ному мыслителю. В этом отношении, например, весьма показательна статья (в серии статей «Уайтхед – махаяна»): *Hartshorne Ch.* Whitehead's differences from Buddhism//PhEW, 1975. Vol. 25. № 4. P. 407-414. «Параллели» между одним из основателей логицистской школы в философии математики и буддизмом «Большой колесницы» кажутся автору уже настолько «укомплектованными», что, по его мнению, имеет смысл поговорить отдельно и о некоторых их различиях. На этом фоне уже не вызывают недоумения, например, изыскания относительно параллелей «трансметафизического» мышления у Хайдеггера и в дзен-буддизме, где предполагается возможность поисков «трансметафизического», и в той традиции восточной мысли, которая не знала самого «метафизического» (см.: *Steffney T.* Transmetaphysical Thinking in Heidegger and Zen Buddhism//PhEW, 1977. Vol. 27. № 3. P. 323-335). Показательно, что речь идет о том же издании, в котором еще совсем незадолго до того самым последовательным образом проводилась идея изначальной «инаковости» западного и восточного менталитетов в духе сплошных «дихотомических различий» между ними.

# ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА

*П.П.Гайденко**

Сегодня отечественная философия, как и отечественная культура в целом, решает исторической важности задачу – восстановить порванную связь времен. Революция 1917 г., последовавшая за ней гражданская война, а затем многие десятилетия «казарменного коммунизма» прервали естественный ход духовного развития страны, отторгнув нас от собственной традиции. Особенно тяжело эта ситуация сказалась именно в сфере философии.

Заново открывая и осваивая то, что за этот период было достигнуто как мировой, так и отечественной, продолжавшей свою жизнь в эмиграции, философской мыслью, мы должны осмыслить все это в свете нашего собственного опыта.

Одним из наиболее ярких и влиятельных мыслителей русского Серебряного века, несомненно, является Н.А.Бердяев. И надо сказать, что работы Бердяева в России в среде художественной и научной интеллигенции были открыты уже давно; еще в конце 50-х годов их – не без труда – доставали, перепечатывали, передавали друг другу. Интерес к творчеству этого философа подогревался тем, что Бердяев, как правило, затрагивал острые социальные и политические темы, а его афористический стиль, умение ясно и пластично выразить свою мысль, изрядная доля публицистичности позволяли читать его почти без специальной подготовки. Вот почему именно работы Бердяева многим из нас, родившимся и выросшим в «закрытом» общест-

© П. П. Гайденко, 1996

* Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда.

ве, помогли понять то, что происходило в нашей стране, и найти свой путь не только в философии, но и в жизни, что, по большому счету, одно и то же. В частности, в моей духовной жизни большим событием было открытие в 1959 г. журнала «Путь», издававшегося Н. А. Бердяевым в Париже с 1925 г., все номера которого хранились в спецхране Ленинской библиотеки. В этом журнале я нашла ответы на те больные вопросы, которые мучили многих из нас: журнал «Путь» оказался для меня больше, чем университетом.

Творчество Н. А. Бердяева (1874 –1948) отразило в себе духовную атмосферу двух предреволюционных десятилетий. Высланный в 1922 г. вместе с другими независимыми философами из страны, Н. А. Бердяев получил возможность осмыслить то, что на его глазах и при его участии происходило в России. Это живое свидетельство имеет для нас сегодня большую ценность. Но для адекватного понимания того, о чем свидетельствует Бердяев, необходимо уяснить себе его философскую позицию, определившую тот «угол преломления», под которым он видел все происходящее. Ибо если мы хотим по-настоящему вернуть себе наше философское наследие, то не должны видеть в нем мертвый музейный экспонат, который можно только бережно хранить в его нетронутом виде. Это наследие – живое, а живому свойственно развиваться дальше. Все истинное, непреходящее в нем должно стать нашим собственным достоянием, и наша задача – посредством трезвого критического анализа отделить это непреходящее от тех наслоений, которые несут на себе печать своей эпохи, а потому конечны и преходящи.

В центре философского интереса Н. А. Бердяева всегда был и оставался человек: как бы ни менялись политические симпатии и философские увлечения Бердяева, какие бы влияния ни претерпевал он в ходе своего развития, центральной темой его мысли был человек, его свобода, его судьба, смысл и цель его существования. В этом плане Бердяев – глубоко русский мыслитель, в этом родство его с русской литературой и русским искусством. «Весь мир ничто по сравнению с человеческой личностью, с единственным лицом человека, с единственной его судьбой» [1].

