римо-индивидуального, личного общим, безлично-универсальным; 3) господство необходимости, детерминации извне, подавление свободы; 4) приспособление к массивности мира и истории, к среднему человеку, социализация человека и его мнений.

Этому в концепции философа противополагается общение в симпатии и любви, преодоление отчужденности; персонализм, выражение лично-индивидуального характера всякого существования; переход в царство свободы, определяемости изнутри, победа над рабством необходимости; преобладании качества над количеством, творчества над приспособлением. Это есть вместе с тем определение различия между феноменальным и нуменальным. "Феномен и нумен определяются процессом объективации. Борьба против объективации есть духовное восстание нуменов против феноменов, духовная революция"[32].

По мнению философа, объективация может быть не реализацией человеческого творчества, а символизацией, дает лишь знаки, а не реальности. И эта подмена реализации символизацией отрицательно сказывается на творчестве человека. "Мир нуменов, который есть мир творческих существ, а не мир идей, может выразить себя в ином мире, чем мир феноменов, но ошибочно представлять себе мир нуменальный и мир феноменальный совершенно изолированными и оторванными друг от друга... Новое понимание отношений между нуменом и феноменом есть понимание эсхатологическое"[33].

В наше время можно считать пророческими слова Бердяева о необходимости коренным образом изменить отношение человека к объективированному миру. "Объективная целесообразность раздавливает человека, и ей человек принужден противопоставить свою свободу. Объективная целесообразность есть рабство человека. Выход к свободе есть разрыв с объективной целесообразностью"[34].

ПРОБЛЕМА СМЫСЛА ЖИЗНИ И ПРОГРЕССА В РАННИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ Н.А. БЕРДЯЕВА

О.Б. Леонтьева

Есть имена, которым суждено стать символами эпохи. Философское наследие "верующего вольнодумца" Николая Александровича Бердяева вот уже почти столетие привлекает внимание исследователей:

---

[32] *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация. Paris: YMCA-press, 1947. С. 64.

[33] Там же. С. 67.

[34] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 116.

его необыкновенно насыщенная творческая биография как будто сконцентрировала в себе историю духовных исканий российской интеллигенции XIX – начала XX в., а предложенная Бердяевым философия истории оказалась актуальной в условиях современного мировоззренческого кризиса, вызванного отказом от общеобязательной коммунистической идеологии. Некоторые идеи Бердяева, связанные с характеристикой "русской души" или с характеристикой кризиса европейской гуманистической культуры, используются в качестве методологической основы в современных трудах по гуманитарным наукам[1]. Но оборотной стороной столь широкой известности стало обилие шаблонов и стереотипов в трактовке творчества Бердяева; Бердяев воспринимается обычно как автор уже сложившейся экзистенциальной философии, в центре внимания исследователей оказывается лишь зенит его творческого пути – от "Смысла истории" и "Нового Средневековья" до "Истоков и смысла русского коммунизма", а ранний период творчества мыслителя остается малоизученным[2]. Между тем период поиска своего пути в философии для Бердяева был долгим; он неоднократно менял свои теоретические установки, испытал множество влияний – марксизм, неокантианство, ницшеанство, философия Богочеловечества Вл. Соловьева, мистика Я. Бёме, цивилизационная концепция О. Шпенглера и т.д. Каждая теория, так или иначе повлиявшая на становление Бердяева как философа, оставляла в его концепции свой "геологический пласт" – проблематику, терминологию, ценности и идеалы. Поэтому современники и исследователи творчества Бердяева часто упрекали его в эклектизме[3]. Он сам опроверг подобные обвинения в своем "Опыте философской автобиографии": внешние влияния лишь помогали Бердяеву отчетливее расслышать свой собственный внутренний голос; "пробуя на вкус" и отвергая самые разнообразные философские традиции, он в действительности подбирал средства для наиболее адекватного выражения своей изначальной

---

[1] *Ахиезер А.С.* Россия: Критика исторического опыта: В 3 т. М., 1991. Т. 1. С. 8–12; *Бушуев С.В.* История государства Российского: Историко-библиогр. очерки. М., 1994. Кн. 2: XVII–XVIII вв. С. 24–25.

[2] Это относится как к отечественным, так и зарубежным трудам по философии Бердяева. См.: *Гальцева Р.А.* Очерки русской утопической мысли XX века. М., 1991; *Ермичев А.А.* Три свободы Николая Бердяева. М., 1990; *Кувакин В.А.* Критика экзистенциализма Бердяева. М., 1976; *Неретина С.С.* Бердяев и Флоренский: О смысле исторического // Вопр. философии. 1991. № 3; *Поляков Л.В.* Мессия XX века: Судьбы России sub specie Николая Бердяева // Параллели (Россия – Восток – Запад): Альманах философской компаративистики. М., 1991. Вып. 1; *Spinka M.* Nicolas Berdiaev: Captive of freedom. Philadelphia, 1970; *Richardson D.* Berdiaev's philosophy of history: An existentialist theory of social creativity and eschatology. The Hague, 1968; *Wernham J.* Two Russian thinkers: and essay in Berdyaev and Shestov. Toronto, 1968.

