, предшественник позитивизма.

Следуя Э. Лаасу, П. Б. Струве возводит исповедуемый им эмпиризм, обогащенный кантианством (критический позитивизм) к Протагору, полулегендарному философу-софисту, и отличает его от классической формы позитивизма, основанной О. Контом.

Н. К. Михайловский

Литература и жизнь. О книге г. Бердяева с предисловием г-на Струве и о самом себе

Впервые: Русское богатство. 1901. Кн. 1, разд. 12. С. 77-97; Кн. 2, разд. 16. С. 102-124.

Михайловский Николай Константинович (1842—1904) — литературный критик и публицист, один из идейных вождей русского народничества. Наряду с П. Л. Лавровым разрабатывал «субъективный метод в социологии», против чего и была направлена первая книга Н. А. Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» (1901). Выступление Н. А. Бердяева против Н. К. Михайловского было частью общей критики народничества со стороны «легального марксизма», направляемой прямо против философских основ народнического мировоззрения. Много позже, в «Самопознании», Н. А Бердяев так писал о Н. К. Михайловском: «В “субъективном методе в социологии“ была угадана несомненная истина, но выражена философски беспомощно. Интересна также теория “борьбы за индивидуальность”, утверждавшая примат индивида над обществом. Михайловский, подобно Герцену, был защитником индивидуалистического социализма» (гл. 5). Такое видение достоинств Н. К. Михайловского было определено изначальным антропоцентризмом Н. А. Бердяева, делавшим его близким к воззрениям своею оппонента.

Предлагаемая со значительными сокращениями статья Н. К. Михайловского была одним из первых откликов на книгу Н. А. Бердяева.

[1] *Зомбарт* Вернер (1863—1941) — немецкий экономист, социолог, историк культуры. В его работах, посвященных экономической истории Европы, отразилось влияние марксизма; один из авторов теории организованного капитализма. На с. 110 первой книги «Русского богатства» Н. К. Михайловский с удовлетворением ссылается на «весьма уважаемого гг. Бердяевым и Струве» Зомбарта, который показал, что «теоретик видит в самой цели следствие определенной причины, нечто долженствующее быть достигнутым в будущем с помощью воли. Сама же воля есть звено в причинной цепи, охватывающей социальные явления; но какова бы ни была ее необходимость, она все-таки составляет неотъемлемое субъектив-

ное право личности». Это было также одним из оснований субъективного метода Н. К. Михайловского.

[2] Возможно, Н. К. Михайловский имел в виду «Послесловие» ко второму изданию «Капитала» (1873 г.), где говорится: «Полное противоречий движение капиталистического общества всего осязательнее дает себя почувствовать буржуа — практику в колебаниях проделываемого современной промышленностью периодического цикла, апогеем которого явится общий кризис» (*Марке К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 23. С. 22).

[3] Речь идет об агрессии ряда европейских держав в Китае (1899—1901 гг.) и англо-бурской войне (1899—1902 гг.).

Крюгер Паулис (1825—1904) — президент бурской республики Трансвааль с 1883 по 1902 г.

[4] *Филиппов* Михаил Михайлович (1858—1903) — ученый и просветитель, писатель и журналист. В полемике народников и марксистов занял сторону последних. В первом номере своего журнала «Научное обозрение» (1897 г.) дал обширную статью «Социологическое учение Карла Маркса» и в дальнейшем предоставлял его страницы русским марксистам (В. И. Ленину, Г. В. Плеханову, П. Б. Струве).

[5] *Бебель* Август (1840—1913) — немецкий марксист, один из основателей и руководителей германской социал-демократии.

[6] *Каутский* Карл (1854—1938) — немецкий марксист, один из лидеров германской социал-демократии и II Интернационала.

[7] *Кроче* Бенедетто (1866—1952) — итальянский философ-неогегельянец; в первый период своей деятельности считал себя марксистом. Н. К. Михайловский упоминает раннюю книгу Б. Кроче «Исторический материализм и социальная экономика». В переводе на русский язык книга вышла в 1902 г.

[8] *Симкович* Владимир Григорьевич (1874—19?) — родился в России, с 1904 г. жил в США; американский экономист, автор работ по крестьянскому вопросу в России, историк европейской социал-демократии. Статья «Кризис социал-демократии» была опубликована в сборнике «Jahrbucher für Nationalökonomie und Statistik» (Jena, 1899. III Folge. Bd 17. S. 721—781).

[9] Упоминаемым сотрудником журнала «Жизнь» являлся Воровский Вацлав Вацлавович (1871—1923), социал-демократ, позже — большевик, литературный критик и публицист.

Н. К. Михайловский цитирует «Письмо в редакцию» Юл. Адамовича (см.: Жизнь. 1901. Кн. 1. С. 307). В этом «Письме» его автор рассказывает, как П. Б. Струве в своей статье «Ф. Лассаль» зовет: «Назад, назад, назад! Назад к Лассалю, назад к Гегелю, назад к Фихте...» — и отмечает, что П. Б. Струве зовет «не к диалектике», а к «несгибаемому идеалистическому существу» этих мыслителей. Под псевдонимом Юл. Адамовича выступил В. В. Воровский.

[10] *Спенсер* Герберт (1820—1903) — английский философ и социолог, один из основоположников позитивизма, создатель органической школы в социологии, в которой развитие общества рассматривается по аналогии с жизнью животного организма, против чего выступил Н. К. Михайловский.

Гумплович Людвиг (1838—1909) — австрийский социолог и теоретик государственного права. Рассматривал развитие общества как естественный процесс, подчиненный неизменным законам.

[11] *Кареев* Николай Иванович (1850—1931) — русский историк и историолог, близкий в понимании развития общества к Н. К. Михайловскому.

А. В. Луначарский

Трагизм жизни и белая магия

Впервые: Образование. 1902. Кн. 9. С. 109—128. Публикуется по: *Луначарский А. В.* Против идеализма. Этюды критические. М.: Работник просвещения, 1924. С. 21—42.

Луначарский Анатолий Васильевич (1875—1933) — марксист, видный деятель РСДРП и Советского государства, литературный критик и публицист. На период написания этой статьи — позитивист, сторонник философии Р. Авенариуса.

В соответствии с натуралистическими установками своей позитивной «эстетики жизни» А. В. Луначарский считал апологию волевого начала у Ницше адекватным выражением марксистского социального активизма. Знакомый Н. А. Бердяева по совместной революционной работе в Киеве, ссылке в Вологде и встречам на собраниях у Вяч. Иванова.

[1] *Novalis,* Новалис — псевдоним Фридриха фон Гарденберга (1772—1801), немецкого писателя и философа, представителя Иенской школы романтизма.

[2] *Фихте* Иоганн Готлиб (1762—1814) — немецкий философи, предтеча Шеллинга и Гегеля.

[3] Очерк Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» завершается предложением: «Немецкое рабочее движение является наследником немецкой классической философии».

[4] Речь идет о статье Н. А. Бердяева «К философии трагедии. М. Метерлинк» в сб. «Литературное дело» (СПб.: Тип. А. Е. Колпинского, 1902. С. 162—184).

[5] Персонаж пьесы Ж. Б. Мольера «Скупой».

[6] В выступлении «Иван Карамазов как философский тип» С. Н. Булгаков говорил: «Не нужно думать, чтобы этот вопрос (о теодицее. — *А. Е.*) задавался только религиозным воззрением, он остается и для атеистического, с еще большей силой подчеркивающего гармонию будущего, которая покупается, однако, дисгармонией настоящего. Примером такого мировоззрения могут служить современное материалистическое понимание истории и основанное на нем учение социализма: будущая гармония социализма покупается здесь неизбежною жертвой страданий капитализма; „муки родов» нового общества, по известному выражению Маркса, неустранимы». [См.: Вопросы философии и психологии. 1902. Янв.-февр. Кн. 1 (61). С. 844].

[7] *Ananke,* Ананке — необходимость, неизбежность, судьба, имя богини судьбы в древнегреческой мифологии и философии.

[8] *Эпаминонд* — фиванский полководец. Пал в битве при Мантинее в 362 г. до н. э., когда возглавляемое им войско разгромило противника.

[9] *Метерлинк* Морис (1862—1949) — бельгийский писатель-символист, отразивший в своих драмах тему человеческого бунта против рока.

[10] *Софокл* (ок. 496—406 до н. э.) — древнегреческий драматург.

[11] *Калигула* — прозвище римского императора Гая Цезаря Германика (12—41), известного своей вздорной жестокостью.

[12] *Мюллер* Макс (Фридрих Макс Мюллер; 1823—1900) — немецкий индолог и исследователь мифов, историк языка и лингвист.

[13] *Лессинг* Готхольд Эфраим (1729-1781) — немецкий писатель, теоретик искусства.

[14] *Лукреций* (Тит Лукреций Кар; ок. 99—55 до н. э.) — древнеримский поэт и философ-эпикуреец, учивший, что философия освобождает от страха смерти.

[15] *Геффдинг* Гаральд (1843—1931) — датский психолог и философ, популярный в России в начале века.

[16] «*Поэтика*» — одна из основных работ Аристотеля по теории искусства.

[17] *Еврипид* (485/484 или 480 — 406 до н. э.) — древнегреческий драматург. Упоминаются его трагедии «Ифигения в Авлиде» и «Ифигения в Тавриде».

А. А. Богданов

Новое средневековье. О «Проблемах идеализма»

Впервые: Образование. 1903. Кн. 3. С. 1—28. Печатается по: *Богданов А. А.* Из психологии общества. 2-е изд. СПб.: Паллада, 1906.

Богданов (лит. и партийный псевдоним Малиновского) *Александр Александрович* (1873—1928) — видный деятель РСДРП, активный пропагандист марксизма. Не принимая философско-материалистического обоснования его социальной теории, искал такового на путях позитивизма (эмпириомонизма). Создатель «всеобщей организационной науки» — тектологии, предвосхитившей появление современной теории систем. Оппонент Н. А. Бердяева со времени их совместного пребывания в вологодской ссылке (см.: *Бердяев Н. А.* Самопознание. Глава «Обращение к революции и социализму. Марксизм и идеализм»). Краткая полемика между ними состоялась также на страницах журнала «Вопросы философии и психологии» (1902. Кн. 64 и 65) по поводу книги А. А. Богданова «Познание с исторической точки зрения».

[1] В качестве эпиграфа приведены слова А. И. Герцена из «Писем об изучении природы» (см.: *Герцен А. И.* Соч.: В 2 т. М: Мысль, 1985. Т. 1. С. 363). *Искандер* — литературный псевдоним А. И. Герцена.

[2] О «гносеологической лжи» Н. К. Михайловского и его «психологической правде» П. Б. Струве пишет также в своем «Предисловии» к книге Н. А. Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском» (СПб., 1901. С. XXIII).

[3] Названные статьи Н. А. Бердяева и С. Н. Булгакова были опубликованы в сб. «Проблемы идеализма». Сборник вышел весной 1903 г. и стал крупным событием общественной и культурной жизни. Главное его содержание — идеалистическое и метафизическое обоснование освободительного движения в России. Особое внимание читателей привлекло участие в этом сборнике, вышедшем под редакцией известного философа права П. И. Новгородцева, «марксистов» — Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, П. Б. Струве и С. Л. Франка, статьи которых мирно соседствовали со статьями открытых метафизиков — братьев Е. Н. и С. Н. Трубецких. В дальнейшем общественное мнение и история общественной мысли оценили это издание как начальное в линии, ведущей к сборникам «Вехи» (1909) и «Из глубины» (1918).

[4] *Штирнер* Макс (псевдоним Каспара Шмидта; 1806—1856) — немецкий философ-младогегельянец, теоретик эгоизма и анархизма, популярный в начале века в России.

[5] Статья А. А. Богданова «Что такое идеализм» была опубликована в декабрьской, 12-й, книге журнала «Образование» (1901 г.).

[6] *Лесевич* Владимир Викторович (1837—1905) — философ-позитивист, пропагандист идей Рихарда Авенариуса, оказавшего определенное влияние на формирование философских взглядов А. А. Богданова.

[7] *Фишер* Куно (1824—1907) — немецкий историк философии. Восемь томов его «Истории новой философии» широко использовались в учебных целях.

Бельтов — псевдоним русского марксиста Георгия Валентиновича Плеханов (1856—1918).

[8] *Мах* Эрнст (1838—1916) — австрийский физик и философ-позитивист. В пони-мании природы сущности следовал номиналистической позиции.

[9] *Гольбах* Поль Анри (1723-1789) — французский просветитель, материалист механистический детерминист.

[10] *Лейбниц* Готфрид Вильгельм (1646—1716) — немецкий философ. В работе «Теодицея» (1710) дает рационалистическое решение проблемы оправдания бытия Бога перед лицом царящего в мире зла; ввел сам термин «теодицея».

[11] *Дарвин* Чарльз Роберт (1809—1882) — английский биолог, создатель эволюционной теории, в основе которой лежит учение о естественном отборе наиболее приспособленных к дальнейшему развитию жизненных форм, свершающемся под влиянием изменчивости, наследственности, борьбы за существование.

Нэгели Карл Вильгельм (1817—1891) — немецкий ученый-ботаник, один из авторов теории эволюции, отрицающей формообразующую роль естественного отбора.

[12] По ходу действия в трагедии В. Шекспира «Гамлет» актер с чувством рассказывает о страданиях Гекубы, жены троянского царя Приама. Гамлет реагирует на лицедейство актера так: «Что он Гекубе? Что она ему?».

Д. С. Мережковский

О новом религиозном действии. Открытое письмо Н. А. Бердяеву

Впервые: Вопросы жизни. 1905. Кн. 10—11. С. 358—376.

Мережковский Дмитрий Сергеевич (1865—1941) — поэт и литературный критик, деятель религиозно-общественного движения в России начала XX в., один из организаторов Религиозно-философских собраний в Петербурге (1901—1903 гг.). Покинул родину в 1919 г. Отношения Н. А. Бердяева с Д. С. Мережковским, а также с З. Н. Гиппиус и Д. В. Философовым были достаточно сложны. Н. А. Бердяев, безусловно, испытал сильное воздействие «нового религиозного сознания» Д. С. Мережковского, но перерос рамки этой, как называл мыслитель, «ереси»: «Моему религиозному чувству и моему религиозному сознанию, — писал он Д. В. Философову, — чужда и непонятна ваша идея церковности, и ваш путь к ней представляется мне ошибочным, сектантским, слишком человеческим» (Письма Николая Бердяева / Публ. В. Аллоя // Минувшее: Исторический альманах. М.: Феникс, 1992. Т. 9. С. 318). Н. А. Бердяев не раз высказывался о взглядах и делах Д. С. Мережковского, подведя итог своему отношению к его творчеству в статье «Новое христианство (Д. С. Мережковский)» (см.: Русская мысль. 1916. № 7. С. 52—72). За рубежом их пути окончательно разошлись уже и по политическим причинам.

[1] Статья Н. А. Бердяева «О новом религиозном сознании» была напечатана в «Вопросах жизни» (1905. Кн. 9. С. 147—188).

[2] Статья В. В. Розанова «Среди иноязычных» была опубликована в журнале «Мир искусства» (1903. № 7—8. С. 69—86) и перепечатана в «Новом пути» (1903. Окт. С. 219—245) с подзаголовком «Д. С. Мережковский».

[3] Троичный символ 1, 2, 3 является предметом особого внимания религиозной христианской философии. Для Мережковских он был не только моментом учения о Св. Троице, но и обозначением диалектики отношений «я» и «другого» (см. об этом: *Гиппиус-Мережковская З.* Дмитрий Мережковский. Париж, 1951. С. 136—137).

[4] Об эволюции своих взглядов по вопросу об отношениях православной церкви и самодержавия Д. С. Мережковский рассказал в «Автобиографии» (Русская литература XX века / Под ред. С. А. Венгерова. М.: Мир, 1915. Ч. 1).

[5] *Лубэ* Эмиль Франсуа (1838—1929) — президент Франции (1899—1900 гг.).

Рузвельт Теодор (1858—1919) — президент США (1901—1908 гг.).

Наполеон Маленький, Наполеон III (1808—1878) — племянник Наполеона Бонапарта, французский император (1852—1870 гг.), плененный немцами.

[6] Цитируется «Эпиграмма (Из антологии)» А. С. Пушкина (см.: Полн. собр. соч.: В 29 т. Т. 3, ч. 1: Стихотворения. 1826—1836. Сказки. М.: Изд-во АН СССР, 1948. С. 51).

[7] См.: *Достоевский Ф. М.* Последние литературные явления. Газета «День» (Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1983. Т. 25. С. 60—61).

[8] Источник не обнаружен.

[9] Работа Д. С. Мережковского «Лев Толстой и Достоевский. Жизнь и творчество» впервые была опубликована в журнале «Мир искусства» (1900. № 1, 2).

Выразившая взгляды писателя на «настоящую церковь Христову», на противостояние язычества и христианства и их снятие в «новом религиозном сознании», эта книга вызвала множество откликов.

В. П. Свенцицкий

Ответ Н. А. Бердяеву

Впервые: Век. 1907. 1 июля. № 25. С. 392-395.

Свенцицкий (иногда — Свентицкий) *Валентин Павлович* (1879—1931) — деятель религиозно-общественного движения в России, писатель и публицист. После 9 января 1905 г. вместе с православным философом В. Ф. Эрном (1881—1917) организовал «Христианское братство борьбы», имевшее целью разорвать реакционную связь церкви с самодержавием и вывести церковные силы на борьбу за свободную общественность и достижение конституционно-демократического порядка в России (см.: *Свенцицкий В. П.* «Христианское братство борьбы» и его программа //Религиозно-общественная библиотека. Сер. 1. 1906. № 2). О других членах «Братства» известно меньше: среди них числят П. А. Флоренского, Иону Брихничева, С. Н. Булгакова и др. Информации о деятельности «Братства» после 1908 г. нет. «Ответ Н. А. Бердяеву» — один из моментов спора, выявлявший христианское отношение к революции. Он начался с публикации статьи Дмитрия Владимировича Философова (1872—1929), сподвижника и единомышленника четы Мережковских, «Церковь и революция» (Век. 1907. 13 мая. № 18) и помещенного там же ответа В. П. Свенцицкого «О новом религиозном сознании. По поводу статьи Д. В. Философова». В дискуссии принял участие С. А. Аскольдов («По поводу поучений Д. В. Философова» в № 19 журнала). На первые две статьи и отреагировал Н. А. Бердяев своим выступлением «К вопросу об отношении христианства к общественности» (Век. 1907. 24 июня. № 24. С. 370—375), на которое приводимой в антологии статьей отвечал В. П. Свенцицкий.