Каждая человеческая личность, согласно Бердяеву, есть нечто уникальное, единственное, неповторимое; она не может быть объяснена ни из какой другой реальности – будь то реальность природная или социальная, и не может быть сведена к ней. «Личность, – пишет Бердяев, – не есть часть и не может быть частью в отношении к какому-либо целому, хотя бы к огромному целому, всему миру» [2].

Понятие личности отличается у Бердяева от понятия эмпирического человеческого существа, которое составляет, с одной стороны, часть природы, а с другой – элемент социального целого. Эмпирически существующий человек, взятый с природной своей стороны, как наделенный определенной телесно-душевной организацией, есть, по Бердяеву, *не личность*, а *индивидуум*. В качестве последнего он имеет и свои социально-культурные особенности, отличающие его от других индивидов, принадлежащих другим общественным организмам. Индивидуум, таким образом, детерминирован как обществом, так и при-

родой, и составляет, по словам Бердяева, частицу универсума. Что же касается личности, то она, согласно Бердяеву, есть реальность духовная, а потому «никакой закон к ней неприменим» [3]. Ее нельзя поэтому превратить в объект научного исследования, – вот тезис, роднящий экзистенциальную философию Бердяева с учениями о человеке Киркегора, Ясперса, Хайдеггера, Сартра. Главной характеристикой личности является ее *свобода*: личность, по Бердяеву, не просто *обладает* свободой, она и *есть* сама свобода.

Бердяев поэтому отвергает те определения человека, какие ему давались традиционной философией. Он не принимает в качестве характеристики человеческого бытия понятие субстанции, хотя вначале, находясь под влиянием русского неолейбницианства, он и склонен был видеть в человеке духовную субстанцию – монаду. Однако в 30-е годы он отказывается от мышления в таких традиционных категориях, как субстанция и даже бытие. Личность, по Бердяеву, есть не субстанция, а творческий акт, она есть сопротивление, бунт, борьба, «победа над тяжестью мира, торжество свободы над рабством» [4].

Не согласен Бердяев и с восходящим к античной философии определением человека как существа, наделенного разумом и этим отличающегося от остальных животных. Конечно, человек – существо разумное, но не в этом состоит его главное отличие. Свести человека к разуму – значило бы, по мнению русского философа, лишить его уникальности, неповторимости, а значит – личности. «Разум сам по себе не личный, а универсальный, общий, безличный разум... Греческое понимание человека как разумного существа не подходит для персоналистической философии» [5].

Тут нам раскрывается самое ядро персонализма, или экзистенциализма, Бердяева: больше всего философа страшит растворение личности в безликой стихии, утрата ею самостоятельности, самодеятельности, одним словом – свободы. Неважно, мыслится ли эта безличная стихия как природно-космическая, как социальная, даже – странно сказать – как нравственно-разумная, – в любом случае она, по глубокому убеждению Бердяева, опасна для личности, грозит ей рабством. В зрелые годы, так же как и в первый период, Бердяев не приемлет нравственный разум кантовского идеализма в качестве высшего закона для человека, ибо всякий закон есть детерминация, а личность, по Бердяеву, должна быть свободна. «Нравственно-разумная природа человека у Канта есть безличная, общая природа» [6]. Таким образом, не только закон необходимости отвергается философом, но и закон добра, закон целесообразности, – поскольку последний тоже всеобщ.

Особенно решительно выступает Бердяев против всеобщего, как оно предстает в социальной сфере – как власть государства, нации, народа, коллектива над человеческой личностью. Здесь он затрагивает одну из самых острых и больных проблем нашего века – века тоталитарных режимов, массовых типов общностей, деспотических и нетерпимых к свободе отдельного человека. Здесь – глубокая правда бердяевского неприятия безличной стихии, непреходящее значение заявленного им принципа свободы личности, ценность персонализма.

Может быть, нет для XX века темы более насущной, чем тема «человек и коллектив», и она как раз является стержневой в творчестве Н. А. Бердяева [7].