[3] См.: *Белый А.* Центральная станция // Н.А. Бердяев: pro et contra: Антология. СПб., 1994. Кн. 1. С. 53–55; *Федотов Г.П.* Бердяев-мыслитель // Там же. С. 437.

мировоззренческой интуиции – концепции творческого призвания человека.

Но не логично ли предположить, что и "внутренний голос" Бердяева мог противоречить самому себе, что философу приходилось не только освобождаться от внешних влияний, но и делать выбор между своими собственными ценностями, равнозначимыми для него? Если так, то анализ внутренних противоречий его творчества поможет лучше понять русский духовный Ренессанс начала XX в., который был эпохой сходных "поисков себя" для всей русской культуры, временем противоборства самых разных систем ценностей в сознании русской интеллигенции. Итак, обратимся к переломному моменту творческой эволюции Бердяева – к его, ставшему хрестоматийным, переходу "от марксизма к идеализму"

При изучении философской концепции, возможно, немаловажно определить мотивы, подвигшие мыслителя на ее создание, выяснить, какие интеллектуальные ожидания влекли его в сферу теоретической мысли. В "Самопознании" Н.А. Бердяев не описывает момента своего религиозного обращения, как этого можно было бы ожидать от христианского философа, бывшего некогда атеистом. Он даже отрицает возможность такого исповедального описания[4]. Взамен этого он рассказывает читателю историю своего поворота к философии, миг которого был зафиксирован в его памяти несравненно четче. "Однажды на пороге отрочества и юности я был потрясен мыслью: пусть я не знаю смысла жизни, но искание смысла уже дает смысл жизни, и я посвящу свою жизнь этому исканию смысла... Это и было мое настоящее обращение, самое сильное в моей жизни, обращение к исканию Истины, которое тем самым было верой в существование Истины"[5].

Первые самостоятельные философские поиски, как известно, привели Бердяева в ряды социал-демократического движения. "В марксизме меня более всего пленил историософический размах, широта мировых перспектив", – писал Бердяев[6]. Неожиданный ход мысли: с юношеской заостренностью ставится вопрос о смысле прежде всего своей жизни, а как желанный ответ воспринимается... философия всемирной истории. Что было тому причиной? Только ли радикальная настроенность и революционная экзальтированность российского студенчества? Попробуем найти объяснение, предположив, что в этом – ключ к пониманию проблематики историософии Бердяева.

XIX век был эпохой "веры в исторический разум" – в прогрессивную направленность истории, в возможность предвидеть будущее

---

[4] *Бердяев Н.А.* Самопознание: Опыт философской автобиографии. М., 1990. С. 54, 77, 162.

[5] Там же. С. 78.

[6] Там же. С. 100.

на основании научного или спекулятивного познания исторических законов; наконец, в то, что история предъявляет человеку-подвижнику некий вызов, жизненное задание – требование служить делу прогресса. Ценностные и теоретические установки "прогрессизма" утвердились в XIX в. не только в науке и философии, но и в политике, и в художественной культуре, и в обыденном сознании (и наоборот, разочарование в идее прогресса и гуманистичности истории стало характерным для XX в., "критика исторического разума" открыла эру постмодернизма[7]. Именно вера в прогресс служила краеугольным камнем миросозерцания русской интеллигенции, делала интеллигенцию не просто социальной группой, но этической общностью, "духовным орденом" со своим неписаным уставом, что неоднократно отмечали отечественные и зарубежные исследователи и публицисты. Отдельные русские мыслители XIX в., конечно, могли негативно оценивать социальный прогресс, считая, что он ведет к крушению традиционной патриархальной морали (Лев Толстой), к гибели красоты и торжеству безобразной посредственности (К. Леонтьев), к деградации человека, превратившегося в "палец от ноги" рационально организованного общества (Н.К. Михайловский). Но никто, кажется, не усомнился в том, что прогресс – объективная реальность.