[1] Статья В. Ф. Эрна «Таинства и возрождение Церкви» была опубликована в «Церковном обновлении» (приложении к журналу «Век»), № 9 от 4 марта 1907 г.

[2] *Бухарев* Александр Матвеевич, в монашестве — архимандрит Феодор (1824— 1871) — философ, «с именем которого связана самая глубокая и творческая постановка вопроса о “православной культуре”» (*Зеньковский В. В.* История русской философии. Париж, 1989. С. 321).

Тернавцев Валентин Александрович (1866—1940) — деятель религиозно-общественного движения в России начала века, секретарь Религиозно-философских собраний 1901—1903 гг., писатель и богослов.

Новоселов Михаил Александрович (1864—предпол. 1938—1940) — один из духовных руководителей группы светских богословов, выступавших за реформу церковного управления, которые противостояли бюрократической власти Синода. К учению Вл. Соловьева, бывшему вдохновителем для многих участников «русского духовного ренессанса», они относились с недоверием и черпали вдохновение в монашеской традиции.

Илиодор Труфанов, монах (1880—1958), близкий знакомый Распутина, приобрел известность проповедью крайнего национализма и нападками на богачей и евреев. В 1912 г. порвал с церковью, покинул Россию и умер в США попом-расстригою.

[3] *Бранд* — имя героя одноименной пьесы норвежского писателя Генрика Ибсена. Бранд — носитель идеи бунта человеческого духа, не мирящегося с компромиссами, успокоенностью и т. п.

[4] «Московские ведомости» (1906. 23 дек. № 309) опубликовали заметку священника Н. В. Никольского «Свенцицканство», где, в частности, говорилось: «Кто слышал его, тот поймет, что через два-три года эта немощная фигура с горящими как уголь глазами, с напряженным властным голосом будет лозунгом для безумных последователей. Революционный психоз заразителен,— а при религиозном изуверстве особенно “свенцицканство” — страшная опасность!»

[5] «Ответ П. П. Кудрявцеву» В. П. Свенцицкого был опубликован в журнале «Век» (1907. 27 мая. № 20). П. П. Кудрявцев — профессор Киевской Духовной академии.

[6] Книга была издана Москве в 1906 г.

[7] «Правда о земле» — брошюра издания «Религиозно-общественной библиотеки» (М., 1907. Сер. 2. № 10).

Эллис

В защиту декадентства.
По поводу статьи Н. А. Бердяева «Декадентство и общественность» (Русская мысль. 1907. № 6)

Впервые: Весы. 1907. Авг. № 8. С. 69—71.

Эллис (псевдоним Кобылинского Льва Львовича; 1879—1947) — теоретик символизма и литературный критик, автор ряда книг стихов и прозы. Статья Н. А. Бердяева, откликом на которую было публикуемое выступление Эллиса, называлась «Декадентство и мистический реализм» (а не так, как это обозначено в заголовке и тексте Эллиса).

[1] Журнал «Русская мысль» выходил в Москве в 1880—1918 гг. С января 1907 г. его редактором стал П. Б. Струве и превратил его в один из лучших «толстых» журналов России. В 1920-е гг. П. Б. Струве возобновил издание журнала за рубежом (София, Прага, Париж, Белград).

[2] Речь идет о статье Д. С. Мережковского «Революция и религия» (Русская мысль. 1907. № 2, 3).

Брюсов Валерий Яковлевич (1873—1924) — поэт и теоретик символизма.

Кречетов Сергей (псевдоним Сергея Александровича Соколова; 1878— 1936) — владелец издательства «Гриф», редактор ряда альманахов символистского содержания.

Бальмонт Константин Дмитриевич (1867—1942) — русский поэт-символист.

Стражев Виктор Иванович (1879—1950) — поэт и писатель, в советское время — автор ряда учебных пособий по языку и литературе.

[3] «*Весы*» — литературный и критико-библиографический журнал, выходивший в Москве в 1904—1909 гг., основной печатный орган символистов. Его инициатором, ведущим автором и фактическим руководителем вплоть до 1908 г. был В. Я. Брюсов.

[4] *Макс Нордау* (псевдоним Макса Шимона Зюдфельда; 1849—1923) — немецкий писатель из еврейской семьи, врач. Стал известен в 1860-х гг. — начале XX в. критикой современной культуры. Применяя к оценка литературы метод медицинской экспертизы, определил символизм как дегенеративное искусство. Один из основателей сионизма.

«*Новое время*» — газета, выходившая в Петербурге с 1868 по 1917 г. С 1878 г. ее издателей был А. С. Суворин, и при нем издание приобрело дурную славу реакционной и беспринципной газеты.

Лев Шестов

Похвала глупости.
По поводу книги Николая Бердяева «Seb specie aeternitatis»

Впервые: Факелы. СПб., 1907. Кн. 2. С. 139-161.

Лев Шестов (псевдоним Льва Исааковича Шварцмана; 1866—1938) — один из наиболее известных философов-экзистенциалистов. В советских исследованиях его имя часто, но безосновательно сопрягалось с именем Н. А. Бердяева (см., например: *Балакина И. Ф.* Религиозно-экзистенциальные искания в России начала XX века // Современный экзистенциализм: Критические очерки / Под ред. Т. И. Ойзермана. М.: Мысль, 1966).

Н. А. Бердяев поддерживал дружеские отношения с Шестовым со времен киевской молодости и не раз высказывал оценку его философии. Об отношениях двух мыслителей см. статью С. Левицкого «Экзистенциальный диалог (Николай Бердяев и Лев Шестов)» в «Новом журнале» (Нью-Йорк, 1964. Кн. 75).

Статья Л. Шестова «Похвала глупости» написана по поводу книги Н. А. Бердяева «Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные. 1900—1906» (СПб.: Изд-во М. В. Пирожкова, 1907). Помимо предисловия и послесловия книга включала 23 статьи Н. А. Бердяева, по которым прослеживалось стремительное движение философа к мистическому реализму, открытому Н. А. Бердяеву Большим Разумом. Ответным выступлением Н. А. Бердяева на «Похвалу глупости» стала его статья «Трагедия и обыденность (Л. Шестов)» в 3-й книге «Вопросов жизни» за 1905 г.

[1] *Эразм Роттердамский* (1469—1536) — гуманист, представитель северного Возрождения, ученый, богослов и писатель. Написанная в 1509 г.

«Похвала Глупости» — известнейшее его сочинение. В ней автор выступает против любой одержимости, показывая, как мудрость и глупость в иных случаях легко меняются местами, становясь неразличимыми для человека.

[2] Вместе с С. Н. Булгаковым Н. А. Бердяев в 1904 г. был приглашен в состав редакции журнала «Новый путь», являвшегося выразителем «нового религиозного сознания», и уже с октябрьской книжки обновленный состав редакции стал вполне определять лицо издания.

С февраля по декабрь 1905 г. вместо «Нового пути» стал выходить журнал «Вопросы жизни», редакторами которого стали С. Булгаков, Н. Бердяев и Д. Жуковский. Задача, стоявшая перед этими изданиями, была много позже так осмыслена Н. А. Бердяевым: журналы должны были «выразить кризис миросозерцания интеллигенции, духовные искания того времени, идеализм, движение к христианству, новое религиозное сознание и соединить это с новыми течениями в литературе, которые не находили себе места в старых журналах, и с политикой левого крыла “Союза освобождения”» (Самопознание. Л.: Лениздат, 1991. С. 139). Н. А. Бердяев, выполняя эту программу, опубликовал в «Новом пути» три, а в «Вопросах жизни» восемь статей.

[3] *Леонтьев* Константин Николаевич (1831—1891) — один из приверженцев органической теории культурно-исторических типов, яростный критик прогресса, ведущего к нивелированию всех различий в общественной, культурной и нравственной жизни, единство которых и придает красоту истории. В 1926 г. Н. А. Бердяев опубликовал книгу «Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли».

[4] *Минский* Н. (псевдоним, наст. имя и фам. Виленкин Николай Максимович; 1855—1937) — поэт-символист старшего поколения, автор философии «меонизма».

[5] Книга Льва Шестова «Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления» вышла в Санкт-Петербурге в 1905 г.

[6] *Тор* — бог грома, бури и плодородия в скандинавской мифологии.

Один — верховный бог у древних скандинавов.

Перун — бог грома и молнии, повелитель других богов у славян.

[7] Гете «посещал» Константинополь только в своем поэтическом воображении. Главным результатом такого «путешествия» на Восток были 12 книг «Западно-Восточного дивана», завершенных в 1816 г.

Шлегель Фридрих (1772—1829) — немецкий философ, теоретик романтизма.

З. Н. Гиппиус

Из дневника журналиста. I. Декаденты и сознание

Впервые: Русская мысль. 1908. № 2. С. 155-160.

Гиппиус Зинаида Николаевна (в замужестве Мережковская; 1869—1945) — поэтесса, литературный критик, публицист, активная участница религиозно-общественного движения. Некоторые современники и исследователи отводили ей заглавную роль в организации Религиозно-фило-

софских собраний в Петербурге (1900—1903 гг.) и в инициировании «неохристианских» религиозно-социальных концепций, исходящих из круга лиц, близких Д. С. Мережковскому.

[1] Книга Н. А. Бердяева «Новое религиозное сознание и общественность» вышла в Петербурге в 1907 г.

[2] «*Перевал*» — журнал «свободной мысли», проповедовавший «радикализм философский, эстетический, социальный», выходил в Москве с ноября 1906 по октябрь 1907 г. Журнал выражал настроения мистических анархистов, оргиастов и дионисианцев, о которых ниже упоминает З. Н. Гиппиус. Мистический анархизм придумал Георгий Иванович Чулков (1879—1939), поэт, литературный критик и публицист. Это было претенциозное культурно-идеологическое построение, провозглашавшее «перманентное» неприятие мира во имя его грядущего «соборного» существования, органической эпохи всенародного органического единства, свободного от «буржуазных», «мещанских» предрассудков. Дионисианцы и оргиасты — это, скорее всего, синонимический ряд для обозначения лиц, близких по настроениям к мистическим анархистам, в числе которых в разное время числились (или сотрудничали в изданиях мистических анархистов) А. Блок, Андрей Белый, С. Рафалович и др. Кредо мистического анархизма изложено в книге Г. И. Чулкова «О мистическом анархизме» (1906). Статьей Н. А. Бердяева, упоминаемой З. Н. Гиппиус, была «Метафизика пола и любви» (Перевал. 1907. Кн. 5, 6), представлявшая собой главу из книги «Новое религиозное сознание и общественность».

[3] См. примечания к статье Эллиса «В защиту декадентства. По поводу статьи Н. А Бердяева „Декадентство и общественность“».

[4] Речь идет о книге французского философа, католика-модерниста Эдуарда Леруа (1870—1954) «Философские этюды и религиозная критика. Догмат и критика». Под названием «Догмат и критика» с предисловием Н. А. Бердяева она была издана в 1911 г. на русском языке.

Андрей Белый

Каменная исповедь. По поводу статьи Н. А. Бердяева «К психологии революции»

Впервые: Образование. 1908. Кн. 8. С. 28-38.

Андрей Белый (наст. имя и фам. Борис Николаевич Бугаев; 1880—1934) — поэт, прозаик, литературный критик и философ, один из творцов «серебряного века» русской литературы.

О характере его отношений с Н. А. Бердяевым — подчас драматическом — см. ст. А. Г. Бойчука «Андрей Белый и Николай Бердяев: к истории диалога» (Изв. Российской АН. Сер. лит. и яз. 1992. Т. 51, № 2), а также известные воспоминания Андрея Белого («Начало века», «На рубеже веков», «Между двух революций») и «Самопознание» Н. А. Бердяева.

Предлагаемая статья Андрея Белого была инспирирована Д. С. Мережковским и З. Н. Гиппиус. См.: Минувшее. Исторический альманах. М.: Открытое о-во «Феникс», 1992. Вып. 9. С. 339 (примечание).

[1] Имеется в виду статья А. А. Кизеветтера «Post scriptum к статье Н. А. Бердяева» (Русская мысль. 1908. № 7. С. 139—144).

[2] Намек на редактируемый Е. Н. Трубецким журнал «Московский еженедельник», бывший печатным органом «правых» кадетов.

М. М. Тареев

Религия и общественность

Впервые: Богословский вестник. 1909. Т. 2, июнь. С. 229—259; июль-авг. С. 426—460. Статья подписана ***. Авторство установлено по «Указателю к журналу “Богословский вестник”. 1902—1912», помещенному во 2-м томе журнала за 1912 г. (июль-авг.).

Тареев Михаил Михайлович (1866—1934) — русский православный философ, преподавал на кафедре нравственного богословия в Московской Духовной академии в 1902—1918 гг. Автор фундаментальной работы «Основы христианства» (в 5 т.). «В неправославных исканиях Тареева, предвещавших обновленчество, сфокусировались центробежные духовные силы, влиявшие на существование православия в настоящее время» (*Салтыков А.* Очерк истории Московской Духовной академии // Богословские труды: Юбилейный сборник. М., 1986. С. 100). Со стороны академических кругов работы Тареева подвергались постоянной критике, но к «новому религиозному сознанию» философ относился вполне определенно: не принимал его, а нащупывал свой путь в религиозных спорах в России начала XX в.

Предлагаемая вниманию читателей статья М. М. Тареева ввиду ее значительного объема дается с большими сокращениями.

С. Л. Франк

Знание и вера

Впервые: Слово. 1908. 4 (17) окт. № 579.

Франк Семен Людвигович (1877—1950) — один из крупнейших мыслителей «русского духовного ренессанса», участник сборников «Проблемы идеализма», «Вехи», «Из глубины», представитель философии всеединства, автор метафизики «непостижимого». Настаивал на представлении о философии как о «рационально или научно обоснованном учении о цельном мировоззрении» (см. его «Введение в философию в сжатом изложении». Пг., 1922. С. 3).

Отношение С. Л. Франка к собственно философии Н. А. Бердяева характеризуется замечанием, сделанным им в книге «Душа человека. Опыт введения в философскую психологию» (1917): «Где философия открыто отождествляется с поэтическим вдохновением, религиозной верой или моральной проповедью, как это имеет место, например... у одного новейшего талантливого русского мыслителя, который решительно отрицает какую-либо связь философии с наукой и отождествляет ее с чистым, автономным творчеством, аналогичным искусству, — там совершается насто-

ящее философское грехопадение; это есть подлинный философский декаденс...» (с. 8—9).

В свою очередь, Н. А. Бердяев не раз писал о С. Л. Франке и полемизировал с ним. См., например: «Два типа миросозерцания (С. Л. Франк. «Предмет знания»)» в «Вопросах философии и психологии» (1916. Кн. 134); «Христианская совесть и социальный строй. Ответ С. Л. Франку» в журнале «Путь» (1939. № 60); рец. на книгу С. Л. Франка «Непостижимое» (там же). Кроме того. Н. А. Бердяев часто упоминал философию С. Л. Франка на страницах своих книг (например, «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии». Париж, 1939). В целом характер бердяевских замечаний определяется его неприятием философии всеединства, которая, по его мнению, была лишь «другой формой идеи абсолютного», поглощающей личность.

[1] *Бердяев Н. А.* Католический модернизм и кризис современного сознания // Русская мысль. 1908. Кн. 9. С. 80—94.

[2] *Ренувье* Шарль (1815—1903) — французский философ, проделавший путь от критицизма к персонализму в поисках миропонимания, «где было бы место для свободы и творчества множества духовных субстанций».

Лотце Герман (1817—1881) — немецкий философ, автор «телеологического идеализма», в котором законы мира являются выражением божественной цели и осуществляются в свободной деятельности индивидуальных духовных сущностей.

Штерн Вильям (1861—1925) — немецкий философ и психолог, создатель «критического персонализма». В нем личность не подчинена «вещным» отношениям (среди которых — и каузальное), а действует согласно своей первичной активности.

Лопатин Лев Михайлович (1855—1920) — русский религиозный философ, персоналист и спиритуалист, учивший о первоначальной творческой причинности, выступающей в форме деятельности субстанции человеческого духа.

Аскольдов Сергей Алексеевич (1871—1945) — продолжатель той формы панпсихизма, которая была предложена его отцом философом А. А. Козловым. В ней предполагался активный субстанциальный деятель.

С. Л. Франк

Философские отклики. Новая книга Бердяева

Впервые: Русская мысль. 1910. № 4. С. 136-141.

В данной статье С. Л. Франк критикует Н. А. Бердяева в рамках провозглашенного им понимания соотношения идей и политики в статье «Политика и идеи (О программе «Полярной звезды»)», опубликованной в 1-м номере журнала «Полярная звезда» от 15 декабря 1905 г.

[1] *Бердяев Н. А.* Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии. 1907—1909. СПб.: Тип. «Общественная польза», 1910.

[2] *Вехи.* Сборник статей о русской интеллигенции. М.: Тип. М. Саблина, 1909. В течение года сборник выдержал 5 изданий.

[3] С. Л. Франк ссылается на первое издание собрания сочинений Вл. С. Соловьева (в 9 т.), вышедшее в издательстве «Общественная польза» в Санкт-Петербурге в 1901—1907 гг.

Б. В. Яковенко

Философское донкихотство

Впервые: Северные записки. 1913. Кн. 10. С. 169-181

Яковенко Борис Валентинович (1884—1949) — русский философ, неокантианец и феноменолог. Учился в Сорбонне и Свободном Русском университете (Франция), Московском университете, в Гейдельберге и Фрейбурге. Был вынужден из-за преследований царского правительства за участие в революционной деятельности покинуть Россию в 1913 г. Жил в Италии, а с 1924 г. — в Чехословакии, где в конце 20-х—начале 30-х гг. издавал журнал «Русская мысль» (на нем. яз.). Умер в Праге.