Отличительной особенностью бердяевской философии человека является сознательно принимаемый *парадоксализм*, акцент на несовместимости основных его определений. «Начало сверхчеловеческое есть конститутивный признак человеческого бытия... Самый факт существования человека есть разрыв в природном мире и свидетельствует о том, что природа не может быть самодостаточной и покоится на бытии сверхприродном. Как существо, принадлежащее к двум мирам и способное преодолевать себя, человек есть существо противоречивое и парадоксальное, совмещающее в себе полярные противоположности. С одинаковым правом можно сказать о человеке, что он существо высокое и низкое, слабое и сильное, свободное и рабье» [8]. Христианская антропология вообще рассматривает человека как природно-сверхприродное существо, соединяющее в себе животное и духовное начала; что касается Бердяева, то он в своей антропологии ориентируется скорее всего на учение немецких мистиков, а потому человек у него – «дитя Божье и дитя ничто, меонической свободы. Корни его на небе, в Боге и в нижней бездне» [9] Бердяев, таким образом, видит в человеке жильца уже трех миров – божественного, природного и дьявольского («меонического»). Каким парадоксальным образом эти миры объединяются в человеке, призвано объяснить бердяевское учение о свободе, которое составляет важнейшую тему размышлений русского философа.

Бердяев как философ формировался под влиянием, с одной стороны, русской религиозной мысли – прежде всего Ф. М. Достоевского и В. С. Соловьева, а с другой – немецкого идеализма и немецкой мистики. Еще в юношеские годы он читал «Критику чистого разума» Канта и «Философию духа» Гегеля. При этом, однако, кантовский трансцендентализм Н. Бердяев воспринял первоначально в интерпретации Шопенгауэра; оба эти мыслителя исходят из противопоставления двух миров – природы, или феноменального мира («представления», в терминах Шопенгауэра), и свободы, или мира ноуменального («мир как воля», по Шопенгауэру). Первый открывается нам извне, с помощью чувств, второй – изнутри. В то время как в сфере природы человек подчинен закону необходимости, в качестве физического существа включен в причинную связь явлений, в сфере свободы он выступает как «вещь в себе», как причина, начинающая ряд явлений.

Это – принципы, общие для Канта и Шопенгауэра. Однако последний истолковывает ноуменальный мир как царство самозаконной воли, причем воли иррациональной, сущность которой – ненасытное стремление *хотеть*. Воля, кок ее понимает Шопенгауэр, близка к понятию *страсти*: она есть страстное желание, вожделение и одновременно страдание из-за невозможности удовлетворения. Удовлетворение всегда временно и конечно, а стремление воли, вожделение – постоянно и бесконечно; поэтому мир для воли есть юдоль скорби и страданий.

Воля, согласно Шопенгауэру, лежит в основе всех своих объективаций, которые, собственно, и составляют мир «представления», подчиненный необходимости и познаваемый с помощью рассудка. Сама же воля дана изнутри каждому из нас и постигается непосредственно интуицией. Непризнание за миром объективаций воли, т. е. за эмпирическим миром никакой подлинной реальности – этот принцип Шопенгауэра оказался особенно близким Бердяеву.

Между кантовским и шопенгауэровским пониманием свободной воли существует большое различие. Для Канта свободная воля – это практический разум, который подчиняется закону добра – категорическому императиву, имеющему всеобщий характер и гласящему: поступай так, чтобы максима твоей воли всегда могла стать принципом всеобщего законодательства. Иначе говоря, категорический императив есть обращенное к каждому индивиду требование относиться к другому человеку не только как к средству, но и как к цели. Зло, по Канту, есть результат подчинения человека своим эгоистическим склонностям, невозможность – в силу слабости своей природы – следовать закону добра. У Шопенгауэра, напротив, *воля стоит по ту сторону добра и зла*: она потому и есть иррациональное начало, что не знает этого различения, имеющего силу лишь на уровне представления, феноменального, а не реального мира. Воля не подчиняется закону разума, в том числе и разума практического, – таков вывод Шопенгауэра.

Н. А. Бердяев в этом пункте стоит ближе к Шопенгауэру. Он отвергает трактовку свободы как *подчинения всеобщему нравственному закону*: именно в *подчинении* вообще, безотносительно к какому бы то ни было содержанию, а тем более в подчинении *всеобщему* началу русский философ видит рабство, несвободу. Свобода – в том, чтобы никому и ничему не подчиняться, – таково глубочайшее убеждение Бердяева. «Нравственный закон, – пишет он в одной из ранних своих статей, – прежде всего требует, чтобы человек никогда не был рабом, хотя бы это было рабство у чужого страдания и слабости и собственной к ним жалости, чтоб человек никогда не угашал своего духа, не отказывался от своих прав на могучую жизнь, на беспредельное развитие и совершенствование, хотя бы это был отказ во имя благополучия других людей и всего общества. Человеческое "я" не должно ни перед чем склонять своей гордой головы, кроме своего же собственного идеала совершенства, своего Бога, перед которым только оно и ответственно» [10].