Бердяев, принимая марксистскую версию теории прогресса, был сыном своей эпохи. Недаром в "Самопознании" он признается: "У меня была потребность осуществлять в жизни свои идеи, я не хотел оставаться отвлеченным мыслителем"[8]. Цель его философского дебюта "Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском" вполне вписывалась в прогрессистский контекст: доказать, что личные цели и ценности – смысл жизни – суть не дело индивидуального выбора, но объективное историческое задание. "Почему демократический идеал выше буржуазного, почему лучше, чтобы сердце приятно билось при словах – справедливость и благо народа, чем при словах – кнут и обуздание? Почему субъективная нравственность той общественной группы, которой мы сочувствуем, выше и человечнее нравственности других групп, которые теперь господствуют, но не возбуждают в нас особенного сочувствия?.. Нам могут сказать, что нельзя доказать этих преимуществ, что их надо почувствовать... Но неужели нет никакой объективной санкции?"[9]

В поисках объективной санкции нравственности Бердяев пошел тем же путем, на который несколькими годами ранее уже вступили "критические марксисты" П.Б. Струве и С.Н. Булгаков, пытавшиеся

---

[7] *Губман Б.Л.* Смысл истории: Очерки современных западных концепций. М., 1991. С. 10–14.

[8] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 108.

[9] *Бердяев Н.А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии: Критический этюд о Н.К. Михайловском. СПб., 1901. С. 67–69.

объединить марксизм и неокантианство. Эти два влиятельных философских течения на первый взгляд представляли собой "две вещи несовместные": ведущие неокантианцы, философы баденской школы В. Виндельбанд и Г. Риккерт отрицали существование исторических законов и предсказуемость будущего[10]. Но в философских исканиях Булгакова, Бердяева и Струве ценностные мотивы играли бóльшую роль, чем теоретические. В марксизме их привлекал исторический оптимизм, вера в то, что "общественный строй, который мы считаем своим идеалом, непременно наступит, он будет неизбежным результатом имманентной законосообразности исторического процесса"[11], а неокантианство помогало избежать релятивизма, при котором нормы познания и этические ценности рассматриваются как преходящий результат общественных отношений[12].

Центральный исторический конфликт, согласно концепции "Субъективизма и индивидуализма..." – это противоречие между реальным классовым сознанием, меняющимся в соответствии с историческими условиями, и абсолютными априорными нормативами истины, добра и красоты, хранителем которых выступает всеобщее "трансцендентальное логическое сознание". С каждым историческим витком, по Бердяеву, сознание человечества все более приближается к абсолютным этическим и гносеологическим нормам; истина, логически обязательная для всех, "исторически, как известная теория, принимает классовый характер и может сделаться как бы монополией какого-нибудь класса"[13]. "Теория прогресса, – уверенно заключает Бердяев, – есть мост, соединяющий воедино две половины правды, правду-истину и правду-справедливость"[14]. В концепции молодого философа не остается места лишь для человеческой индивидуальности: "Первостепенное социологическое значение имеет вопрос о роли средней, безличной личности"[15], а "оценивать весь великий мир со своей маленькой, субъективной, точки зрения, выработанной маленьким кусочком истории – это вульгарнейшее свойство, в этом есть что-то филистерское, какая-то неспособность подняться до всеобщего"[16].

---

[10] См.: *Виндельбанд В.* История и естествознание // Виндельбанд В. Прелюдии: Философские статьи и речи. СПб., 1904. С. 313–333; *Риккерт Г.* Философия истории. СПб., 1908.

[11] *Бердяев Н.А.* Субъективизм и индивидуализм... С. 63.

[12] См.: *Булгаков С.Н.* О закономерности социальных явлений // Вопр. философии и психологии. 1896. № 5 (35). С. 608–611; *Он же.* От марксизма к идеализму: Сб. ст. (1896–1903). СПб., 1903. С. VI; *Струве П.Б.* Предисловие // Бердяев Н.А. Субъективизми и индивидуализм... С. XV, XXIII–XXIV, XL–XLVIII; *Он же.* Свобода и историческая необходимость // Струве П.Б. На разные темы (1893–1901 гг.): Сб. ст. СПб., 1902. С. 489, 491–492, 504.

[13] *Бердяев Н.А.* Субъективизм и индивидуализм... С. 48, 53, 55.

[14] Там же. С. 80.

[15] Там же. С. 117, 138, 147, 175, 181, 208, 210.

[16] Там же. С. 210.