Б. В. Яковенко был одним из наиболее активных авторов и членом редакции русского издания международного журнала «Логос» (выходил в России с 1910 по 1914 г.), который настаивал на научной философии [в неокантианском (Г. Коген) и гуссерлианском понимании]. Этим объясняется резкость его нападок на русскую философию вообще (см. статью «О положении и задачах философии в России» в журнале «Северные записки» за 1915 г., кн. 1, с. 212—243), и в частности на философию Н. А. Бердяева. Другой большой работе Н. А. Бердяева «Смысл творчества» Б. В. Яковенко посвятил статью «Религиозно-философское мировоззрение Николая Бердяева» в сб. статей «Современная русская философия» (Прага, 1929, на чеш. яз.).

В качестве эпиграфа к публикуемой статье Б. В. Яковенко цитирует слова Н. А. Бердяева из 3-й главы книги «Философия свободы» (см.: *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. М.: Изд-во «Правда», 1989. С. 69).

[1] *Писемский* Алексей Феофилактович (1821—1881) — русский беллетрист и романист.

[2] Б. В. Яковенко указывает на общую цель неокантианства как Марбургской (Герман Коген, 1842—1918), так и Баденской (Генрих Риккерт, 1863—1936) школы — отказавшись от трансцендентной «вещи в себе», сохраненной у Канта, все же попытаться найти бытие в самом субъекте, сделав сущностные определения последнего критерием объективности. Сам Яковенко в своих построениях склонялся к решениям Г. Когена.

Б. В. Яковенко высоко ценил Л. М. Лопатина за самостоятельность мышления и попытку создания научной метафизики.

Е. Н. Трубецкой

Старый и новый национальный мессианизм

Впервые: Русская мысль. 1912. № 3. С. 82—102.

Трубецкой Евгений Николаевич (1863—1920) — религиозный философ, представитель философии всеединства, друг Вл. С. Соловьева. Один из видных деятелей российского либерального движения, редактор журнала «Московский еженедельник» (1906—1910 гг.), печатного органа русских либералов. Активный участник «белого движения». Е. Н. Трубецкой стремился освободить философию всеединства от присущих ей элементов пантеизма и эволюционизма и тем приблизить ее к ортодоксальному христианству. Эта позиция определила решение им вопроса о национальном миссианстве в противоположность национальному мессианству. Он неоднократно выступал с критикой религиозного романтизма Н. А. Бердяева (см., например: «К вопросу о свободе совести. По поводу статьи Н. А. Бердяева» в «Московском еженедельнике», № 24 от 19 июня 1910 г., и др.). Н. А. Бердяев также не раз оценивал различные моменты в политических и национальных взглядах Е. Н. Трубецкого (см.: О земном и небесном утопизме. Кн. Е. Трубецкой. Миросозерцание Вл. Соловьева // Русская мысль. 1913. № 9; К спору между Е. Н. Трубецким и Д. Д. Муретовым // Русская мысль. 1916. № 8). Главные идеи статьи Е. Н. Трубецкой изложил также в одноименном докладе на заседании Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева, о чем сообщила газета «Русские ведомости» (1912. 21 февр. № 42).

[1] *Бердяев Н. А.* Алексей Степанович Хомяков. М.: Путь, 1912.

[2] *Ключевский* Василий Осипович (1841—1911) — русский историк. Е. Н. Трубецкой цитирует здесь его работу «Курс русской истории» (М.: Синодальная типография, 1904—1910. Ч. 1—4).

[3] *Хомяков А. С.* России. См.: *Хомяков А. С.* Стихотворения и драмы. Л.: Сов. писатель, Ленингр. отд-ние, 1969. С. 112.

[4] Св. *Бернард,* Бернард Клервосский (1090—1153) — аскет, мистик, поборник суровой монастырской жизни. Канонизирован в 1174 г.

Св. Франциск, Франциск Ассизский (1182—1226) — основатель ордена францисканцев, мистик и аскет, имевший идеалом евангельское совершенство в миру. Канонизирован в 1228 г.

Фра Беато Анджелико (1378—1455) — флорентийский живописец, монах-доминиканец.

[5] *Филофей,* инок Елизарова монастыря в Пскове (XIV в.), предложивший концепцию «Москва — Третий Рим».

[6] *Соловьев Вл. С.* Панмонголизм. См.: *Соловьев Вл. С.* Стихотворения и шуточные пьесы. Л.: Сов. писатель, 1974. С. 105.

[7] *Екатерина Сиенская* (1347—1380) — святая католической церкви; предаваясь аскезе и делу милосердия, в своих экстатических видениях общалась с Христом и обручилась с ним. «Молитву сердца» она ставила выше словесной, внешней молитвы. Канонизирована в 1461 г.

[8] *Петр* (греч. petros — камень, скала; то же значение имеет сиро-халдейское его имя Кифа) — один из двенадцати апостолов. Католики считают его первым епископом Рима.

Павел (еврейское имя — Савл) — один из апостолов, называемый апостолом народов. Известен как апостол язычников.

Аполлос, Аполл — один из первых подвижников христианства; в Коринфе любовь к нему учеников произвела некоторое разделение в христианстве, что было осуждено апостолом Павлом.

[9] *Пятидесятница* — праздник Св. Троицы, отмечаемый на пятидесятый день после Пасхи. В этот день свершилось сошествие Св. Духа на апостолов.

[10] «*Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории*» — последняя книга Вл. С. Соловьева, знаменовавшая его отказ от идеи теократии.

[11] *Иоанн, кардинал Барджонини, профессор Пауль* — персонажи «Повести об Антихристе» — заключительной части «Трех разговоров» Вл. С. Соловьева.

В. Ф. Эрн

Налет валькирий. Ответ Н. А. Бердяеву

Впервые: Биржевые ведомости. 1915. 30 янв. № 14642. С. 2. Печатается по: *Эрн В. Ф.* Меч и крест. Статьи о современных событиях. М., 1915. С. 92—103.

Эрн Владимир Францевич (1881—1917) — религиозный философ, активный деятель религиозно-общественного движения в России начала XX в. Вместе с В. П. Свенцицким организовал «Христианское братство борьбы». В философии выступил против рационалистической западноевропейской мысли, противопоставив ей учение о целостном творящем Логосе, нашедшем свое адекватное выражение в русской религиозной философии. Во время дискуссии с С. Л. Франком (см.: Русская мысль. 1910. № 9, 11) был обвинен последним в философском национализме. С началом 1-й мировой войны выступал с резкими германофобскими лекциями «От Канта к Круппу» и «Время славянофильствует».

Поводом для выступления В. Ф. Эрна послужила статья Н. А. Бердяева «О “вечно-бабьем” в русской душе» (Биржевые ведомости. 1915. 14—15 янв. № 14610, 14612), затем включенная им в сборник «Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности» (М., 1918). На «Налет валькирий» Н. А. Бердяев ответил статьей «Эпигонам славянофильства» (Биржевые ведомости. 1915. 18 февр. № 14678), после чего к дискуссии подключился Вяч. Иванов (см. его статью «Живое предание. Ответ Н. А. Бердяеву» в «Биржевых ведомостях» от 18 марта 1915 г., № 14734). Дискуссия завершилась статьей Н. А. Бердяева «Омертвевшее предание» (Биржевые ведомости. 1915. 8 апр. № 14771).

[1] Возможно, речь идет о статье А. Кизеветтера «Россия и Константинополь», представлявшей собой развернутую рецензию на книгу австрийца Иберсбергера «Восточная политика России в последние два столетия» (Русская мысль. 1914. № 8—9. С. 36—75). Австрийский профессор, в частности, делает вывод о своекорыстных интересах России в ее отношениях с балканскими народами. А. Кизеветтер утверждает другое: «Единение России с балканскими христианами не было предвзятой, отвлеченной отправной задачей русской ближневосточной политики... России нужна поддержка балканских христиан для своих *русских* целей точно так же, как и балканским христианам нужна поддержка России для своих *балканских* целей» (с. 75).

[2] Упоминается книга В. В. Розанова «Война 1914 года и русское возрождение» (1915).

[3] В газете «День» (1914. 27 нояб. № 323) в корреспонденции Петра Рысса «От Вл. Соловьева к Владимиру Эрну», посвященной нашумевшей Лекции В. Эрна «От Канта к Круппу», в частности, говорилось: «В нем (т. е. в Эрне. — *А. Е.*) научно-детская надменность сочетается с пафосом человека, желающего быть оригинальным».

[4] В. Ф. Эрн намекает на рассказ З. Н. Гиппиус «Вечная женскость» (см.: *Гиппиус З. Н.* Черным по белому. Пятая книга рассказов. СПб., 1908).

[5] *Голубкина* Анна Семеновна (1864—1927) — скульптор. Речь идет о двух ее работах, представленных на выставке «В помощь раненым русским воинам».

В. В. Розанов

Новая религиозно-философская концепция. Николай Бердяев «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (М., 1916)

Впервые: Московские ведомости. 1916. 27 мая — 9 июня. № 121. Подписана одним из псевдонимов В. В. Розанова — «Петроградский старожил».

Розанов Василий Васильевич (1856—1919) — религиозный мыслитель и писатель, выдающийся публицист, один из творцов «русского духовного ренессанса». Его оценка творчества Н. А. Бердяева неоднозначна: в ней смешаны мотивы и восхищения и резкого осуждения, что связано и с особым положением В. В. Розанова в кругу лиц, причастных к «новому религиозному сознанию», а также со сложностью и переменчивостью его понимания христианства и православия. Наиболее показательным для обрисовки отношений Н. А. Бердяева и В. В. Розанова является выступление первого «Христос и мир. Ответ В. В. Розанову» (см.: Русская мысль. 1908. № 1), сделанное по поводу нашумевшего доклада В. В. Розанова «О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира», прочитанного им на заседании Религиозно-философского общества в Петербурге 27 ноября 1907 г. В. В. Розанов же высказывался о Н. А. Бердяеве неоднократно и с разной степенью обстоятельности — от небольших информационно-комментирующих заметок, вроде «На чтении гг. Бердяева и Тернавцева» в газете «Новое время» [1909. 12 (25) марта. № 11853], до серии статей, написанных по случаю появления в свет книги Н. А. Бердяева «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1916) и тесно связанного с этой книгой цикла статей «Типы религиозной мысли в России», опубликованных в «Русской мысли» в 1916 г. Своеобразным итогом отношения Н. А. Бердяева к В. В. Розанову стали данные им оценки в книгах «Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века» и «Самопознание. Опыт философской автобиографии».

[1] В. В. Розанов говорит здесь о журнале Московского психологического общества «Вопросы философии и психологии», выходившем с 1899 по 1918 г. Сменяя друг друга, его редакторами были основатель журнала

Грот Николай Яковлевич (1852—1899), прошедший путь от позитивизма к метафизике, и сменивший его на этом посту Лопатин Лев Михайлович (1855—1920) — один из крупнейших представителей русского персонализма.

[2] *Катков* Михаил Никифорович (1818—1887) — выдающийся публицист и журналист, эволюционировавший от либерализма к консерватизму и охранительству; «верный сторожевой пес самодержавия», по собственной самооценке. В 70-х — 80-х гг. XIX в. пользовался громадным авторитетом в правящих кругах России.

[3] *Пифагор Самосский* (ок. 570—ок. 500 до н. э.) — древнегреческий философ, полубог, мудрец и маг, основатель пифагореизма как религиозно-философского учения (VI—IV вв. до н. э.), в недрах которого родилось представление о космосе (греч. kosmos — строй, порядок) как противоположности хаосу.

[4] Согласно религиозному учению манихейства, возникшему на Ближнем Востоке в III в., мировая данность образована двумя самостоятельными противоборствующими началами добра и зла, света и тьмы.

[5] В религиозно-мифологической системе зороастризма (не позднее VI в. до н. э.) двумя божественными началами в мире являются добрый Ормузд и злой Ариман.

[6] *Плерома* — в гностической философии это Божественная полнота, порождаемая Абсолютом и состоящая из эонов, посредующих ступеней между человеком и Богом.

[7] Учение Беме об Ungrund, темном начале в Боге, послужило источником бердяевского учения о добытийственной свободе как «безосновной основе бытия».

[8] *Дионисий Сиракузскиий* Младший (367—344 до н. э.) — бесчеловечно жестокий правитель Сиракуз (Сицилия). Платон во время путешествия оказался замешанным в политическую жизнь страны, чем навлек на себы неудовольствие тирана, поступившего с ним, как с пленным.

[9] *Экхарт* Иоганн, Майстер Экхарт (ок. 1260—1327) — немецкий мистик, учивший о безосновном Божественном «ничто» как основе бытия Бога и мира.

Августин Блаженный, Августин Аврелий (354—430) — христианский теолог, учение которого легло в основу католицизма. В своем главном труде «О Граде Божьем» (написанном между 412 и 426 гг.) он положил начало основным принципам теократического католичества и исторического папства — с инквизицией, отлучениями, крестовыми походами и религиозными преследованиями.

Боссюэт (Боссюэ) Жак Бенинь (1627—1704) — французский католический епископ, сторонник провиденциализма в истории. Автор сочинения «Рассуждение о всеобщей истории...»

[11] *Патерик* — сборник жизнеописаний монахов. Особенно известны на Руси Киево-Печерский и Соловецкий патерики.

Четьи-Минеи — собрания житий святых, расположенные по порядку месяцев и дней каждого месяца; наиболее распространены Четьи-Минеи св. Дмитрия Ростовского. Великие Четьи-Минеи составлены епископом Новгородским Макарием и включают различные произведения церковно-повествовательного и духовно-учительного характера

[12] *Пелагианство* — этико-богословское учение Пелагия (конец IV—начало V в.), учившего, что не существует неодолимого греха и что всякий человек усилиями своей свободной воли может стать безгрешным. Опровергнуто бл. Августином. В. В. Розанов заподозрил в пелагианстве социальное христианство П. Я. Чаадаева, Вл. С. Соловьева и Н. А. Бердяева.

В. В. Розанов

«Святость» и «гений» в историческом творчестве

Впервые: Колокол. 1916. 6 мая. № 2991. С.2-3.

[1] В. В. Розанов цитирует ряд мест из гл. VII книги Н. А. Бердяева «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (М.: Изд. Г. А. Лемана и С. И. Сахарова, 1916). См. приводимую цитату в современном издании: *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. М.: Изд-во «Правда», 1989. С. 39.

Серафим Саровский (в миру Прохор Мошнин; 1760—1833) — монах Саровской (ныне в Тамбовской обл.) пустыни, известный своим подвижничеством. Один из наиболее почитаемых русских святых. Канонизирован в 1903 г. Для Н. А. Бердяева стал символом «святости» как особого пути восхождения к Богу, часто противопоставляемого философом другому пути — «гениальности», олицетворяемому А. С. Пушкиным.

[2] *Иоанн Дамаскин* (посл. треть VII в.—ок. 753) — святой, отец церкви, богослов, систематизатор православия, автор трактата «Источник знания».

[3] *Иоанн Златоуст* (ок. 347—407) — святой, архиепископ Константинопольский, богослов и ритор восточнохристианской церкви. «Слово на день Св. Пасхи» — одна из его многочисленных проповедей.

[4] В. В. Розанов цитирует стихотворение А. В. Кольцова «Урожай» (см.: *Кольцов А. В.* Сочинения: В 2 т. Т. 1: Стихотворения. М.: Сов. Россия, 1961. С. 160).

[5] *Амвросий Медиоланский* (*Миланский*) (ок. 340—397) — святой, один из отцов и учителей западной церкви, патрон города Милана.

[6] *Юстиниан Великий,* Юстиниан I (ок. 482—565) — византийский император. Провел кодификацию римского права (Кодекс Юстиниана, послуживший на долгие века образцом для юридической практики европейских государств). При нем был построен храм Св. Софии в Константинополе. Причислен к лику святых.

Карл Великий (742—814) — король франков, поощрявший в видах государства католическую церковь.

[7] *Коллатин* — согласно преданию, один из руководителей восстания против седьмого царя Древнего Рима жестокого Тарквиния Гордого (VI в. до н. э.).

Катон Младший (Утический) (95—46 до н. э.) — выдающийся республиканец в Древнем Риме; потерпев поражение в битве с Цезарем, покончил жизнь самоубийством, бросившись на собственный меч.

В. В. Розанов

Идея «мессианизма»: по поводу книги Н. А. Бердяева «Смысл творчества»

Впервые: Новое время. 1916. 10(23) июня.№ 14461.

На это выступление В. В. Розанова Н. А. Бердяев откликнулся статьей «Апофеоз русской лени» (Биржевые ведомости. 1916. 28 июля. № 15690). В. В. Розанов еще раз пояснил свое понимание «метафизического» и «историософского» значения «лени» в ответе Н. А. Бердяеву «Из философии народной души. На возражение Н. А. Бердяева о русском мессианизме»» [Новое время. 1916. 30 июля (12 авг.). № 14511 С. 13].

[1] С 1309 по 1377 г. (с небольшим перерывом) резиденция римского папы находилась в небольшом городке на территории Франции Авиньоне, а глава католической церкви пребывал в полной зависимости от французских королей.

[2] *Товянский* Андрей (1799—1878) — польский мистик и визионер, создатель запутанной и противоречивой религиозно-философской системы, в которой нашлось место и для польского мессианизма. Имел определенное влияние на А. Мицкевича.

Мицкевич Адам (1798—1855) — великий польский поэт. В драматической поэме «Дзяды» изложил свое представление о мессианизме поляков.

[3] *Эрлих* Пауль (1854—1915) — немецкий ученый, основатель химиотерапии, один из создателей сальварсана — препарата для лечения сифилиса.

Кох Роберт (1843—1910) — немецкий микробиолог, один из основателей современной бактериологии и эпидемиологии.

Гельмгольц Герман Людвиг (1821—1894) — немецкий физик, психолог и физиолог.

Бунзен Роберт Вильгельм (1811—1899) — немецкий химик, изобретатель спектрального анализа.

Моммзен Теодор (1817—1903) — немецкий историк античности, автор популярной пятитомной «Римской истории».

[4] Многолетние хлопоты В. В. Розанова по расторжению брака с его первой женой А. П. Сусловой ни к чему не привели, и его второй брак с В. Д. Бутягиной был «незаконным» — со всеми вытекающими для семьи В. В. Розанова последствиями.

А. А. Мейер

Новое религиозное сознание

Впервые: Биржевые ведомости. 1916. 28 окт. (10 нояб.) № 15689.