Именно неразрешенность вопроса о смысле жизни в "Субъективизме и индивидуализме..." и стала, как нам представляется, главным мотивом ухода Бердяева от марксизма: в его работах, написанных в первые годы XX в. и ознаменовавших разрыв вологодского ссыльного с социал-демократами, постоянно возникает тема смысла жизни и ее антипод – тема индивидуальной трагедии. Здесь мы обнаруживаем достаточно резкую и радикальную смену ценностей: еще недавно Бердяев утверждал, что социологию должна интересовать "большая дорога истории", а не "закоулки"[17]: теперь же он сам предлагает индивидуалистическую этику и осуждает современную ему культуру за то, что она, занимаясь проблемами "большой дороги истории", по которой человечество идет к грядущему счастью, "вогнала в подполье" проблему индивидуальности[18]. Наиболее этически оправданным мотивом исторического действия Бердяев называет стремление личности к саморазвитию и совершенству, потребность осуществить свою природу, реализовать свою энергию, воплотить в жизнь свои ценности. Не трудно выяснить, в чем видел смысл жизни и к чему стремился сам Бердяев. Ответ может содержаться в словах: "Мне часто думается, что все человеческое творчество, все усилия человеческие объясняются томлением по тому, чего нет. Нужно человеку один какой-то секрет знать и тогда будет у него все, будет он страшно богат и радостен, тогда прекратит все свои усилия, не нужно ему будет творить в философии, литературе, искусстве, политике суррогаты, заменяющие жизнь истинную. Зачем философия, любовь к мудрости, если есть сама мудрость, зачем музыка, поэзия, скульптура, когда само бытие – музыка, поэзия, скульптура? В писаниях своих я выражаю лишь свою тоску по истинном, полном, вечном, свободном и радостном бытии и безмерное желание узнать его секрет"[19]. Ради этого идеала Бердяев отверг традиционную этику революционной русской интеллигенции, нормы которой были сформулированы еще П.Л. Лавровым в его "Исторических письмах", – этику альтруистического служения общественному благу: "Если постыдно для человека посвятить жизнь собственному наибольшему удовольствию, то не менее постыдно обратить себя в орудие чужого наибольшего удовольствия"[20].

Этика индивидуалистической самореализации побудила Бердяева отойти от прежнего безоговорочного исторического оптимизма и предъявила ему проблему неуничтожимого трагизма человеческой жизни. Источник трагизма Бердяев видел в несоизмеримости надежд и чаяний человека с его ограниченными возможностями: стремясь к

---

[17] Там же. С. 181.

[18] См.: *Бердяев Н.А.* Трагедия и обыденность // Вопр. жизни. 1905. № 3. С. 257–259.

[19] *Бердяев Н.А.* О новом религиозном сознании // Там же. № 9. С. 187–188.

[20] *Бердяев Н.А.* Этическая проблема в свете философского идеализма // Проблемы идеализма: Сб. ст. М., 1902. С. 102.

беспредельной свободе и совершенству, человек встречает на этом пути неустранимые препятствия, главное из которых – смерть[21]. Теперь Бердяев характеризует различные позитивистические и социалистические учения как "ложную философию и ложную религию", поскольку они не знают иных ценностей кроме прогресса и сулят борющемуся и страдающему человечеству лишь одну награду – блаженство грядущих поколений на могилах пожертвовавших собой отцов[22]. В своих ранних статьях Бердяев многократно обыгрывал эту идею и наконец пришел к следующей декларации: "Если каждое индивидуальное человеческое существо не будет вечно жить, не будет уготовлена ему высочайшая радость, сила и совершенство, то да будет проклята грядущая радость, сила[23] и совершенство безличного мира, будущего человечества"[24]. Свое новое философское мировоззрение Бердяев обозначает как персонализм – концепцию, строящуюся на постулатах, утверждающих, что личность ("духовная монада") может существовать вне пределов времени и пространства, что мир состоит "только из комбинаций качественных монад", т.е. из личностей, и поэтому "только индивидуальное реально" Философская доктрина личного бессмертия вскоре привела Бердяева к религиозной вере в Воскресение, в победу Христа над смертью.

Разрыв с социал-демократической средой стал для Бердяева весьма значимым опытом. Размышляя о причинах того, почему его идеалистические искания были резко отрицательно восприняты и даже осмеяны соратниками по политической борьбе, философ раньше многих своих современников осознал так называемый парадокс свободы: то, что профессиональные революционеры, борцы за политическое и социальное освобождение, вовсе не рассматривают свободу как безусловную ценность и даже сами склонны превращаться в "маленьких великих инквизиторов", сурово контролирующих мысли и мнения своих соратников[25]. И напротив, среди людей консервативных и даже реакционных убеждений, как считал Бердяев, могут быть настоящие "культурные и религиозные революционеры", такие как Ницше или Достоевский[26]. Вначале этот парадокс вызывал у Бердяева мучительное недоумение, затем привел его к следующему выводу: для судеб российской общественности борьба с авторитарными наклонностями революционеров важна так же, как политическое противостояние сил реакции и сил свободы. Уже тогда

---

[21] См.: *Бердяев Н.А.* К философии трагедии: Морис Метерлинк // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994. Т. 2. С. 192.

[22] *Бердяев Н.А.* Философия свободы: Смысл творчества. М., 1989. С. 123–125.

[23] См.: *Бердяев Н.А.* Трагедия и обыденность. С. 268–269.

[24] *Бердяев Н.А.* Дневник публициста: Катехизис марксизма // Вопр. жизни. 1905. № 2. С. 372–375.

[25] См.: *Бердяев Н.А.* Sub specie aeternitatis: Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906 гг.). СПб., 1907. С. 216, 222.

[26] См.: *Бердяев Н.А.* Трагедия и обыденность. С. 257.

сложился тот принципиальный аргумент, который Бердяев будет использовать в полемике с социалистами вплоть до написания работы "Истоки и смысл русского коммунизма": социал-демократы не могут быть достойными противниками капитализма, поскольку сами заражены "духовной буржуазностью" – равнодушием к высшим культурным ценностям, исключительной заботой о перераспределении материальных благ, наконец, отношением к человеку как к средству, а не как к самоцели[27]. Их идеал – это счастье человеческого муравейника, купленное ценой отказа от истины и свободы, путь Великого Инквизитора. Что можно противопоставить ему? Только путь истины и свободы, поставленных выше благополучия и устроения жизни, путь Христа[28].

Насколько эта смена ценностей и общефилософской методологии отразилась на исторической концепции Бердяева? Как ни странно – весьма незначительно. Можно даже утверждать, что Бердяев предпринял пересмотр своих философских воззрений не для того, чтобы отказаться от теории исторического прогресса, а для того, чтобы реабилитировать ее. "Если идея прогресса может быть оправдана, – произносит Бердяев во время философских прений, – если ею может быть оправдано все страдание человечества, то только с точки зрения идеализма... Все то, что здесь следует друг за другом в хронологическом порядке, в нравственном миропорядке вытягивается в одну линию, и, таким образом, оказывается, что всякий, работавший для прогресса, работал для себя самого"[29]. Горизонталь исторического процесса дополняется вертикалью вечности, и вечность не перечеркивает земной прогресс, но наполняет его смыслом, поскольку ценности, реализуемые при этом, заданы свыше.

Известно, что Бердяев испытал в 1904–1907 гг. сильнейшее теоретическое влияние идей Зианиды Гиппиус и Дмитрия Мережковского. Но следует обратить внимание, что взял он у них не фундаментально важную для них антитезу "духа" и "плоти", "правды о небе" и "правды о земле", Христа и Антихриста, каждый из которых прав и свят по-своему. Бердяев берет у Гиппиус и Мережковского их ви́дение *истории* – идею Третьего Завета, Царства Духа Святого, которое явится в будущем на смену Ветхому Завету Бога-Отца и Новому Завету Бога-Сына. Царство Третьего Завета "разрешит все существующие неразрешимые антитезы – пол и аскетизм, индивидуальность и общественность, рабство и свобода, атеизм и религиозность, ненависть и любовь"[30]. В Царстве Духа Святого осуществится, таким образом, то "истинное, полное, вечное, свободное и радостное бытие", о котором мечтал Бердяев; но достижимо оно не в запре-

---

[27] См.: *Бердяев Н.А.* Sub specie aeternitatis. С. 9–13.
[28] Там же. С. 222.
[29] *С.З.* Записки о философских прениях... Б.м., Б.г. С. 223.
[30] *Богомолов Н.А.* Любовь – одна: О творчестве Зинаиды Гиппиус. С. 15.

дельном мире, а в историческом времени. История его осуществления, следовательно, может быть описана в рамках модели прогресса, а картина благословенного будущего приобретает вполне узнаваемые для российского интеллигента начала века черты: по мнению Бердяева, Царство Третьего Завета будет представлять собой "в политическом отношении – как бы анархизм, в экономическом – как бы социализм, в мистическом – самодержавие Единого Бога"[31].

Заметим также, что, пережив религиозное обращение и осознав себя продолжателем традиций "русского богоискательства", Бердяев изо всех течений русской религиозно-философской мысли выбрал восходящее к П.Я. Чаадаеву и Вл. Соловьеву: именно их памяти посвящена первая крупная историософическая работа Н.А. Бердяева, написанная им после пересмотра основ своей философии – "Происхождение зла и смысл истории" (впоследствии она вошла отдельной главой в книгу "Философия свободы"). Несмотря на присутствие в рядах отечественных религиозных мыслителей таких титанов, как консерваторы-славянофилы, "почвенник" Ф.М. Достоевский, "византиец"-реакционер К.Н. Леонтьев, проповедник патриархального "опрощения" Л.Н. Толстой, Бердяеву ближе утверждающие, что "в мире христианском все должно непременно способствовать установлению совершенного строя на земле, да и ведет к этому на самом деле"[32], что "истинное христианство не может быть только домашним, как и только храмовым, – оно должно быть *вселенским*, оно должно распространяться на все человечество и на все дела человеческие – на политику, науку, искусство, общественное хозяйство"[33]. Можно констатировать, что Бердяев негативно оценивал лишь теории прогресса, созданные с позиций атеизма (марксизм, позитивизм), но положительно воспринимал попытки оправдать общественный прогресс с религиозной точки зрения.