Мейер Александр Александрович (1875—1939) — религиозный мыслитель, активный участник религиозно-общественного движения в России первой трети XX в., историк философии и культуролог. Погиб в сталинс-

ких лагерях. См. статьи Д. С. Лихачева «Об Александре Александровиче Мейере» и К. Г. Исупова «Слово как поступок» (о философском учении А. А. Мейера) в «Вопросах философии» (1992. № 7. С. 92—102). Полемика А. А. Мейера с Н. А. Бердяевым рассматривается также А. Л. Поляковым в «Примечаниях» к книге: *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. М.: Изд-во «Правда», 1989. С. 591—592.

На предлагаемое здесь выступление А. А. Мейера Н. А. Бердяев ответил статьей «Новое религиозное сознание и история» [Биржевые ведомости. 1916. 18 нояб. (1 дек.) № 15931]. Там же была помещена заметка А. А. Мейера «Творческий сдвиг», завершившая обмен мнениями.

В. В. Зеньковский

Проблема творчества. По поводу книги Н. А. Бердяева «Смысл творчества. Опыт оправдания человека»

Впервые: Христианская мысль. Киев, 1916. Кн. 9. С. 124-148.

Зеньковский Василий Васильевич, протоиерей (1881—1962) — русский православный философ, автор ряда работ по педагогике, психологии, основам христианского вероучения. Наибольшую известность получил его фундаментальный труд «История русской философии» (в 2 т.; 1-е изд. Париж: YMCA-Press, 1948). Учился в Киевском университете на естественнонаучном отделении, там же был профессором психологии (1915—1917 гг.). Один из руководителей Религиозно-философского общества в Киеве, директор Русского педагогического института в Праге (1923—1926 гг.), профессор Богословского института в Париже (1926—1962 гг.), бессменный (с 1923 г.) руководитель Русского студенческого христианского движения.

[1] *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М.: Изд. Г. А. Лемана и С. И. Сахарова, 1916.

[2] *Федоров* Николай Федорович (1828—1903) — русский мыслитель, автор «Философии общего дела», проекта воскрешения умерших поколений. Упоминаемая «проективность» науки означает у него необходимость реализации научного знания в процессе патрофикации, воскрешения отцов.

[3] *Гюйо* Жан (1854—1888) — французский философ, известный работами по психологии, этике и эстетике. Он освобождал мораль от категории долга, представляя ее позитивным отправлением жизни.

Фулье Альфред (1838—1912) — французский философ-позитивист. Упоминаемое в статье «плоское» толкование им высшего бытия сводится к утверждению его как одухотворенной материи, живущей по принципам механистического детерминизма.

[4] *Милль* Джон Стюарт (1805—1873) — английский философ-позитивист. Упоминаемая знаменитая книга этого мыслителя — «Утилитаризм» (1861).

[5] *Филипп, святой,* митрополит Московский и Всея Руси, в миру — Колычев Федор Степанович. Убит по приказу Ивана Грозного за противление опричнине.

В. И. Иванов

Старая или новая вера?

Впервые: Биржевые ведомости. 1917. 6 янв. № 16022. Печатается по кн.: *Иванов Вяч.* Собрание сочинений. Брюссель. 1979. Т. 3. С. 311—320.

Иванов Вячеслав Иванович (1866—1949) — поэт и мыслитель, теоретик символизма, один из самых ярких и творчески одаренных представителей «русского духовного ренессанса», определивших своеобразие отечественной культуры начала XX в.

Отношения Н. А. Бердяева и Вяч. Иванова были неизменно хорошими. Сложившиеся еще в петербургские годы Н. А. Бердяева (1904—1908), когда он председательствовал на знаменитых «средах» поэта (см. об этом: *Бердяев Н. А.* Ивановские среды // Русская литература XX века, 1810—1910 /Под ред. проф. С. А. Венгерова. М.: Мир, 1917. Т. 3, кн. 8. С. 97—100), они и в дальнейшем оставались такими же. Вяч. Иванов посвятил философу цикл из трех стихотворений «Мистический триптих» (в сб. «Cor ardens», 1911), а его жене Лидии Юдифовне Трушевой — стихотворение «Из далей далеких» (там же). Неизменно высоко ценил поэтическое и философское творчество Вяч. Иванова и Н. А. Бердяев, справедливо полагая поэта «самым крупным представителем теургического искусства» (*Бердяев Н.А.* Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии. 1907—1909. СПб., 1910. С. 25). Эта оценка была повторена и расширена в статье «Русский духовный ренессанс начала XX века и журнал “Путь”. (К десятилетию «Пути»)». По мнению Н. А. Бердяева, поэт — «самый утонченный и универсальный по духу представитель не только русской культуры начала XX века, но, может быть, вообще русской культуры» (Путь. 1935. Окт. — нояб. № 49. С. 9). Это не мешало критическим оценкам религиозных и историософских построений у того и другого. Причем замечено, что если до 1912 г. — начала работы Н. А. Бердяева над «Смыслом творчества» — он критиковал Вяч. Иванова с православных позиций, то после этого с православных позиций Вяч. Иванов критикует философа.

[1] *Скрябин* Александр Николаевич (1871—1915) — композитор и пианист. «Мистерия» его —замысел соединенными усилиями человечества осуществить в действительности Великую Литургию, что привело бы к завершению старого и рождению нового человечества.

[2] «Принц не соблаговолит, король не может, сир де Куси действует» — французская поговорка. С именем знаменитого французского трувера Шателена де Куси связана легенда о рыцаре, умершем в Палестине, куда он отправился для освобождения Гроба Господня. Он просит набальзамировать его сердце и передать его возлюбленной. Однако муж этой дамы перехватывает «подарок» и обманом заставляет ее съесть «новое блюдо».

Н. А. Карев

Философия дворянина нашего времени, или Откровения Николая Бердяева о социализме, революции и пролетариате

Впервые: Под знаменем марксизма. 1923. Окт. № 10. С. 87—96.

Карев Николай Афанасьевич (1901—?) — советский философ, один из так называемых «меньшевиствующих идеалистов», автор книги «За материалистическую диалектику» (1929). Был репрессирован.

[1] См. рецензию Н. Карева (Под знаменем марксизма. 1923. № 8—9. С. 276—280) на книгу «София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии» (Берлин. 1923) и монографию Н. А. Бердяева «Смысл истории» (Берлин, 1923).

[2] *Робеспьер* Максимилиан (1758—1794) — деятель Великой французской революции, якобинец.

Шатобриан Франсуа Рене (1768—1848) — французский католический писатель и политический деятель. Французскую революцию рассматривал как порождение пороков абсолютизма и церкви.

3 Каносса — замок в Северной Италии. Германский император Генрих IV (1056—1106), созвав послушных себе немецких епископов, объявил папу Григория VII низложенным, после чего папа отлучил императора от церкви. Этим воспользовались вассалы императора, объединившиеся в борьбе с сюзереном. Генрих IV вынужден был прийти в Каноссу пешком и у ворот замка три дня выпрашивать прощение у папы.

[4] *Манчестеретво* — направление в политической экономии, отстаивавшее безусловную независимость хозяйственной жизни от государственного вмешательства.

[5] *Лассаль* Фердинанд (1825—1864) — социалист, руководитель немецкого рабочего движения.

[6] *Вейтлинг* Вильгельм (1808—1871) — революционер и коммунист, руководитель немецкого рабочего движения.

Прудон Пьер Жозеф (1809—1865) — французский социалист и теоретик анархизма.

В. В. Водовозов

Открытое письмо Н. А. Бердяеву

Впервые: Дни: Russische Tageszeitung für Politik, Wirtschaft und Literatur. 1923. 29 марта. № 126.

Водовозов Василий Васильевич (1864—1933) — юрист, экономист, публицист и политик. Автор статей по социально-экономической и политической истории России. В начале своей общественной деятельности — народник. Член «трудовой группы» в I Государственной думе. В 1907 г. партия «трудовиков» прекратила свою деятельность, возобновив ее на короткое время после Февральской революции.

«Открытое письмо» В. В. Водовозова написано по поводу выступления Н. А. Бердяева «Демократия и социализм как проблемы духа», состоявшегося на публичном заседании Религиозно-философской академии в Берлине 11 февраля 1923 г. Судя по сообщению газеты «Дни», это заседание длилось два вечера и в обсуждении доклада Н. А. Бердяева приняли участие видные представители русской диаспоры — Б. П. Вышеславцев, А. С. Изгоев, Л. П. Карсавин, Е. Д. Кускова, В. Э. Сеземан, Ф. А. Степун, С. Л. Франк и др. (см.: Дни. 1923. 14 февр. № 89; 21 февр. № 95). Н. А. Бердяев еще раз пояснил свою позицию в «Открытом письме В. В. Водовозову» (Дни. 1923. 8 апр. № 133).

[1] Натан Мудрый, герой одноименной драмы Г.-Э. Лессинга, в ответ на требование султана обосновать истинность иудаизма, рассказывает ему притчу. Отец должен был завещать заветное кольцо («кто с верою носил его, всегда угоден был и Господу и людям»). Он же равно любил своих трех сыновей — иудея, мусульманина и христианина — и, не желая никого обижать, изготовил тайно еще два подобных кольца. Все сыновья оказались владельцами «заветного» кольца, что давало право на старшинство каждому из них. Последовали раздоры. Судья, не получив ответа на вопрос: «Кто ж из вас всех более любим двумя другими братьями?» — объявляет приговор (его и цитирует В. В. Водовозов):

Обманутый обманщик всяк из вас,
Все три кольца поддельны.

Затем следует его совет: пусть каждый верит, что его кольцо — заветное, пусть «все как один отважатся любить друг друга бескорыстно и свободно».

Л. П. Карсавин

Н. А. Бердяев
«Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы»
(Берлин: «Обелиск», 1923); «Конец Ренессанса
(К современному кризису культуры)» (в журнале «София», 1;
Берлин: «Обелиск», 1923)

Впервые: Современные записки. Париж, 1923. Кн. 15. С. 406-409.

Карсавин Лев Платонович (1882—1952) — русский религиозный философ всеединства. Профессор-медиевист (с 1913 г.) Петербургского университета, с 1918 г.— доктор богословия. Выслан за рубежи России в 1922 г. Жил в Германии, где примкнул к евразийскому движению, став на некоторое время его философом и идеологом. С 1928 г. жил и работал в Литве. Погиб в сталинских лагерях.

[1] Вольная Академия Духовной культуры была создана Н. А. Бердяевым с разрешения Московского Совета в 1918 г. Конкретных и упорядоченных описаний ее деятельности не существует. Прежде всего это был кружок близких по духу людей, оппозиционно настроенных по отношению к воцарившемуся советскому режиму и имевших смелость и способ-

ность к свободному обсуждению проблем. Участники Академии устраивали также публичные лекции, которые, судя по различным воспоминаниям, пользовались большим успехом. Из лекций, читанных Н. А. Бердяевым на занятиях, составились некоторые его книги.

[2] *Шиповник.* Сборники литературы и искусства / Под ред. Ф. А. Степуна. М.: Шиповник, 1922. Вышел только один номер этого издания.

София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Берлин: Обелиск, 1923. Издание предполагалось периодическим, но появился только один номер.

[3] *Максим Исповедник* (582—662) — святой, отец церкви, один из самых утонченных христианских мыслителей, известный своей борьбой с ересью монофелитов, учивших о наличии у Христа двух природ — человеческой и Божественной, но единой воли — Богочеловеческой энергии, и тем склонявшихся к монофизитству.

Эриугена Иоанн Скотт (ок. 810-ок. 877) — средневековый философ и богослов.

А. А. Кизеветтер

О «русской душе»

Впервые: Руль. Берлин, 1923. 24 окт. (11 нояб.)№ 883.

Кизеветтер Александр Александрович (1866—1933) — историк, ученик В. О. Ключевского, политический деятель, член ЦК кадетской партии. В 1922 г. вместе с Н. А. Бердяевым был выслан из Советской России. Основные работы посвящены русской историк XVIII — первой половины XIX в. Умер в Праге.

Еще в 1908 г. А. А. Кизеветтер предложил «Post scriptum к статье г. Бердяева» (Русская мысль. № 7. С. 139—144). Сама же статья Н. А. Бердяева «К психологии революции» была помещена в том же номере журнала. А. А. Кизеветтер упрекал Н. А. Бердяева за оторванность его философии от жизни, за «непрактичность» ее. «Может быть, — писал историк, — это учение (христианский анархизм, по определению А. А. Кизеветтера. — *А. Е.*) возвышенно и прекрасно, не буду с этим спорить, но я настаиваю на одном: оно *бесплодно* в смысле врачевания тех несчастий и скорбей человечества, на утоление которых оно само претендует» (с. 140).

[1] Доклад на тему «Русский религиозный тип» Н. А. Бердяев прочитал в Религиозно-философском обществе (в «Русской беседе») 6 октября 1923 г. (см.: Руль. 1923. 9 окт. № 870).

Л. П. Карсавин

Ответ на статью Н. А. Бердяева о «евразийцах»

Впервые: Путь. 1926. Янв. № 2. С. 124—127.

Упоминаемая в названии статья Н. А. Бердяева «Евразийцы. (Евразийский временник. Берлин, 1926. Кн. 4)» была помещена на с. 101—111

7-го номера «Пути» (сентябрь 1926 г.). Евразийство — социально-культурное и культурно-политическое движение в русском зарубежье, выдвинувшее тезис о России, «месторазвитие» которой определяет уникальное саморазвитие ее народов в составе «симфонической личности» — субъекта этого развития. Россия — Евразия оценивалась как «узел и начало нового мира культуры», имеющей общечеловеческое значение. Начавшееся с выхода книги «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения.

Утверждение евразийцев» (1921) и пережившее ряд драматических коллизий, евразийство как общественно-культурное движение сошло со сцены к 40-м гг. Другой работой Н. А. Бердяева об этом движении была статья «Утопический этатизм евразицев» (Путь. 1928. Авг. № 8). В целом отношение философа к евразийцам в начале их деятельности выражено им следующим образом: «Единственно пореволюционное направление в эмиграции — евразийство. У меня есть радикальные религиозно-культурные разногласия с евразийцами, но политически я им более сочувствую, чем другим направлениям» (см.: *Бердяев Н. А.* В защиту христианской свободы // Современные записки. 1925. Кн. 24. С. 292).

В последнее время о евразийстве выпущено большое число изданий, что вызвано резко изменившимся геополитическим положением России в результате распада великого Советского Союза. См., например: *Исаев И. А.* Идеи культуры и государственности в трактовке евразийства // Проблемы политической и правовой идеологии. М., 1989; *Соболев А. В.* Князь Н. С. Трубецкой и евразийство // Литературная учеба. 1991. № 6; Евразия. Исторические взгляды русских эмигрантов: Сб. статей. М., 1992; *Новикова Л. И., Сиземская И. Н.* Два лика евразийства // Свободная мысль. 1992. № 2; *Савкии И., Козловский В.* Евразийское будущее России // Ступени, 1992. № 2 (5) и др. Кроме того, появилось множество публикаций ведущих теоретиков евразийства — П. Н. Савицкого (1895—1968), П. П. Сувчинского (1892—1985), Г. П. Флоровского (1893—1979), не говоря уже о работах Л. П. Карсавина. Недавно появилась антология «Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн» (М.: «Наука», 1993).

[1] *Трубецкой* Николай Сергеевич (1890—1938) — сын русского философа Сергея Николаевича Трубецкого, ученый-лингвист, культуролог. Его работа «Европа и человечество», вышедшая в 1922 г. в Софии, дала отправную историософскую идею для евразийства. Упоминаемая статья Н. С. Трубецкого помещена в «Евразийском временнике» (Берлин, 1925. Кн. 4).

[2] *Соловьев* Владимир Сергеевич (1853-1900) — философ, создатель философии всеединства.

Леонтьев Константин Николаевич (1831-1891) — писатель и мыслитель, развивший представление о культурно-исторических типах. Взгляды К. Н. Леонтьева и Вл. С. Соловьева изложены здесь Л. П. Карсавиным в несколько огрубленной форме.

[3] *Хомяков* Алексей Степанович (1804—1860) — философ и богослов, основатель славянофильства.

Данилевский Николай Яковлевич (1822—1885) — ученый-натуралист и философ, создатель концепции культурно-исторических типов.

[4] Упоминается работа Н. С. Трубецкого «Наследие Чингисхана: взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока». Берлин: Евразийское кн. изд-во, 1925.

[5] Возможно, Л. П. Карсавин имеет в виду «Легенду о Великом инквизиторе» Ф. М. Достоевского и его роман «Бесы».

[6] *Феокрит* (1-я пол. II в. до н. э.) — эллинистический поэт из Сиракуз, идеализированно изображавший естественность жизни крестьян.

И. А. Ильин

Кошмар Н. А. Бердяева. Необходимая оборона

Впервые: Возрождение. 1926. 29 окт. № 25.

Ильин Иван Александрович (1883—1954) — религиозный философ, предложивший интуитивистскую интерпретацию философии Гегеля («Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», 1918), один из «младших» творцов русского духовного ренессанса. В 1922 г. был выслан за границу. Идеолог «белого движения».

Публикуемая статья, так же как и нижеследующая («О сопротивлении злу. Открытое письмо В. Х. Даватцу»), — это лишь немногие эпизоды полемики, развернувшейся в русском зарубежье вокруг книги И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою». Подробное исследование содержания и хода полемики дано Н. П. Полторацким в книге «И. А. Ильин и полемика вокруг его идей о сопротивлении злу силой» (Лондон; Канада: Изд-во «Заря», 1975).

И. А. Ильин

О сопротивлении злу. Открытое письмо В. Х. Даватцу

Впервые: Новое время. Белград, 1926. 12—14 нояб. № 1663—1665.

«Открытое письмо» И. А. Ильина адресовано близкому другу и единомышленнику П. Б. Струве В. Х. Даватцу. Несколько ранее И. А. Ильин отвечал Н. А. Бердяеву статьей «Кошмар Н. А. Бердяева. Необходимая оборона» (в газете «Возрождение» от 29 октября 1926 г.).

[1] *Демидов* Игорь Платонович (1873—1947) — кадет, член IV Государственной думы. В эмиграции — сподвижник П. Н. Милюкова по руководству газетой «Последние новости». В ней он выступил против И. А. Ильина со статьей «Творимая легенда» (25 июня 1925 г.).

Н. А. Бердяев откликнулся на книгу И. А. Ильина статьей «Кошмар злого добра (о книге И. А. Ильина «О сопротивлении злу силой»)» в журнале «Путь» (1926. Июнь-июль. № 4. С. 103—116).

Айхенвальд Юлий Исаевич (1872—1928) — литературный критик, высланный из России в 1922 г. Его статья называлась «Злое добро» и была опубликована в рижской газете «Сегодня» (1926. 3 сент. № 196).

[2] *Тертуллиан* Квинт Септимий Флоренс (ок. 160—ок. 230) — христианский писатель, один из отцов западного богословия и теолог, провел резкую грань в обществе между «лагерем Бога» и «лагерем дьявола».

Афинагор —один из апологетов христианства. Жил во II в.

[3] *Львов* Георгий Евгеньевич (1861—1925) — политический деятель, глава первых двух кабинетов Временного правительства.

[4] *Новгородцев* Павел Иванович (1866-1924) — философ, теоретик права. Упоминается его статья «Восстановление святынь» (Путь. 1926. № 4. С. 54—71).

[5] *Зиновьев* Григорий Евсеевич (1883—1936) — советский государственный деятель. Был репрессирован.

Уншлихт Иосиф Станиславович (1879—1938) — советский государственный и военный деятель. Был репрессирован.

Кун Бела (1886—1939) — деятель венгерского и российского революционного движения. Был репрессирован.

[6] *Менжинский* Вячеслав Рудольфович (1874—1934) — председатель ОГПУ (с 1926 г.).

[7] *Владыко Вениамин* (Федченко) (1882—1962) — епископ Севастопольский (1918—1921 гг.). Эвакуировался в Константинополь. Экзарх Московского патриархата в США (1934—1947 гг.). Возвратился в Россию. Умер в Псково-Печерском монастыре.

[8] *Феодосий Печерский* (ок. 1008—1074) — святой, игумен и устроитель Киево-Печерского монастыря.

[9] *Гермоген,* патриарх Всероссийский (1606—1612 гг.) — принял мученическую смерть (уморен голодом) от поляков и продажных бояр.

[10] *Кирилл Ростовский* (Кирилл II) — епископ Ростовский (1230—1262 гг.).

Иринарх — отшельник, известный подвижнической жизнью. Князь Дмитрий Пожарский получил от него благословение на борьбу с поляками.

[11] *Филарет Романов* (ок. 1660—1633) — так И. А. Ильин называет патриарха (с 1619 г.) Филарета (в миру — Федор Никитич Романов, отец первого русского царя из династии Романовых — Михаила).

[12] *Никон* (1605—1681) — шестой патриарх Московский и Всея Руси. В его деятельности очевидно стремление подчинить светскую власть власти церкви.

[13] *Буасье* Гастон (1823—1908) — французский историк, исследователь античного Рима.

О Бердяеве и «бердяевщине»

Впервые: Россия и славянство. Париж, 1929. 2 февр. № 3. С. 1.
Статья — редакционная.

[1] Статья Н. А. Бердяева «Обскурантизм» была опубликована в № 13 журнала «Путь» (1928. С. 19—36), а не в четвертом номере, как ошибочно утверждается в комментируемой статье.

[2] *Магницкий* Михаил Леонтьевич (1778—1844) — чиновник Министерства Духовных дел, крайний реакционер. Проводил ревизию Казанского университета и насаждал в преподавании самые обскурантские установки. Уволен со службы за растраты.

Победоносцев Константин Петрович, обер-прокурор Св. Синода (1880—1905 гг.) — его имя стало нарицательным (как и имя Магницкого) для обозначения духовной реакции. Н. А. Бердяев высказал свое отношение к К. П. Победоносцеву еще в статье 1907 г. «Нигилизм на религиозной почве» (Век. 1907. 6 мая. № 17).

[3] Речь идет о епископе Феодоре (в миру — Александр Позднеевский), бывшем в 1909 г. ректором Московской Духовной академии. По характеристике Н. А. Бердяева, он был «типичным принципиальным обскурантом из страха вечной гибели и жажды вечного спасения» (см. статью Н. А. Бердяева «Обскурантизм», с. 24).

Статья Н. А. Бердяева «Иллюзии и реальности в психологии эмигрантской молодежи» была опубликована в журнале «Путь» (1928. № 14. С. 3—30).

Студенческое христианское движение (Русское студенческое христианское движение) было конституировано на Пекинском съезде Христианской ассоциации молодых людей (УМСА) в качестве ее секции. В 1923 г. в Пшерове (Чехословакия) состоялся I съезд РСХД на котором делал доклад Н. А. Бердяев. В статье «Иллюзии и реальности в психологии эмигрантской молодежи» он назвал РСХД «чисто духовным, религиозным движением, отделяющим себя от всякой политики».

«*Младороссы*» — общественно-политическая группа, сложившаяся в начале 1920-х гг. из молодых офицеров и солдат Белой армии. Она пыталась перекинуть мостки между старой и новой Россией, выдвинув лозунг «Царь и Советы»: «неограниченные потенциальные возможности самодержавия» могли быть, по убеждению младороссов, вполне реализованы при Советах. «Союз молодой России» был создан в Мюнхене в 1923 г. и в 1925 г. получил имя «Союз младороссов». Союз имел более 20 печатных органов. «Мы заодно с теми, кто в России, хотя бы под коммунистическим флагом, делает национальное дело...» — говорил их руководитель А. Л. Казем-Бек в 1931 г.

Национал-большевики — в широком смысле слова ими были все, кто так или иначе признавал большевизм выражением внутреннего субстанционального начала русского народа (стремление к социальной справедливости). Национал-большевики отделяли большевизм от коммунизма, большевиков — от коммунистов, бывших будто бы наносным явлением в русской революции. В узком смысле — воззрения Н. В. Устрялова (ввел сам термин) и И. Лежнева (псевдоним И. Г. Альтшуллера).

А. Д. Билимович

Неискреннее христианство

Впервые: Россия и славянство. 1929. 2 февр. № 3.

Билимович Александр Дмитриевич (1876—1963) — приват-доцент Киевского университета Св. Владимира, специалист по земельному праву и экономике. Один из деятелей «правого» крыла русской эмиграции.

[1] *Нестеров* Михаил Васильевич (1862—1942) — художник. Его картина «Святая Русь» (1901—1906 гг.) находится в Русском музее.

[2] Упоминается брошюра, изданная в честь праздника освящения первого на Руси храма имени св. великомученика Георгия Победоносца. Храм был построен ок. 1054 г. трудами Ярослава Мудрого (в крещении Георгия). Празднование этого дня выпадало на 26 ноября (см. «Георгиевский сборник». Изд. Братства им. преп. Сергия Радонежского при Православном Богословском институте в Париже. Б. г. С. 32).

П. Б. Струве

Дневник политика. О гордыне, ведемудрии и пустоте

Впервые: Россия и славянство. 1929. 16 февр.№ 12.

[1] Первая публикация всего комплекса «Дневников» Александра, Блока, которые поэт вел (с большими перерывами во времени) с 1901 по 1921 г., была сделана П. Н. Медведевым (Дневник Ал. Блока. Л., 1928. Ч. 1: Дневник 1911—1912 гг.; ч. 2: Дневник 1917—1921 гг.). Публикация вызвала широкую реакцию как в советской печати, так и в печати русского зарубежья. Об отношении Н. А. Бердяева к А. А. Блоку и его «Дневникам» см. статью «В защиту А. Блока» (Путь. 1931. № 26. С. 109—113).

[2] *Лига русской культуры* — культурно-общественное начинание П. Б. Струве, о котором он заявил в № 3 журнала «Русская свобода» за 1917 г. Она замысливалась как «особое внепартийное объединение, преследующее национально-культурные цели», призванное удержать общество от сползания в революционную анархию. А. А. Блок предложил П. Б. Струве пригласить в число ее учредителей М. Горького, выразив недоумение в связи с его отсутствием в ситуации, когда одним из учредителей был объявлен М. В. Родзянко. Приняв приглашение П. Б. Струве, поэт выразил сомнение в возможности быть полезным Лиге по причине занятости.

И. К. Луппол

Бердяев

Впервые: Большая Советская Энциклопедия. В 65 т. / Гл. ред. О. Ю. Шмидт. М.: Акционерное о-во «Советская энциклопедия», 1930. Т. 5: Барыкова — Бессалько. С. 586—587.

Луппол Иван Капитонович (1896—1943) — советский философ, историк философии, эстетики и литературы. Выпускник Института красной профессуры, директор Института мировой литературы им. М. Горького, академик АН СССР. Был репрессирован и погиб в тюрьме.

Первое выступление И. К. Луппола с критикой «мракобесного» философствования Н. А. Бердяева было в 1926 г., когда в 12-м номере журнала «Под знаменем марксизма» была помещена его статья «Новое средневековье. К характеристике современного феодального социализма» (с. 117—143).

Иером. Иоанн (Шаховской)

О назначении человека и о путях философа

Впервые: Путь. 1931. Дек. № 31. С. 53-69.

Иоанн, архиепископ Сан-Францисский и Западно-Американский (в миру — князь Дмитрий Алексеевич Шаховской; 1902—1989). Покинул Россию в 1920 г. Рукоположен в Белой Церкви (Югославия). Настоятель Свято-Владимирского храма в Берлине (1932—1943 гг.). Возведен в сан архиепископа в 1950 г.

Предлагаемая статья является откликом на книгу Н. А. Бердяева «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики», вышедшую в издательстве «Современные записки» в Париже в 1931 г. В том же номере журнала «Путь» Н. А. Бердяев отвечает иеромонаху Иоанну статьей «О гордости смиренных» (с. 70—75).

[1] *Начальник Жизни* — Иисус Христос.

[2] *Мефодий П*атарский — святой, епископ в Ликии, неверно прозываемый Патарским, мученик и отец церкви, один из полемистов с языческими и еретическими доктринами (ум. в 311). Сочинение «Пир десяти дев» направлено против древних эротических культов.

[3] *Нектарий Оптинский* — один из последних оптинских старцев, скончавшийся в 1928 г.

[4] *Филарет,* митрополит Московский (в миру — Василий Михайлович Дроздов; 1782—1867) — один из выдающихся организаторов церковной жизни в России. См. о нем: *Сушков Н. В.* Записки о жизни и времени святителя Филарета, митрополита Московского. М., 1868.

[5] *Мотовилов* Николай Александрович, сибирский помещик, чудесно вылеченный св. Серафимом Саровским и записавший беседы великого старца. Записи Мотовилова были опубликованы в начале XX в. под названием «Беседа Преподобного Серафима о Цели Христианской жизни». Биография Мотовилова дана в книге С. Нилуса «Великое в малом» (1911).

[6] *Иоанн Богослов* — апостол из числа двенадцати, любимый ученик Христа, автор Апокалипсиса, трех посланий и четвертого евангелия. Глубина и утонченность его мысли породила его почитание как Богослова.

Григорий Богослов, Григорий Назианзин (329—389) — святой, отец церкви, один из трех «вселенских учителей» восточной церкви, разрешивший тринатарную проблему так, что его мнение стало господствующим в православии.

Симеон Новый Богослов (949—1022) — святой, византийский религиозный писатель и философ, учивший о самоуглублении и очищении души личности, внутренне уединившейся для религиозной жизни.

[7] *Исаак Сирин* (Сириянин) — святой, аскет, сочинения которого были посвящены вопросам христианской аскетики (VII в.).

[8] *Элевация* — подъем, возвышение (от фр. elevation).

[9] *Паскаль* Блез (1623—1662) — французский религиозный философ и математик. Пройдя искус рационализма, поставил вопрос о границах разума, предпочитая его показаниям доводы сердца.

[10] *Элло* Эрнест (1828—1885) — французский католический писатель, мистик, выступал против позитивизма.

Блуа Леон (1846—1917) — французский писатель-католик, в апокалиптических тонах рисовавший закат безбожной и бездуховной современности и приход Царства Божия. Оказал глубокое воздействие на формирование христианского гуманизма во Франции.

[11] *Макарий Египетский,* или Макарий Великий (301—390) — святой, подвижник, давший в своих беседах мистическое оправдание аскетизма.

[12] *Андрей Критский* (ум. в 720 или ок. 726) — святой, проповедник, архиепископ Крита. Автор множества «слов» на праздники Господни. Особенно известен его «Великий покаянный канон».

Сигор — город, куда удалились Лот и его дочери при разрушении Содома и Гоморры («угонзание» — уход).

Н. Н. Алексеев

Об идее философии и ее общественной миссии

Впервые: Путь. 1934. № 44. С. 27-43.

Алексеев Николай Николаевич (1879—1964) — профессор права Московского университета. Уйдя за границу вместе с белой армией, преподавал право в Праге, Берлине, Страсбурге, Белграде, Женеве. Автор ряда книг по праву, советологии.

Статья Н. Н. Алексеева является рецензией на книгу Н. А. Бердяева «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения» (Париж: YMCA-Press, 1934), которая свидетельствовала о новом этапе в эволюции философии мыслителя, что было замечено также Львом Шестовым (см. помещенную в настоящем сборнике его статью «Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия») и Г. П. Федотовым [см. его рецензию на книгу Н. А. Бердяева «Дух и реальность» в «Современных записках» (1937. Кн. 65. С. 444—446)].

[1] *Гуссерль* Эдмунд (1859—1938) — немецкий философ, создатель феноменологического направления, ставшего материнским лоном немецкого экзистенциализма. Н. А. Бердяев в целом критически относился к феноменологии, полагая ее принадлежащей инструментарию объективированного мира.

[2] Н. А. Бердяев в «Самопознании» (гл. X) писал: «Я нашел в книгах М. Шелера некоторые мысли, которые я давно уже высказывал, хотя и по-иному выраженные».

[3] *Гейдегер* (Хайдеггер) Мартин (1899—1976) — немецкий философ-экзистенциалист. Н. А. Бердяев отмечал, что Хайдеггер не имел на него «никакого специального влияния», а среди прочих недостатков его философии считал также желание Хайдеггера «выразить проблемы экзистенциальной философии в категориях академической рациональной философии» (см. «Самопознание», гл. IV).

[4] *Гофман* Пауль (1880—1947) — немецкий философ; пытался обосновать «науку о смысле» (Sinnwissenschaft).

Упоминаемое здесь главное произведение Хайдеггера — «Бытие и время» (1927).

[5] Н. А. Бердяев полагал, что с Ясперсом у него могут быть точки соприкосновения, но «настоящая близость» отсутствует (см. «Самопознание», Добавления).

[6] О влиянии Э. Гуссерля на русскую философию см. статью Б. В. Яковенко «Эд. Гуссерль и русская философия» в журнале «Ступени» (1991. № 3. С. 114—119).

[7] Ниже Н. Н. Алексеев прослеживает движение идеи о «безобъектном знании» в истории философии, знании, исключающем внеположеность его предмета познанию.

Веданта — одна из систем древнеиндийской философии. «Безобъектное знание» — один из устоев такого направления в веданте, как адвайта (абсолютный недуализм).

Наторп Пауль (1854—1924) — немецкий философ-неокантианец.

Сеземан Василий Эмильевич (1884—1940) — один из авторов русского издания журнала «Логос» (1910—1914 гг.), поставившего целью создание научной метафизики.

Но в ходе полемики с «вероисповедной» религиозной философией он все большее внимание стал уделять проблемам интуиции и «внепредметного» знания. О вкладе В. Э. Сеземана в разработку этого вопроса см. у Н. О. Лосского в его «Истории русской философии» (М.: Сов. писатель, 1991. С. 375—376).

[8] «Обращение к самим вещам» — «основная истина» Э. Гуссерля, постоянно воспроизводившаяся им на всех этапах его философской эволюции. Содержание этой истины — в признании «данности» мира познающему субъекту только через феномены сознания. О различии и сходстве философии Н. А. Бердяева с гуссерлианством см.: *Кувакин В. А.* Критика экзистенциальной философии Н. А. Бердяева. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1976 (по именному указателю).

[9] *Плотин* (204/205—269/270)— основатель неоплатонизма. «Эннеады» (греч. «Девятки») — название состоящего из девяти частей корпуса сочинений Плотина, подготовленных его учеником Порфирием.

[10] Подготовленная Н. Н. Алексеевым книга осталась в рукописи (см.: *Зеньковский В. В.* История русской философии. Париж: YMCA-Press, 1989. Т. II. С. 365).

[11] См.: *Маркс К.* Передовица // Kölnische Zeitung. 1842. Июнь-июль. № 179 (*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. М.: Политиздат, 1955—1991. Т. 1. С. 105).

[12] *Кайзерлинг* Герман Александр (1880—1946) — немецкий философ. Н. А. Бердяев был его знакомым и участником ежегодных чтений основанного Кайзерлингом «Общества свободной философии».

Прот. С. Четвериков

Открытое письмо Н. А. Бердяеву по поводу его книги «Судьба человека в современном мире»

Впервые: Путь. 1935. Янв.-март. № 46. С. 28—30.

Четвериков Сергей Иванович (1867—1947) — протоиерей. С 1907 по 1920 г. — законоучитель Полтавского кадетского корпуса. После революции жил в Югославии, Чехословакии. С 1928 по 1939 г. — духовник Русского студенческого христианского движения. Автор ряда работ по истории русской религиозности. Умер 29 апреля 1947 г. в Братиславе.

[1] *Бердяев Н. А.* Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи. Париж: YMCA-Press, 1934.

Прот. С. Четвериков

О мировом зле и спасающей церкви. По поводу статьи Н. А. Бердяева «О христианском пессимизме и оптимизме»

Впервые: Путь. 1935. Июль-сент. № 48. С. 60—68.

Статья Н. А. Бердяева «О христианском пессимизме и оптимизме. По поводу письма протоиерея Сергия Четверикова» была опубликована в журнале «Путь» (1935. Янв.-март. № 46) и является ответом на «Открытое письмо» прот. С. Четверикова по поводу книги Н. А. Бердяева о судьбе человека в современном мире.

На выступление С. Четверикова «О мировом зле...» Н. А. Бердяев ответил заметкой «Еще о христианском пессимизме и оптимизме» (Путь. 1935. Июль-сент. № 48. С. 69—72).