Однако приобщение Бердяева к традиции русской религиозной философии при сохранении прогрессистской системы ценностей, как и в случае марксизма и неокантианства, было чревато многими теоретическими трудностями. Недаром в "Происхождении зла" Бердяев то отождествляет "идею смысла истории" с "идеей прогресса", то противопоставляет их друг другу[34]. Если учесть, в каком контексте русские мыслители того времени употребляли само слово "смысл", причины этих трудностей становятся объяснимы.

Понятие смысла, едва появившись в таких характерных для отечественной "философской публицистики" заглавиях, как "Смысл любви", "Смысл жизни", "Смысл войны", "О смысле страдания" и т.п., уже неявно предполагало веру в существование некой разум-

---

[31] *Бердяев Н.А.* О новом религиозном сознании. С. 220.
[32] *Чаадаев П.Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма. М., 1991. Т. 1. С. 332, 336.
[33] *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. 2-е изд. М., 1988. Т. 2. С. 303, 340.
[34] *Бердяев Н.А.* Философия свободы. С. 153, 170.

ной, правящей миром субстанции, наделяющей все тайной целью. Вл. Соловьев и его последователи – Е.Н. Трубецкой, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, П.А. Флоренский – прямо отождествляли "смысл" и "Божий замысел", утверждая, что каждому земному явлению соответствует идеальный ("софийный") небесный прообраз. Идея единства мироздания ("все во всем", поскольку все имеет истоком своего бытия мысль Бога) и символическое восприятие реальности характерны для средневековой религиозной культуры; в творчестве философов рубежа XIX–XX вв. они появились, чтобы дать человеку в условиях социальных перемен гарантию духовной устойчивости, возможность соотнести смысл конкретного человеческого существования со смыслом мироздания и, наконец, возвести его к Единому Смыслу – Логосу, несущей конструкции всего творения.

Но каким образом перенести категорию изначального – а следовательно, неизменного Божьего замысла – в философию истории, для построения которой необходимы категории движения, становления, развития[35]. Концепция замыслов Бога более пригодна для описаний статических состояний бытия, нежели для оправдания исторических изменений, которые могут показаться грубым нарушением изначального замысла (например, С.Н. Булгаков считал, что христианству вообще присущ "методологический консерватизм")[36]. Как только в "Происхождении зла" Бердяев отождествил смысл истории с "провиденциальным планом творения"[37], он должен был объяснить, каким образом случилось так, что мир уклонился от вечного, совершенного и благого образца, что в мир пришли зло и смерть?

"Оправдать Бога в существовании того зла, с которого началась история", Бердяев смог, возложив ответственность за зло на свободную волю самих людей. Бог есть абсолютное, полное бытие, мир же сей – результат отпадения творения от Бога, искаженное, больное бытие, не пожелавшее осуществить совершенную идею Творца. "Смысл истории – в искуплении греха и возвращении творения к Творцу"[38]: завершив свой исторический путь, мир преобразится и станет таким, каким его задумал Творец. Что бы ни происходило, спасение человечества – и святых, и грешников – предопределено изначально. "Вне времени, в вечности, все моменты бытия – грехопадение, искупление и окончательное спасение – свершаются, нет там временной, хронологической последовательности, а есть лишь идеальное, вневременное свершение"[39]. Философу были необходимы, как и в период "критического марксизма", гарантии непремен-

---

[35] См.: *Лосев А.Ф.* Античная философия истории. М., 1977. С. 3–9.
[36] См.: *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний. М., 1992. С. 347–348.
[37] *Бердяев Н.А.* Философия свободы. С. 127.
[38] Там же. С. 139.
[39] Там же. С. 129–130.

ного осуществления его исторических надежд; только теперь он обосновывает их с помощью архаичных структур мышления, провиденциализма.

Сам путь человечества к концу истории Бердяев описывал в рамках категории прогресса. Правда, трактовал он прогресс достаточно нетрадиционно: как историческое развитие и добра, и зла, совершающееся по восходящей линии, вплоть до достижения добром и злом своих предельных форм: "самый страшный ужас ждет человечество впереди, самое страшное зло воплотится в будущем", но "для победы над грядущим злом растет сила царства Божьего, сила творческая; воплотится в будущем и высшее добро"[40]. В прогрессе, следовательно, в равной степени заинтересованы и Великий Инквизитор, и Христос: дабы человечество могло сознательно совершить последний, решающий выбор между добром и злом, который и положит конец земной истории, вначале необходим "исход из состояния первобытного зверства и рабства"[41]. Вслед за Чаадаевым и Вл. Соловьевым Бердяев приходит к почти протестантскому оправданию мирской активности: "Человек отвечает за свою жизнь перед Богом и должен развивать полученные свыше дары... Все технические, экономические, политические, медицинские и в лучшем, светлом смысле магические способы противодействия злым силам в свете религиозного сознания не отбрасываются, а лишь претворяются"[42]. Возрастает в ходе истории и нравственный опыт человечества в познании добра и зла, и историческая ответственность, ложащаяся на плечи каждого нового поколения. Бердяев не останавливается на этом; он возводит человеческую активность во все более и более высокую степень, требуя, чтобы даже всеобщее воскрешение, благодатное завершение всемирной истории, было подготовлено не только Богом, но и человеком. "Спастись – не значит умереть для этого мира и перейти в мир иной, спастись – значит так преобразить этот мир, чтоб над ним не властвовала смерть, чтоб все живое воскресло... Победа над смертью и мировое воскресение завоевывается лишь всемирной историей и явится лишь в ее конце"[43]. Люди, кото-