[1] В статье «О христианском пессимизме и оптимизме» Н. А. Бердяев ссылается на новеллу французского писателя Андре Жида «Возвращение блудного сына», «которая представляет вольное трактование евангельского сюжета... Блудный сын на вопрос, что он делал в мире, отчего вне дома, ответил: я страдал». «Христиане, — пишет далее Н. А. Бердяев, — не могут быть равнодушными к страданиям покинувших отчий дом и переживающих агонию мира. Внимание к ним не может заключаться лишь в усилиях обратить их в христианство и вернуть в Церковь, у них могут и христиане многому научиться... Христианство может помочь современному человеку, когда ему грозит гибель, в том лишь случае, если оно будет исключительно внимательно к беспокойству, испытаниям и вопрошаниям современной души» (см.: Путь. 1935. Янв.-март. № 46. С. 33—34).

Прот. С. Четвериков

Открытое письмо Н. А. Бердяеву

Впервые: Путь. 1936. Янв.-март-апр. № 50. С. 32—36,

[1] См. комментарии к «Письму В. Лосского Н. А. Бердяеву».

[2] *Леонтий Ростовский* — епископ Ростовский, поставленный на эту кафедру из иноков Киево-Печерского монастыря не позже 1051 г. Креститель этих земель.

Стефан Пермский (ок. 1340—1396) — просветитель зырян, составитель зырянской азбуки, православный миссионер.

Иннокентий, митрополит Московский (1707—1779) — в миру Иван Евсеевич Попов-Вениаминов, православный миссионер на Аляске.

Западно-русские братства — появившиеся в XVI в. в западных областях России (ныне — самостоятельные и могучие державы Беларусь и Украина) союзы и общества, состоявшие из лиц разных сословий для взаимной помощи в мирских и церковных делах. В связи с необходимотью противостояния католической экспансии иные из них принимали характер религиозно-просветительских обществ и становились оплотами православия. Известна деятельность Львовского, Киевского и других обществ.

Василий Великий (ок. 329—379) — святой, архиепископ Кесарийский, отец и учитель церкви, борец с ересями первых веков христианства.

Письмо В. Лосского Н. А. Бердяеву

Впервые: Путь. 1936. Янв.-март-апр. № 50. С. 27—32.

Лосский Владимир Николаевич (1903—1958) — сын Н. О. Лосского. Окончил в 1927 г. Сорбонну, занимался научной работой и преподавал богословие в Париже в Институте Св. Дионисия.

«Письмо В. Лосского Н. А. Бердяеву» отражает один из ключевых моментов «спора о Софии» — затянувшегося почти на десятилетие выяснения соответствия софхологии С. Н. Булгакова учению православной церкви.

В 1927 г. Архиерейский Синод Русской Православной Церкви (так называемых карловчан — части православных в русской эмиграции, образовавших на съезде в 1921 г. в Югославии в г. Сремски Карловаци самостоятельную юрисдикцию, независимую от Московской и Константинопольской патриархий, т. е. пребывающую в расколе с Московской патриархией) направил митрополиту Евлогию, бывшему руководителем той части русских эмигрантов, которые вошли в юрисдикцию Константинопольского патриархата (а ей подчинялся и Православный Богословский институт в Париже, где профессорствовал С. Н. Булгаков), послание, где утверждалось, будто софиология С. Н. Булгакова «вносит модернизм в учение Православной Церкви». В 1935 г. Фотиевское братство в Париже во исполнение просьбы Московского митрополита Сергия рассмотрело — и весьма критически — книгу С. Н. Булгакова «Агнец Божий» и написанный труд, главным автором которого стал В. Н. Лосский, отослало в Москву. Митрополит Сергий на основании этой работы сделал вывод, что «учение Булгакова о Софии — Премудрости Божией нецерковно и противоречит церковному учению, иногда повторяя учения, уже осужденные церковью». В октябре 1935 г. Карловацкий собор также признал софиологию С. Н. Булгакова ересью. Однако специально созданная митрополитом Евлогием комиссия сняла обвинения в еретичности, адресованные С. Н. Булгакову, определив его софиологию как теологументы, т. е. высказывания, хотя и не совпадающие с догматами, но не входящие с ними в противоречие.

Об обстоятельствах участия В. Н. Лосского в этом деле, а также о реакции русской эмиграции на него рассказывает Н. О. Лосский в гл. 8-й своей книги «Воспоминания. Жизнь и философский путь» (Париж, 1968). О теологическом и философском содержании проблемы Софии у С. Н. Булгакова см. также: *Лосский В. Н.* Спор о Софии (Париж, 1936);

Зеньковский В. В. История русской философии (Париж, 1948. Т. 2, ч. 4, гл. 6); *Бердяев Н. А.* Русская идея (Париж, 1949. Гл.10); *Лосский Н. О.* История русской философии (М., 1991. Гл. 15). Свое отношение к осуждению богословских взглядов С. Н. Булгакова Н. А. Бердяев выразил в статье «Дух Великого инквизитора» (Путь. 1935. Окт.-дек. № 49. С. 72—81)

[1] *Харизма* (от греч. charisma) — преимущество, дар. Наличие у человека или организации некоего особого преимущества, обаяния, полученного свыше и возбуждающего особое поклонение и энтузиазм.

[2] *Средневековые «братья свободного духа»* — секты амальрикан, распространенные в XIII—XIV вв., особенно в Германии. Их основателем был Амальрик Венский, который в духе мистического пантеизма учил, что нет различия между Богом и человеком, так как все существующее и есть Бог. Разрушенное единство Бога и человека может быть восстановлено сознанием необходимости этого единства.

Хлысты (по самоназванию — «люди божий») — секта, возникшая в России в конце XVII в. Основа их вероучения — признание возможности прямого общения человека со Святым Духом и воплощения его в наиболее праведных людях. Слово «хлысты» — искаженное «хриеты».

[3] Св. *Фотий* (ок. 820—ок. 891) — патриарх Константинопольский, известный как один из первых и упорных борцов за православие.

Св. Григорий Палама (1296—1359) — византийский богослов и церковный деятель, систематизатор исихазма, предложивший его богословское и философское оформление. Исихастаскет посредством известного самовоспитания становится способным к непосредственному восприятию Бога.

[4] *Дмитрий,* митрополит Ростовский (1651—1709) — составитель Четьи-Миней, борец с раскольниками. Причислен к лику святых в 1752 г. В. Н. Лосский имеет в виду колебания Дмитрия Ростовского в решении им вопроса о времени пресуществления святых даров (эпиклесис) в литургическом служении. Католическое и православное богослужения различаются в его решении.

Лев Шестов

Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия

Впервые: Современные записки. Париж, 1938. Кн. 63. С. 196—229. Печатается по книге: *Шестов Лев.* Умозрение и откровение. Религиозная философия Владимира Соловьева и другие статьи. Париж: YMCA-Press, 1964. С. 263—265.

[1] Книгу «Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства» (Париж, 1927—1928. Т. 1—2) Н. А. Бердяев считал в какой-то мере заново переписанным и «углубленным» вариантом своей «Философии свободы» (1911). О «Философии свободного духа» он писал: «Эта философия свободы была лучше, но сейчас мне кажется, что я мог бы написать ее еще лучше» («Самопознание», 1949, гл. 4). «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931), «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения» (1934), «Дух и реальность. Основы богочело-

веческой духовности» (1937) философ назвал «наиболее важными для понимания его философского миросозерцания», добавив к этому списку еще и книгу «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики» (1939). Книга «Новое средневековье. Размышления о судьбе России и Европы» (1924), сразу же переведенная на основные европейские языки, положила начало мировой известности философа. Замечание Льва Шестова об умолчании философских работ Н. А. Бердяева в русской прессе подтверждается в статьях Н. Н. Алексеева и Г. П. Федотова, помещенных в наст, издании.

[2] *Киргегардl* (устаревшее), *Кьеркегор,* Серен (1813—1855) — датский философ, предшественник современного экзистенциализма. Наряду с бл Августином и Паскалем Н. А. Бердяев считал его представителем экзистенциальной философии в полной мере, но утверждал, что на него лично Кьеркегор «никакого специального влияния» не имел, — более того, его «манера писать» раздражала Н. А. Бердяева (см.: Самопознание. Париж, 1949. Гл. 4).

[3] *Гуссерль* Эдмунд (1859—1938) — немецкий философ, создатель феноменологии, имевшей большое значение для формирования западноевропейских разновидностей экзистенциализма. Н. А. Бердяев постоянно критически оценивал гуссерлианство за стремление быть «чистой наукой», рассматривать бытие как внечеловеческое и тем принижать человека. Об отношении Н. А. Бердяева к философии Э. Гуссерля см. помещаемую в данной книге статью Н. Н. Алексеева «Об идее философии и ее общественной миссии» и примечания к ней.

[4] Речь идет об И. Канте (1724—1804). Утверждая, что все содержание нашего познания определяется действием присущих человеку неизменных форм чувственности и рассудка, Кант тем самым ставил субъект в положение Солнца, вокруг которого вращается весь мир.

[5] Речь идет о работе Шеллинга «О сущности человеческой свободы» [в русском переводе — «Философское исследование о сущности свободы» (СПб., 1908)]. Н. А. Бердяев высоко оценил ее в статье «Из этюдов о Якобе Беме. Этюд 1. Учение об Ungrund и свободе» (Путь. 1930. X20).

[6] *Me on* (меон) — греч. термин, означающий небытие как небытие наличного; *ouk on* (укон) — небытие в смысле небытия сущего. Это различение имеет долгую историю, начавшуюся с первых веков средневековья. Шеллинг проводит его в своей положительной философии. Оно было распространенным явлением в русской религиозной философии начала века, например у Флоренского.

[7] *Ангелус Силезиус* (наст. имя —Иоганн Шефлер; 1624—1677) — немецкий мистик. Учил о сокровенном «Я» человека, которое из себя полагает мир и собеседником которого при этом является Бог.

Таулер Иоганн (ок. 1300—1361) — немецкий мистик, монах-доминиканец, ученик Майстера Экхарта.

[8] Невеста Кьеркегора Регина Ольсен, первая и последняя его любовь, с которой философ расстался спустя год после обручения. Знатоки Кьеркегора и историки экзистенциализма выдвинули множество самых разных версий этого действительно драматического события в жизни знаменитого датчанина. Лев Шестов придерживается мнения, высказанного невес-

той: «Он пожертвовал мной ради Бога». А у Шестова Бог — это «воплощенный каприз».

[9] *Отто* Рудольф (1869—1919) — немецкий философ.

[10] *Дейсен* (Дейссен) Пауль (1845—1919) — немецкий философ.

[11] *Ганнибал* (247/246—183 до н. э.) — знаменитый карфагенский полководец, воевавший с Римом во II Пуническую войну; захватил Сагунту в Иберии (ныне Испания) в 219 г. до н. э.

[12] *Тит Флавий Веспасиан* (39—81) — римский полководец, император с 79 г., захвативший Иерусалим во время Иудейской войны в 70 г.

[13] *Гурвич* Георгий Давидович (1894—1988) — русский философ-неокантианец. После революции профессорствовал во Франции и занимался социологией. Упоминается его книга «Система конкретной этики Фихте».

[14] *Сенека* Луций Анней (ок. : до н. э.—66 н. э.) — философ-стоик, воспитатель будущего императора Нерона. Покончил жизнь самоубийством вследствие подозрения в участии в заговоре против последнего.

[15] Речь идет о работах Вл. С. Соловьева «Судьба Пушкина» (1897) и «Лермонтов» (1901).

[16] О конфликте Кьеркегора с Мартенсеном см.: *Быховский Б. Э.* Кьеркегор. М., 1972. С. 200—209.

[17] *Анит и Мелит* — обвинители Сократа; в результате их обвинения он был осужден на смерть.

Г. П. Федотов

Бердяев-мыслитель

Впервые: Новый журнал. 1948. Кн. 19. С. 266-278.

Федотов Георгий Петрович (1886—1951) — историк и мыслитель. Изучал историю в Германии и Петербурге. Уехал из страны в 1925 г. Преподавал в Богословском институте в Париже. Активный участник Русского студенческого христианского движения. Руководитель журнала «Новый град» (1931—1940 гг.), исповедовавшего идеи христианского социализма. С 1943 г. жил в США, где и скончался.

Архимандрит Киприан

Верующий вольнодумец

Впервые: Новый журнал. 1950. Кн. 23. С. 287—291. Печатается по: *Бердяев Николай.* Собрание сочинений. Париж, 1989. Т. 1: Самопознание (Опыт философской автобиографии). С. 413—418.

Киприан, архимандрит (в миру — Константин Эдуардович Керн; 1899—1960). Родился в Туле, окончил юридический и богословский факультеты Белградского университета. В 1927 г. принял монашество. С 1936 г. — профессор Православного Богословского института в Париже, литургист и патролог по специальности. Автор ряда работ по богословию и истории церкви.

Н. П. Полторацкий

Н. А. Бердяев. Философия эсхатологического анархизма

Впервые: Возрождение. 1950. Тетр. 9. С. 194—196. Печатается по книге Н. П. Полторацкого «Россия и революция. Русская религиозно-философская и национально-политическая мысль XX века». [Тенафлай (США): Эрмитаж, 1988. С. 121—124]. Примечания к статье принадлежат автору,

Полторацкий Николай Петрович (1921—1990) — исследователь истории русской общественно-политической и философской мысли, проф. Питтсбургского университета в США. Автор монографии «Бердяев и Россия. Философия истории России у Н. А. Бердяева» (Нью-Йорк, 1967). Скончался в Ленинграде во время своего первого приезда на Родину.

Н. П. Полторацкий

Пленный пророк

Впервые: Возрождение. 1953. Тетр. 25. С. 173—178. Печатается по книге Н. П. Полторацкого «Россия и революция. Русская религиозно-философская и национально-политическая мысль XX века» [Тенафлай (США): Эрмитаж, 1988. С. 125—130]. Примечания к статье принадлежат автору.

Н. О. Лосский

Мысли Н. А. Бердяева о назначении человека

Впервые: Новый журнал. 1956. Кн. 44. С. 208-218.

Лосский Николай Онуфриевич (1870—1965) — выдающийся религиозный мыслитель, основатель и систематический разработчик интуитивистской системы конкретного идеал-реализма. До высылки за границу в 1922 г. работал в Санкт-Петербургском университете. За рубежом жил в Чехословакии, а после 2-й мировой войны, спасаясь от сталинизма, переехал в США, где продолжил преподавание философии в семинарии Св. Владимира. Умер во Франции.

Творчеству Н. О. Лосского гносеологического периода эволюции его взглядов Н. А. Бердяев посвятил большую статью «Об онтологической гносеологии» (Вопросы философии и психологии. 1908. Кн. 93). Н. О. Лосский, в свою очередь, тоже высоко ценил творчество Н. А. Бердяева, дав ему лестную оценку в своей «Истории русской философии» (М., 1991. Гл. 14).

[1] *Фома Аквинский* (1225—1274) — средневековый философ и богослов, систематизатор схоластики, предтеча современного неотомизма, признанного официальной философией католицизма. Канонизирован в 1323 г.

[2] Речь идет о работе Макса Шелера «Формализм в этике и содержательно-ценностная этика».

[3] *Дионисий Ареопагит* (I в.) — первый афинский епископ. С его именем связан корпус сочинений (Ареопагитики), где дано отрицательное (апофатическое) обоснование понимания Бога и которые в новоевропейской науке приписываются неизвестному автору V в. (Псевдо-Дионисий Ареопагит).

П. А. Берлин

Русские мыслители и евреи. Н. А. Бердяев

Впервые: Новый журнал. 1962. Кн. 70. С. 235—246.

Берлин Павел Абрамович (1877—1962) — публицист, сотрудник журналов «Образование», «Научное обозрение», «Мир Божий», автор ряда книг по социально-политической истории Германии и России. В эмиграции сотрудничал в газетах «Дни», «Новая Россия» и журналах «Социалистический вестник», «Новый журнал».

Предлагаемая статья —одна из частей статьи «Русские мыслители и евреи». В других ее частях П. А. Берлин излагает взгляды на еврейский вопрос у Вл. С. Соловьева, С. Н. Булгакова, П. Б. Струве и В. В. Розанова.

[1] Статья Н. А. Бердяева «Христианство и антисемитизм. Религиозная судьба еврейского народа» была опубликована в журнале «Путь» в кн. 56 за 1938 г. (с. 3—18). В том же году она вышла отдельным изданием.

[2] *Гесс* Мозес (Моисей) (1812—1875) — немецкий социалист, знакомый К. Маркса.

П. А. Сорокин

Николай Бердяев

Впервые: в книге П. Сорокина «Modern historial and social philosophies» (New York, 1963). Печатается в переводе И. М. Татаровской, помещенном в историко-политическом журнале «Кентавр» (1992. Июль-авг. С. 147—151).

Сорокин Питирим Александрович (1889—1968) — русский социолог, деятель эсеровского движения. Изгнан из России в 1922 г. Большую часть жизни работал в США, приобретя своими трудами всемирную известность.

[1] Биографические данные о Н. А. Бердяеве изобилуют многими неточностями.

Ф. А. Степун

Учение Н. А. Бердяева о познании

Впервые: *Fedor Stepun.* Mystische Weltschau. Fünf Gestalten des russischen Symbolismus. München: Carl Genser Verlag, 1964. (Федор Степун. Пять образов русского символизма, Мюнхен: Изд-во Карла Гейзера, 1964). Предлагаемый материал является частью большого

очерка «Николай Александрович Бердяев», помещенного в этой книге (с. 93—200). Перевод сделан А. Г. Власкиным.

Степун Федор Августович (1884—1965) — писатель, литературный и театральный критик, культуролог и философ, один из инициаторов и ведущих авторов журнала «Логос» (1910—1914 гг.) По своим политическим воззрениям — социалист эсеровского толка. Эволюция его взглядов шла от риккертианского неокантианства с усвоением некоторых мотивов феноменологии к православному миропониманию. В 1922 г. был выслан из Советской России. До конца своих дней жил в Германии. Преподавал в высших учебных заведениях Дрездена и Мюнхена. До 2-й мировой войны сотрудничал в лучшем литературно-общественном журнале русского зарубежья «Современные записки». Вместе с Г. П. Федотовым издавал журнал «Новый град», проповедовавший идеи христианского социализма. Автор замечательных воспоминаний «Бывшее и несбывшееся» (в 2 т.), живо воссоздающих духовную атмосферу дореволюционной России. Написал рецензии на некоторые книги Н. А. Бердяева (в 2 книгах «Логоса» за 1911 г.), полемизировал с ним на страницах «Современных записок» (1925, кн. 24; 1926, кн. 29) и опубликовал ряд книг и статей о философии Н. А. Бердяева на немецком языке («Бердяев в большевистской России», «Всесильный Бог и власть зла в философии свободы Н. Бердяева» и др.).

[1] *Леви-Брюль* Люсьен (1857—1939) — французский философ, психолог и этнограф. «Леви-Брюль утверждает, что прелогическое примитивное мышление не объективирует, оно подчинено loi de partiopation, то есть мыслящий и познающий приобщен к предмету самой мысли и сознания». Цивилизованный же человек не соучаствует в жизни предмета и тем делает его еще более чуждым себе, увеличивает объективированность мира (см.: *Бердяев Н. А.* Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. Париж, 1947, С. 62).

[2] В своих воспоминаниях «Бывшее и несбывшееся» (фрагмент их приведен в настоящей книге) Ф. А. Степун пишет, что «охваченный пафосом свободы» Н. А. Бердяев «с непонятным для меня самоуправством» превращал кантианство в «полицейскую функцию». Речь, конечно, идет о кантовском разуме — законодателе мира.

[3] Н. А. Бердяев пишет: «...в борьбе за свободу христианина против власти авторитета над совестью Лютер совершенно отрицает свободу человека и утверждает исключительное действие Бога и Божьей Благодати в религиозной жизни» (*Бердяев Н. А.* Экзистенциальная диалектика Божественного и человеческого // Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 270).

[4] «Философия Фомы Аквинского по своей теме и направленности менее христианская, чем философия Гегеля, не говоря уже о Канте», — пишет Н. А. Бердяев в «Опыте эсхатологической метафизики» (1947). Дуалистическая кантовская философия, по мнению Н. А. Бердяева, тем хороша, что «приканчивает» натуралистическую и рационалистическую метафизику, исходящую из объекта (из объекта же исходил и Фома Аквинский), и делает возможной экзистенциальную метафизику свободы, т. е. христианскую философию.

[5] Один из очерков книги Ф. А. Степуна «Мистическое мировидение» посвящен Вяч. Иванову (с. 201—278).

[6] *Сабатье* Огюстен (Луи-Огюст) (1839—1901) — французский протестантский богослов.

[7] Статья Н. А. Бердяева «Кризис протестантизма и русское православие» (Ф. А. Степун называет ее неточно) была опубликована в немецком журнале «Orient und Occident» (Восток и Запад. 1929. № 1). Соредактором этого журнала был Н. А. Бердяев.

[8] *Барт* Карл (1886—1968) — швейцарский протестантский теолог. Протестантская антропология школы Барта, полагал Н. А. Бердяев, «настаивает на том, что человек греховен, ничтожен и бессилен и все Божественное ему трансцендентно» (О назначении человека. М., 1993. С. 61). К. Барт не понимает Богочеловечности.

[9] Книга Н. А. Бердяева «Миросозерцание Достоевского» вышла в Праге в 1923 г.

[10] *Рейсбрук* Ян ван, прозванный Удивительным (1293—1381), — нидерландский теолог-мистик.

[11] Речь идет о «Самопознании» Н. А. Бердяева.

[12] Еще в статье 1916 г. «Два типа миросозерцания» (Вопросы философии и психологии. Кн. 134) Н. А. Бердяев противопоставил гераклитовское динамическое и парменидовское статическое мировоззрения.

[13] «Беседы на Шестоднев» св. Василия Великого содержат принадлежащее ему описание строения мира.

Геккель Эрнст (1834—1919) — немецкий естествоиспытатель, биолог-дарвинист. В 1910 г. выступил с открытым отречением от христианства.

С. А. Левицкий

Бердяев: пророк или еретик?

Впервые: Новый журнал. 1975. Кн. 119. С. 230-253.

Левицкий Сергей Александрович (1910—1985) — философ. Родился в Либаве (Лиепая), окончил Карлов университет в Праге. Последователь интуитивистского учения Н. О. Лосского и С. Л. Франка, один из теоретиков солидаризма — идеологии Народно-трудового союза. Автор «Очерков по истории русской философской и общественной мысли».

[1] *Хиршбергер* Иоганн (род. 1900) — немецкий историк философии.

Брейе Эмиль (1876—1952) — французский историк философии.

[2] Бердяевский кружок в Ленинграде — политическая организация «Всероссийский Социал-Христианский союз освобождения народа». Был создан И. В. Огурцовым в феврале 1964 г. и разгромлен органами госбезопасности в феврале 1967 г. В своей деятельности, в частности, руководствовался идеями христианского персонализма, принятыми в изложении Н. А. Бердяева.

[3] *Вышеславцев* Борис Петрович (1877—1954) — религиозный философ. В 1922 г. выслан из Советской России. Работал в издательстве YMCA-

Press, вместе с Н. А. Бердяевым редактировал журнал «Путь». Умер в Женеве.

[4] Речь идет о работе Н. А. Бердяева «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (Париж, 1931).

[5]Речь идет о работе Н. А. Бердяева «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация» (Париж, 1947).

[6] Об оценке Н. О. Лосским творчества Н. А. Бердяева см.: *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1991. Гл. 16.

[7] *Шин* Фултон (1895—1979) — американский философ-неотомист.

[8] Речь идет о книге Н. П. Полторацкого «Бердяев и Россия. Философия истории России у Н. А. Бердяева» (Нью-Йорк, 1967).

[9] Речь идет о книге: *Spinca M.* Nicolas Berdyaev — Captive of Freedom. Philadelphia, 1950.

РАБОТЫ О Н. А. БЕРДЯЕВЕ
(русские дореволюционные издания и литература русского зарубежья)*

А. Б. [Бахрах А.]. 1874—1948 // Рус. новости. Париж, 1948. 2 апр. № 48. С.4. (Статья, посвященная памяти Н. А. Бердяева).

А. Б. [Бахрах А.]. Чествование памяти Н. А. Бердяева // Рус. новости. Париж, 1948. 4 июня. N 157. С. 6.

Адамович Г. По поводу «Русской идеи» // Рус. новости. Париж, 1948. 6 февр. № 140. С. 4.

Адамович Г. Памяти Н. А, Бердяева // Рус. новости. Париж, 1948. 2 апр. № 148. С. 4.

Адамович Г. Бердяев в России и во Франции // Адамович Г. О книгах и авторах: Заметки из литературного дневника. Париж, 1967. С. 3—5.

Аксельрод Л. И. Почему мы не хотим идти назад? // Аксельрод Л. И. Философские очерки. СПб., 1906. С. 106—128.

Аксельрод Л. И. Г. Бердяев и моя бабушка // Соврем. мир. 1912. Кн. 6. С. 262—272.

Алексеев Н. Н. Об идее философии и ее общественной миссии // Путь. Париж, 1934. № 44. С. 27—43.

Ан. С. Дух Великого инквизитора // Век. 1907. 27 мая. № 20. С. 301—302. (О статье Н. А. Бердяева «Великий инквизитор» в журнале «Вопросы философии и психологии», кн. 86 за 1907 г.).

Андерсон П. Ф. Бердяевские годы (1922—1939). Из книги воспоминаний // Вестн. Рус. Христиан. движения. Париж; Нью-Йорк; Москва, 1985. Кн. 1—2 (144). С. 244—291.

Андреев Н. На границе человеческого разума: Теория «мистического разума» г. Бердяева // Вести, жизни. 1907. № 5. С. 63—75.

Аноним. Антиномия религиозного сознания // Церков. вестник. 1913. N45. С. 1403—1405.

---

* В библиографии представлены работы о Н. А. Бердяеве и его философии, вышедшие в России до 1917—1922 гг., а также принадлежащие авторам русского зарубежья. Последние пока не могут быть представлены с достаточной полнотой.

Работы советских авторов см. в указателе «История русской философии конца XIX-начала XX в.» (в 2 ч.), вышедшем в Институте научной информации по отечественным наукам в Москве в 1992 г. (ч. 2, с. 17—36).

Работы Н. А. Бердяева представлены в библиографическом справочнике Т. Ф. Клепининой «Bibliographie des oeuvres de Nicolas Berdiaev». Paris: YMCA-Press, 1978. — 159 с.

Аноним. О Бердяеве и «бердяевщине» // Россия и славянство. 1929. 2 февр. № 3.

Антонов Н. Р. Николай Александрович Бердяев и его религиозно-общественное миросозерцание. СПб., 1912. 62 с.

Арсентьев А. О духе времени и понимании его. По поводу последних статей Н. А. Бердяева // Путь. Париж, 1927. № 6. С. 81—82. (Отношение Н. А. Бердяева к «правым» в эмиграции).

Аскольдов С. Рец. на кн.: Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1911 // Рус. мысль. 1912. № 1. С. 6—7.

Б. Б. Похороны // Рус. новости. Париж, 1948. 26 марта. № 147.

Базаров В. Личность и любовь в свете нового религиозного сознания // Лит. распад. СПб., 1908. Кн. 1. С. 212—230.

Базаров В. Судьбы русского идеализма за последнее десятилетие. От «критического марксизма» к «Вехам» // Из истории новейшей русской литературы. М.: Звено, 1910. С. 151—195.

Белый Андрей. «Идеалисты» и «Новый путы // Весы. 1904. Кн. 11. С. 66—67.

Белый Андрей. Каменная исповедь: По поводу статьи Н. А. Бердяева «К психологии русской революции» // Образование. 1908. Кн. 8. С. 28—38.

Берлин П. Русские мыслители и евреи // Новый журнал. Нью-Йорк, 1962. Кн. 70. С. 235—246.

Берсенев Ф. Нечто о «критерии истины»: Письмо в редакцию // Рус. мысль. 1901. № 7. С. 123-143.

Билимович А. Д. Неискреннее христианство // Россия и славянство. 1929. 2 февр. № 3.

Бицилли Б. Рец. на кн.: *Бердяев Н. А.* Христианство и классовая борьба; его же. Русская религиозная психология и коммунистический атеизм. Париж, 1931 // Новый град. Париж, 1932. № 3. С. 87—89.

Богданов А. К вопросу о новейших философских течениях. Ответ г. Бердяеву // Вопросы философии и психологии. 1902. Кн. 5 (65). С. 1049—1059.

Богданов А. Новое средневековье. О «Проблемах идеализма» // Образование. 1903. Кн. 3. С. 1—28.

Богданов А. А. О пользе знания // Правда. 1904. Кн. 1. С. 112—117. (О статье: Бердяев Н. А. Критика исторического материализма // Мир Божий. 1903. № 10).

Больто А. Бердяев и Россия // Грани. 1968. Кн. 68. С. 203—206. Рец. на кн.: Полторацкий Н. П. Бердяев и Россия. Нью-Йорк, 1967.

Валентинов Н. Опасность мессианизма // Новый журнал. Нью-Йорк, 1975. Кн. 119. С. 254—260.

Васильев А. Рец. на кн.: *Бердяев Н.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии: Критический этюд о Н. К. Михайловском. С предисловием П. Струве. СПб., 1901 // Жизнь. 1900. Кн. 12. С. 386—388.

Вейдле В. Рец. на ряд книг французских авторов и в том числе на кн.: *Berdiaev N.* Les sources et le sens du kommunisme russe. Paris, 1938 // Соврем. записки. Париж, 1939. Кн. 69. С. 394—396.

Вейдле В. В. Рец. на кн.: *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. Париж, 1939 // Соврем. записки. Париж, 1940. Кн. 70. С. 291—292.

Веселитский М. Нотабены. Сколько было Бердяевых? // Возрождение. Париж, 1949. Март. Тетр. 2. С. 209—212.

Вишняк М. Две свободы // Соврем. записки. Париж, 1925. Кн. 24. С. 321—334.

Водовозов В. Открытое письмо Н. А. Бердяеву // Дни. Берлин, 1923. 29 марта. № 126.

Волжский. Полемика. Pro domo sua. О Шестове в ответ на статью о нем Бердяева // Вопр. жизни. 1905. Кн. 7. С. 324—350. Перед загл. псевд.; наст. имя Александр Сергеевич Глинка.

Геннадий, игумен. Смысл истории // Новый журнал. Нью-Йорк, 1970. Кн. 99. С. 211—233.

Геннадий, игумен. Рец. на кн.: *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. Париж // Грани. Франкфурт-на-Майне, 1973. Кн. 87—88. С. 387.

Гессен С. Рец. на кн.: *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. Париж, 1928. Ч. 1—2 // Соврем. записки. 1929. Кн. 39. С. 547—554.

Гессен С. Рец. на кн.: *Berdiajew N.* Wahrheit und Luge des Kommunismus. Luzern, 1934 // Соврем. записки. 1935. Кн. 59. С. 479—481.

Гиппиус З. Из дневника журналиста. I. Декаденты и сознание // Рус. мысль. 1908. № 2. С. 155—160.

Гиппиус З. Все против всех // Антон Крайний (З. Гиппиус). Литературный дневник. 1899-1904. СПб., 1908. С. 309—325.

Гиппиус З. Оправдание свободы // Соврем. записки. Париж, 1924. Кн. 22. С. 298—316.

Гурвич Г. Д. Рец. на кн.: *Бердяев Н. А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж: Изд-во «Соврем. записки», 1931 // Соврем, записки. Париж, 1931. Кн. 47. С. 512-616.

Дживелегов А. Рец. на кн.: *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной психологии. Критический этюд о Н. К. Михайловском с предисловием П. Струве. СПб. 1901 // Вопр. философии и психологии. 1902. Кн. 1(61). С. 606—612.

Жаба С. П. Рец. на кн.: *Бердяев Н. А.* Смысл истории. Париж, 1969 // Вестн. Рус. Христиан, движения. Париж, 1969. Кн. 94. С. 170—172.

Закржевский А. Религия. Психологические параллели: Достоевский. Гиппиус. Мережковский. Минский. Булгаков. Бердяев. Розанов. А. Белый. Вяч. Иванов. Блок. А. Добролюбов. Киев, 1913. С. 204-232.

Закутит *Л.* Бердяев как экзистенциалист // Новый журнал. Нью-Йорк, 1965. Кн. 80. С. 248—257.

Зандер Л. Съезд в Аржеронне // Путь. Париж, 1926. № 2. С. 84—89.

Засулич В. И. Элементы идеализма в социализме // Засулич В. И. Сборник статей. СПб. Б. г. Т. 2. С. 818—871. (О первой книге Н. А. Бердяева).

Зеньковский В. В. Проблема творчества: По поводу книги Н. А. Бердяева «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» // Христиан. мысль. Киев, 1916. Кн. 9. С. 124—148.

Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа, Критика европейской культуры у русских мыслителен. 2-е изд. Париж, 1955. Гл. 8: В. В. Розанов, Вл. Соловьев, Н. А. Бердяев. С. 226—272.

Зеньковский В. В. История русской философии. 2-е изд. Париж, 1989. Ч. IV, гл. 2, § 3—8.

Иванов Вяч. Живое предание. Ответ Н. А. Бердяеву // Биржевые ведомости. 1915. 18 марта. № 14784.

Иванов Вяч. Старая или новая вера? // Биржевые ведомости. 1917. 6 янв. № 16022.

Иванов П. К. О Н. А. Бердяеве и В. А. Тернавцеве. Два сна Н. А. Бердяева // Новый журнал. Нью-Йорк, I960. Кн. 60. С. 285.

Иванов-Разумник. История русской общественной мысли. 4-е изд. СПб., 1914. Т. 2, гл. 8: Идеалистический индивидуализм.

Игнатов И. Литературные отголоски. Н. Бердяев. Духовный кризис интеллигенции // Рус. ведомости. 1910. 25 февр. № 45.

Ильин В. Н. Достоевский и Бердяев // Новый журнал. Нью-Йорк, 1971. Кн. 105. С. 260—273.

Ильин И. А. Кошмар Н. А. Бердяева. Необходимая оборона // Возрождение. Париж, 1926. 29 окт. № 25.

Ильин И. А. О сопротивлении злу: Открытое письмо В. Х. Даватцу // Новое время. Белград, 1926. 12 нояб. № 1663; 14 нояб. № 1665.

Иоанн (Шаховской), иером. О назначении человека и о путях философа (Н. А. Бердяев. «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики») // Путь. Париж, 1931. № 31. С. 53—69.

Иорданский Н. Философия тюремной решетки // Соврем. мир. 1909. Кн. 2. С. 141—151.

Каллаш М. Рыцарь-христианин: Памяти Н. А. Бердяева // Рус. новости. Париж, 1948.7 мая. № 153.

Карпов А. О монархии // Путь. Париж, 1927. № 6. С. 83—86.

Карпович М. Рец. на кн.: *Бердяев Н. А.* Русская идея: Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. Париж, 1946 // Новый журнал. Нью-Йорк, 1947. Кн. 17. С. 340—343.

Карсавин Л. П. Рец. на кн.: *Бердяев Н. А.* Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Берлин, 1923; Конец Ренессанса: К современному кризису культуры («София». Берлин, 1923. 1) // Соврем. записки. Париж, 1923. Кн. 15. С. 406—409.

Карсавин Л. П. Ответ на статью Н. А. Бердяева о евразийцах // Путь. Париж, 1926. № 2. С. 124—127.

Карсавин Л. П. Русская философия истории // Ступени. 1992. № 3 (6). С. 37—51. (Пер. с нем. яз. статьи, опубл. в 1925 г.).

Кванин С. Новая книга Н. Бердяева // Одесский листок. 1910. 27 февр. № 47. (О книге Н. А. Бердяева «Духовный кризис интеллигенции»).

Кизеветтер А. Post scriptum к статье г. Бердяева // Рус. мысль. 1908. № 7. С. 139—144.

Киэеветтер А. О «русской душе» // Руль. Берлин, 1923. 24 окт. (11 нояб.). № 883.

Киприан, епископ. Верующий вольнодумец // Новый журнал. Нью-Йорк, 1950. Кн. 23. С. 287—291.

Клепинина Т. Ф. Николай Александрович Бердяев // Вестн. Рус. Христиан, движения. 1958. № 48. С. 35—37.