---

[40] Там же. С. 177.

[41] Там же. С. 175.

[42] Там же. С. 173–174.

[43] Там же. С. 173. Уже после завершения работы "Происхождение зла и смысл истории" Бердяев познакомился с трудами философа-самоучки Н. Федорова, где утверждалось, что научно-технический прогресс в будущем позволит человечеству воскресить всех умерших предков. Борис Пастернак впоследствии объединил идеи Федорова и Бердяева в концепции вымышленного философа Веденяпина, персонажа романа "Доктор Живаго": "А что такое история? Это установление вековых работ по последовательной разгадке смерти и ее будущему преодолению. Для этого открывают математическую бесконечность и электромагнитные волны, для этого пишут симфонии... Для этих открытий требуется духовное оборудование. Данные для него содержатся в Евангелии" (*Пастернак Б.Л.* Доктор Живаго: Роман // Собр. соч.: В 5 т. М., 1990. Т. 3. С. 14).

рым будет суждено жить в "последние времена", таким образом, более всех других ответственны за судьбу человечества в целом: возможно, к этому поколению Бердяев не без тщеславия причислял и своих современников.

Такая постановка вопроса представляется весьма и весьма сомнительной с точки зрения традиционного христианства: получается, что судьба конкретного человека, его воскрешение и бессмертие зависят не от него одного, его личной святости или греховности, а от своеобразной "круговой поруки" человечества в деле спасения. Фактически философ ушел от созданной им несколькими годами раньше этики индивидуалистической самореализации и вернулся к коллективистической системе ценностей (хотя теперь он употреблял не термин "коллективизм", а характерную для русской религиозной мысли категорию "соборность"). Итак – как бы парадоксально это ни звучало, – теоретические постулаты персонализма и верность догмам христианства оказываются для Бердяева менее важны, чем вера в прогресс и этика участия каждого человека в преемственной работе поколений над одной общей задачей.

Можно констатировать, что в ранний период творчества у Бердяева сложилось двойственное представление о смысле жизни: с одной стороны, смысл для него в достижении вечной жизни и полноты бытия, с другой – в работе для прогресса, для реализации имманентного исторического плана (смысла истории). И то и другое понимание смысла жизни были для философа не просто теоретическими построениями, но нормой внутренней жизни; поэтому он мог пересматривать эти идеи, но не мог отвергнуть ни одну из них. Теория прогресса, несмотря ни на что, оставалась в философской концепции Бердяева мостом, соединяющим правду-истину с верой в торжество правды-справедливости.

Реальные исторические события – первая мировая война, и в особенности революция 1917 г., – нанесли сокрушительный удар надеждам мыслителя. Горизонт обозримого будущего, который раньше столь много значил для Бердяева при постановке задач его творчества, оказался изменчивым и неопределенным. Символом исторических ожиданий стал уже не сияющий образ Царства Третьего Завета, а появившийся в работах Бердяева грозный образ "космических вихрей", темных иррациональных сил, вырвавшихся на свободу и разрывающих прекрасную "органическую плоть мира"[44]. Его труды конца 1910-х – начала 1920-х годов – это история мучительного поиска новой методологии, которая помогла бы объяснить произошедшее и задала бы мировоззренческие ориентиры для духовного выживания человека в эпоху исторических катастроф.

---

[44] *Бердяев Н.А.* Кризис искусства. М., 1990. С. 7–9, 18, 34.

В первые послереволюционные годы Бердяев сделал попытку окончательно разорвать с "устаревшей и вырождающейся", по его мнению, теорией прогресса[45]. Философ отказался от любых попыток отыскать "Царствие Божие" на земле, в пределах истории – "социальная мечтательность есть разврат", даже когда она окрашена религиозно[46]. Он согласился со шпенглеровским тезисом о том, что "прогресса по прямой линии" в реальности нет и что в истории существуют лишь отдельные культуры, которые, подобно организмам, переживают периоды зарождения, расцвета, одряхления и гибели[47]. (Развернутая апокалиптическая картина гибели европейской культуры, представленная в работах Бердяева "Смысл истории" и "Новое Средневековье", вполне соответствует методологии Шпенглера.) Бердяев, наконец, усомнился и в том, что объективно заданный смысл истории существует вообще: "Платоническое учение о том, что все человечество и весь космос предвечно завершены на небе, в идеях Божьих, превращает мировой процесс в комедию и лишает человека реальной активности и реальной свободы"[48], а, в действительности, Бог ставит человека лицом к лицу с грозной и непредсказуемой реальностью, предоставляет ему ничем не ограниченную творческую свободу, но и не обещает взамен гарантированного спасения. "Свобода заключает в себе такое темное иррациональное начало, которое не дает никакой внутренней гарантии, что свет победит тьму"[49].

Этот теоретический переворот изменил всю внутреннюю структуру концепции Бердяева: отвергнув основные постулаты погрессистских теорий, философ встал не просто перед проблемой создания новой историософии, но перед необходимостью поиска нового ответа на вопрос о смысле жизни в условиях мировой бессмыслицы. Исторический оптимизм должен был оказаться утраченным, для того чтобы в творчество Бердяева вошла экзистенциальная проблематика. Только тогда в "Смысле истории" и "Новом Средневековье" мог сложиться образ человека, который в эпоху исторических катастроф ищет опору не "вовне", не в устоявшейся традиции прошлого или прогнозах светлого будущего, а в глубине собственного духа. Огромная дистанция легла между тем Бердяевым, который в 1901 г., на заре своего философского пути, утверждал: "Мы можем смело смотреть в глаза будущему и верить в торжество тех идеалов, которые нам дороги" – и тем Бердяевым, который в конце 1940-х, подводя итоги прожитого и созданного, записал: "Практический же вывод

---

[45] См.: *Бердяев Н.А.* Новое Средневековье: Размышления о судьбах России и Европы // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 425–426, 435.

[46] См.: *Бердяев Н.А.* Философия неравенства. М., 1990. С. 44, 262–263, 271.

[47] См.: *Бердяев Н.А.* Смысл истории. М., 1990. С. 94–95, 151–152.

[48] *Бердяев Н.А.* Новое Средневековье. С. 114.

[49] *Бердяев Н.А.* Смысл истории. С. 48.

из моей философии оборачивается обвинением против моей эпохи: будьте человечны в одну из самых бесчеловечных эпох мировой истории, храните образ человека, он есть образ Божий"[50].

БЕРДЯЕВ И ШЕСТОВ: СПОР ОБ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ[1]

В.П. Визгин

Что такое слово экзистенциальной философии? Какова его природа, генезис, цели, типы и т.д.? При такой постановке вопроса речь не идет о традиционном историко-философском исследовании или описании. Мы ставим эти вопросы в горизонте культурно-исторического контекста. Нам представляется удобным и продуктивным начать подобное исследование с анализа диалога Н. Бердяева и Л. Шестова, длившегося 35 лет и отразившегося как в их переписке (в архиве Шестова находятся девять писем его к Бердяеву и семь писем последнего к Шестову), так и в цикле статей и рецензий одного мыслителя на книги и статьи другого, не говоря уже об обширном творческом наследии этих замечательных философов.

I

Бердяев и Шестов познакомились при встрече нового, 1903 г. в Киеве, родном для них обоих городе. И с тех пор, вплоть до самой кончины Л. Шестова (1938 г.), их связывала философская дружба и активные споры и беседы, которые в эмиграции, пожалуй, только углубились, о чем красноречиво пишет в своей философской автобиографии Бердяев.

Диалог не может быть продуктивным без определенной близости хотя бы некоторых исходных позиций, разделяемых мыслителями, в него вступающими. Общее у Бердяева и Шестова – это горизонт религиозно ориентированного экзистенциализма, развивавшегося

---

[50] См.: *Бердяев Н.А.* Ф.А. Ланге и критическая философия в их отношении к социализму // Мир Божий. 1899; *Бердяев Н.А.* Самопознание. М., 1990. С. 296.

[1] Полемика мыслителей рассматривалась С. Левицким (См.: Экзистенциальный диалог. Н. Бердяев и Л. Шестов // Новый журнал. Нью-Йорк, 1964. Кн. 75. С. 218–227) и А. Аржаковским (см.: Léon Chestov: un philosophe pas comme les autres? P., 1996). См. также: *Визгин В.П.* Разум на весах откровения: Лев Шестов и современная мысль // Новое лит. обозрение. 1997. № 28. С. 379–390. Однако некоторые важные моменты этого спора остались непроанализированными. В основу данной статьи положен доклад, прочитанный на Чтениях памяти Ал.В. Михайлова (ИМЛИ, декабрь 1998 г.).