Колесов К. Неюбилейные размышления: К 100-летию со дня рождения Н. А. Бердяева // Вестн. Рус. Христиан. движения. Париж, 1947. № 112—113 (II—III). С. 122—141.

Константин, иеромонах. Два исповедания веры // Православный путь. 1950. С. 136—150.

Кончина Н. А. Бердяева // Рус. новости. Париж, 1948. 26 марта. № 147. (Редакционная статья).

Кузнецов П. Рец. на кн.: *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. М, 1989 // Рус. мысль. Париж, 1990. 6 апр. № 3822. Лит. приложение № 9.

Кузнецов П. В. Бердяев о России // Рус. мысль. Париж, 1991. 25 янв. № 3863.

Ладыженский М. М. Журнал «Путь», орган русской религиозной мысли // Перезвоны. 1926. № 22. С. 708.

Лазарев А. Рец. на кн.: *Бердяев Н. А.* Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907 // Вопр. философии и психологии. 1908. Кн. 4(94). С. 544—548.

Левицкий С. Бердяев — философ трагичесой свободы // Мосты. Мюнхен, 1958. Кн. 1. С. 287—304.

Левицкий С. Книга о жизненном пути Бердяева // Грани. Франкфурт-на-Майне, 1959. Кн. 44. С. 231. Рец. на кн.: *Lowrie D.* Rebellions prophet. A life of Nicolai Berdyaev. New York, 1960.

Левицкий С. Экзистенциальный диалог. Н. Бердяев и Л. Шестов // Новый журнал. Нью-Йорк, 1964. Кн. 75. С. 218—227.

Левицкий С. Очерки по истории русской философской и общественной мысли. Франкфурт-на-Майне, 1968. Т. 2. Двадцатый век. Очерк 6.

Левицкий С. Бердяев — пророк или еретик? // Новый журнал. Нью-Йорк, 1975. Кн. 119. С. 230—253.

Лозинский Е. Неокантианское движение в марксизме: К истории современных исканий // Жизнь. 1900. Кн. 12. С. 132—154. (О статье Н. А. Бердяева «Фридрих) Ланге и критическая философия», с. 153—154).

[Лосский В. Н.] Письмо В. Лосского Н. А. Бердяеву // Путь. Париж, 1936. № 50. С. 27—32.

Лосский Н. О. Рец. на кн.: *Бердяев Н. А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж, 1931 // Новый град. Париж, 1931. № 1. С. 39—40.

Лосский Н. О. Русская философия в XX веке // Зап. Рус. науч. ин-та в Белграде. 1931. Вып. 3. (О Н. А. Бердяеве — с. 96—98, 109—111).

Лосский Н. Мысли Н. А. Бердяева о назначении человека // Новый журнал. Нью-Йорк, 1956. Кн. 44. С. 208—218.

Лосский Н. О. Бердяев // Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. Гл. XVI.

Луначарский А. В. Трагизм жизни и белая магия // Образование. 1902. Кн. 9. С. 109—128.

Луначарский А. В. «Проблемы идеализма» с точки зрения критического реализма // Образование. 1903. Кн. 2. С. 113—150.

Луначарский А. В. Дальше идти некуда // Луначарский А. В. Против идеализма: Этюды полемические. М., 1924. С. 157—163. (О сб. «София» и участии в нем Н. А. Бердяева).

Лундберг Е. Заметки читателя: О Николае Бердяеве // Речь. 1911. 1(14) дек. № 330.

Лундберг Е. Творчество как спасение. По поводу книги Н. А. Бердяева «Смысл творчества» // Мысль и слово: Философский ежегодник. М., 1917. С. 277—298.

Лурье С. Рец. на кн.: Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907 // Критическое обозрение. 1908. Вып. 1(4). С. 36—38.

Лурье С. Религиозная мистика и философия (Н. Бердяев. Новое религиозное сознание и общественность) // Рус. мысль. 1908. № 4. С. 41—56.

Мейер А. Новое религиозное сознание // Биржевые ведомости. 1916. 28 окт. (10 нояб.). № 15689.

Мейер А. Творческий сдвиг // Биржевые ведомости. 1916. 18 нояб. (1 дек.). № 15931.

Мережковский Д. О новом религиозном действии: Открытое письмо Н. А. Бердяеву // Вопр. жизни. 1905. Кн. 10—11. С. 358—376.

Милюков П. Н. Традиционная религия и свободная мысль // Соврем. записки. Париж, 1928. Кн. 37. С. 375—408.

Михайловский Н. К. Литература и жизнь: О книге г. Бердяева с предисловием г. Струве и о самом себе // Рус. богатство. 1901. Кн. 2. С. 77—97.

Михайловский Н. К. Литература и жизнь: Продолжение о книге г. Бердяева с предисловием г. Струве и о себе самом // Рус. богатство. 1901. Кн. 2. С. 102—122.

Мокиевский П. К характеристике современных течений (Н. Бердяев. Новое религиозное сознание и общественность) // Рус. богатство. 1908. Кн. 2. С. 59—73.

Молоствов Н. Г. Волынский и новейшие идеалисты. СПб., 1905. 55 с.

Нежданов П. Что такое диалектический материализм?: По поводу статьи Н. Берядева «Критика исторического материализма» // Образование. 1904. Кн. 2. С. 81—101; Кн. 3. С. 35—58.

Нивич Я. Гражданин по Бердяеву // Колокол. 1916. 14 дек. № 3166.

Никольский А. Поворот от революции к идеализму в философии // Вера и разум. 1909. Кн. 11-12. Июнь. № 1—2. С. 754—774.

Пантелеев М. Письмо о последнем Бердяеве // Новый журнал. Нью-Йорк, 1949. Кн. 22. С. 149—156.

Перцов П. Тень славянофильства // Новое время. 1916. 2(15) июня. № 13010. Ил. приложение.

Перцов П. Николай Бердяев // Новое время. 1916. 15 окт. № 14588.

Петров А. Письмо монархиста в редакцию журнала «Путь» // Путь. Париж, 1926. № 3. С. 103—107.

Пильский П. «Дух и реальность»: Новая книга Н. А. Бердяева // Сегодня. Рига, 1937. 31 июля. № 207.

Плеханов Г. В. Рец. на кн.: Русские мыслители: А. С. Хомяков, Н. А. Бердяев. М., 1912 // Соврем, мир. 1912. Кн. 7. С. 331—334.

Подарский В. Г. Наша текущая жизнь: Новая философия гг. Струве и Бердяева, или метафизика против эволюционного позитивизма // Рус. богатство. 1901. Кн. 7. С. 68—76.

Полторацкий Н. П. Философия эсхатологического анархизма // Возрождение. Париж, 1950. Тетр. 9. С. 194—196.

Полторацкий Н. П. Пленный пророк // Возрождение. 1953. Тетр. 25. С. 173—178.

Полторацкий Н. П. Русская идея Н. А. Бердяева // Мосты. Мюнхен, 1961. Кн. 7. С. 234—246.

Полторацкий Н. П. Бердяев и Россия: Философия истории России у Н. А. Бердяева. Нью-Йорк: О-во друзей рус. культуры, 1967. 258 с.

Полторацкий Н. П. Бердяев и Достоевский // Зап. Рус. Акад. группы США. 1971. Т. 5. С. 103—108.

Полторацкий Я. Я. Н. А. Бердяев // Русская религиозно-философская мысль XX века / Под ред. Н. П. Полторацкого. Питтсбург, 1975. С. 190—204.

Померанцев К. Бердяев и современный мир // Мосты. Мюнхен, 1961. Кн. 7. С. 212—233.

Редлих Р. [Сост.]. Философия духа Н. Бердяева. Франкфурт-на-Майне, 1972. 69 с.

Розанов В. В. О русских богоискателях // Живая жизнь. 1908. № 1. С. 5—8.

Розанов В. В. На чтении гг. Бердяева и Тернавцева // Новое время. 1909. 12 (25) марта. № 11853.

Розанов В. В. Литературные беседы: Николай Бердяев. «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» // Колокол. 1916.1 мая. № 2989. (Подпись: В. Ветлугин).

Розанов В. В. «Святость» и «гений» в историческом творчестве // Колокол. 1916. 6 мая. № 2991.

Розанов В. В. Новая религиозно-философская концепция: Николай Бердяев. «Смысл творчества. Опыт оправдания человека». М., 1916 // Моск. ведомости. 1916. 27 мая. N 121. (Подпись: Петроградский старожил).

Розанов В. В. Идея мессианизма: По поводу книги Н. А. Бердяева «Смысл творчества» // Новое время. 1916. 10 (23) июня. № 14461.

Розанов В. В. Из философии народной души. На возражения Н. А. Бердяева о «русском мессианизме» // Новое время. 1916. 30 июля 12 авг.). № 14511.

Розанов В. В. Около трудных религиозных тем // Новое время. 1916. 12 (25) авг. № 14524.

Розанов В. В. Бердяев о молодом московском славянофильстве // Моск. ведомости. 1916. 17 авг. № 189 (Подпись: Петроградский старожил).

Розанов В. В. Литературные беседы: О типах религиозной мысли в России // Колокол. 1916. 19 авг. № 3074.

Розанов В. В. Молодые московские славянофилы перед судом Н. А. Бердяева // Колокол. 1916. 26 авг. № 2080.

Розанов В. В. О С. Н. Булгакове // Колокол. 1916. 2 сент. № 3085.

Розанов В. В. Религия и национализм // Колокол. 1916. 25 сент. № 3103.

Розанов В. В. Литературные беседы: Н. А. Бердяев о религиозных исканиях Д. С. Мережковского // Колокол. 1916. 30 сент. № 3107.

Розанов В. В. Бердяев о Д. С. Мережковском // Колокол. 1916. 7 окт. № 3112.

Розанов В. В. О «новом религиозном сознании»: Мережковский и Бердяев. М., 1908. 35 с.

Рубинштейн М. М. О смысле жизни. Ч. I: Историко-критический очерк. М.: Изд. автора, 1927. (о Н. А. Бердяеве на с. 148—151).

Руднев Д. Рец. на кн.: Бердяев Н. А. Смысл истории: Опыт философии человеческой судьбы. Париж, 1969 // Грани. Франкфурт-на-Майне. 1975. Кн. 95. С. 171.

С. З. Записки о философских прениях (между Н. А. Бердяевым и М. Б. Ратнером) // Новый путь. 1904. Март. С. 212—242.

С. Я. Демократия и социализм как проблемы духа // Дни. Берлин, 1923. 14 февр. N89. (Обсуждение доклада Н. А. Бердяева, состоявшегося в Берлине 11 февраля 1923 г.).

Свенцицкий В. Ответ Н. А. Бердяеву // Век. 1907. 1 июля. № 25. С. 392—395.

Сериков Г. Памяти Николая Александровича Бердяева: К 20-летию со дня его смерти // Вестн. Рус. Христиан. движения. 1968. Кн. 87—88. С. 17—27.

Сорокин П. Николай Бердяев // Кентавр. 1992. Июль-авг. С. 147—152.

Степун Ф. А. Рец. на кн.: Бердяев Н. Философия свободы. М.: Книгоизд-во «Путь» // Логос. 1911. Кн. 1. С. 231—232.

Степун Ф. А. Рец. на кн.: *Бердяев Н. А.* А. С. Хомяков. М.: Книгоизд-во «Путь», 1912 // Логос. 1911—1912. Кн. 2—3. С. 282—284.

Степун Ф. А. По поводу письма Н. А. Бердяева // Соврем. записки. Париж, 1925. Кн. 24. С. 304—320.

Степун Ф. А. Об общественно-политических путях «Пути» // Соврем. записки. 1926. Кн. 29. С. 442—448.

Степун Ф. А. Памяти Н. А. Бердяева // Вестник: Орган Рус. студ. христиан, движения в Германии. 1949. № 3. С. 14—19.

Струве П. Б. Предисловие // Бердяев Н. А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии: Критический этюд о Н. К. Михайловском. СПб., 1901.

Струве П. Б. Несколько слов в ответ Н. А. Бердяеву // Слово. 1908. 11 (24) июля. № 506. (По поводу статьи Н. А. Бердяева «Россия и Запад» в том же номере газеты).

Струве П. Б. О гордыне, велемудрии и пустоте // Россия и славянство. Прага, 1929. 16 февр. № 512.

Струмилин С. Г. Аристократия духа и профаны. Два идеала. СПб., 1910. 207 с.

Суворов С. Рец. на кн.: *Бердяев Н. А.* Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907 // Образование. 1908. Кн. 2. С. 130—132.

Тареев М. М. Религия и общественность // Богословский вестник. 1909. Т. 2 Июнь. С. 229—259; Т. 2. Июль-авг. С. 424—460. (Подпись: ***).

Татищев Н. О современной французской мысли: М. Пруст. Дж. Джойс. А. Жид. Л. Ловель. Г. Марсель. Н. Бердяев // Грани. Франкфурт-на-Майне, 1954. Кн. 23. С. 136.

Тиняков А. О русской душе. Николай Бердяев. Душа России // Речь. 1915. 29 июня. № 176.

Трубецкой Г. Спор о монархии // Путь. Париж, 1926. № 4. С. 134-135.

Трубецкой Е. Я. К вопросу о свободе совести: По поводу статьи Н. А. Бердяева // Моск. еженедельник. 1910. 19 июня. N24. С. 26—30. (О статье Н. А. Бердяева «О христианской свободе», опубликованной здесь же).

Трубецкой Е. Я. Старый и новый национальный мессианизм // Рус. мысль. 1912. № 3. С. 82—102.

Трубецкой Е. Н. Государственная мистика и соблазн грядущего рабства: По поводу статей П. Струве и Н. А. Бердяева // Рус. мысль. 1917. № 1. С. 74—98. (В частности, о ст.: Бердяев Н. А. Идеи и жизнь: Об отношении русских к идеям // Рус. мысль. 1917. № 1. С. 66—73).

Тургенева Я. Ответ Н. А. Бердяеву по поводу антропософии // Путь. Париж, 1930. № 25. С. 93—104.

Федотов Г. П. Рец. на журнал «Путь». 1931. № 28—29 // Новый град. Париж, 1931. № 1. С. 96—97.

Федотов Г. П. Ответ НА. Бердяеву // Новый град. Париж, 1933. № 7. С. 81—88. (О статье Н. А. Бердяева «О социальном персонализме. К критике “Нового града”», помещенной там же).

Федотов Г. П. Рец. на кн.: *Бердяев Н. А.* Дух и реальность: Основы Богочеловеческой духовности. Париж, 1937 // Соврем, записки. Париж, 1937. Кн. 65. С. 444—446.

Федотов Г. П. Рец. на журнал «Путь», орган русской религиозной мысли. Изд. Религиозно-философской академии в Париже // Соврем, записки. Париж, 1937. Кн. 66. С. 446—448.

Федотов Г. П. Ответ Бердяеву //За свободу. Нью-Йорк, 1946. № 17. С. 69—69.

Федотов Г. П. Бердяев-мыслитель // Новый журнал. Нью-Йорк, 1948. Кн. 19. С. 266—278.

Философов Д. В. На распутьи // Философов Д В. Слова и жизнь. Литературные споры новейшего времени (1901-1908). СПб., 1909. С. 199—206.

Философов Д. В. Правда Владимира Соловьева // Философов Д. В. Неугасимая лампада: Статьи по религиозным и церковным вопросам. М., 1912. С. 36—49. (О ст. Н. А. Бердяева «Проблема Востока и Запада *в* религиозном сознании Вл. Соловьева» в «Сборнике первом. О Владимире Соловьеве». М., 1911.).

Фотиев К., свящ. Посмертная книга Н. А. Бердяева // Грани. Франкфурт-на-Майне, 1960. Кн. 48. С. 237-238. (О книге Н. А. Бердяева «Экзистенциальная диалектика Божественного и человеческого»).

Франк С. Л. Знание и вера // Слово. 1908. 4 (17) окт. № 579.

Франк С. Л. Философские отклики: Новая книга Бердяева // Рус. мысль. 1910. № 4. С. 136—141. (О кн. «Духовный кризис интеллигенции». СПб., 1910).

Франк С. Л. Николай Бердяев // Франк С. Л. Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века: Антология. Вашингтон; Нью-Йорк, 1965. С. 241—242.

Чернов В. М. От марксизма к пантеизму // Чернов В. М. Философские и социологические этюды. М., 1907. С. 102—151.

Чернов В. М. Субъективный метод в социологии и его философские предпосылки // Рус. богатство. 1901. Кн. 7. С. 231—256; Кн. 8. С. 219—262; Кн. 10. С. 107—156; Кн. 11 С. 115—162; Кн. 12. С. 123—175.

Четвериков С, прот. Открытое письмо Н. А. Бердяеву по поводу его книги «Судьба человека в современном мире» // Путь. Париж, 1935. № 46. С. 28—30.

Четвериков С., прот. О мировом зле и спасающей церкви: (По поводу статьи Н. А. Бердяева «О христианском оптимизме и пессимизме») // Путь. Париж, 1935. № 48. С. 60-68.

Четвериков С., прот. Открытое письмо Н. А. Бердяеву // Путь. Париж, 1936. № 50. С. 32—36.

Шестов Лев. Похвала глупости: По поводу книги Николая Бердяева «Sub specie aeternitatis» // Факелы. СПб., 1907. Кн. 2. С. 139—161.

Шестов Лев. Николай Бердяев: Гнозис и экзистенциальная философия // Соврем. записки. Париж, 1938. Кн. 67. С. 196—229.

Эллис. В защиту декадентства. По поводу статьи Н. А. Бердяева «Декадентство и общественность» // Весы. 1907. № 8. С. 69—71.

Эрн В. Рец. на кн.: Бердяев Н. А. Sub specie aetemitatis: Опыты философские, социальные и литературные. СПб., 1907 // Век. 1907. 1 апр. № 13. С. 167—168.

Эрн В. Ф. Налет валькирий. Ответ Н. А. Бердяеву // Биржевые ведомости. 1915. 30 янв. № 14642.

Юрьев Ст. Бердяев и русская идея // Рус. мысль. Париж, 1990. 30 марта. N 3821; 6 апр. № 3822.

Яковенко Б. В. Философское донкихотство // Сев. записки. 1913. Кн. 10. С. 169—181.