Не удивительно поэтому, что Бердяев выступает как антагонист не только Канта, но и общеевропейской этико-религиозной традиции, имеющей два источника – христианство и античную мысль – и основанной на различении добра и зла. Бердяев же хочет создать этику, лежащую «по ту сторону добра и зла», пытаясь углубить и развить аморализм Ницше. «Высшая ценность лежит по ту сторону добра и зла. Вопрос этот редко ставится радикально. Этика обычно целиком находится по сю сторону добра и зла, и добро для нее не проблематично. Радикально ставил вопрос Ницше. Он сказал, что воля к истине есть смерть морали...» [11].Однако даже Ницше, по мнению Бердяева,

оказался недостаточно последовательным; он все-таки сохранил нравственные оценки уже тем одним, что поставил то, что «по ту сторону добра», выше того, что «по сю сторону». «Ницше был, конечно, моралистом, он проповедовал новую мораль. "По ту сторону добра и зла" не должно быть никакого "добра" и никакого "зла" Мы достигнем более существенного и более глубокого результата, когда поймем, что наши оценки по критерию добра и зла носят символический, а не бытийственный характер. "Добро" и "зло", "нравственное" и "безнравственное", "высокое" и "низкое", "хорошее" и "плохое" не выражают реального бытия... Глубина бытия в себе, глубина жизни совсем не "добрая" и "не злая", не "нравственная" и "не безнравственная", она лишь символизируется так...» [12].

У Канта Бердяев воспринял идею *автономии воли*, согласно которой ничто внешнее, никакие авторитеты не могут служить законом для моей воли, воля свободна только тогда, когда сама ставит над собой закон, которому затем и подчиняется. «Человеческое "я", – пишет Бердяев, – стоит выше суда других людей, суда общества и даже всего бытия, потому что единственным судьей является тот нравственный закон, который составляет истинную сущность "я", который это "я" свободно признает» [13]. Парадокс, однако, в том, что, заимствовав у Канта принцип автономии, свободного признания над собой нравственного закона, Бердяев отверг сам этот нравственный закон, требование подчинения своеволия единичного человека *долгу*, который требует руководствоваться правилом: не делай другому того, чего ты не хотел бы, чтобы делали тебе. Кантовская автономия воли не исключает, а, наоборот, предполагает подчинение индивидуальных склонностей и эгоистических целей благу других людей. В этом смысле кантовская этика – альтруистична. Что же касается Н. А. Бердяева, то для него подчинение всякому закону, в том числе и нравственному, есть рабство. А добровольное рабство, с его точки зрения, ничем не лучше принудительного. «Калечить свое "я", свою человеческую индивидуальность во имя долга – вот слова, которые для нас не имеют никакого смысла» [14].

У Бердяева на место разумной воли Канта встала воля Шопенгауэра, получившая к тому же ярко художественное воплощение в «Рождении трагедии из духа музыки» Ницше и зачаровавшая не одних только русских философов и поэтов экстатическим, вакхическим дионисийством. В свете дионисийского порыва кантовская этика кажется особенно обыденной, даже пошлой. «Кант, – пишет Бердяев, – 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» [15]. Дионисовское начало жизни хорошо знакомо старой Европе: это – та самая страсть [16], которая с XVIII в. постоянно теснила традиционную *добродетель*, в конце концов ставшую непривлекательной и смешной, особенно в глазах романтически настроенной части образованного общества. В XIX в. романтики *демонизировали страсть*, придав ей тем самым ореол богоборческого начала, и в этом трагически-демоническом облике она оказалась эстетически неотразимой. Бердяев, с юношеских

лет влюбленный в демонических героев Байрона, Лермонтова, Достоевского (особенно в Ивана Карамазова и Ставрогина), Ибсена, именно сквозь эту призму воспринял идею свободы.

Поэтому свобода для Бердяева – это отсутствие какого бы то ни было ограничения – извне и изнутри: самоограничение для него – такая же несвобода, как и внешне положенный запрет. Не случайно русский философ пишет, что свобода – это «божественная жизнь»; в том смысле, в каком Бердяев понимает свободу, последней и в самом деле может обладать только Бог. Но человеку не дана такого рода божественная свобода, ибо он есть существо конечное, несовершенное, греховное; и вот это христианское понимание человека Бердяев отвергает. Здесь он разделяет ту критику христианства и христианской этики, которую превратил в главную задачу своей жизни Фридрих Ницше.

В этом, кстати, отличие Бердяева от представителей немецкого экзистенциализма, Хайдеггера и Ясперса, а также от родоначальника экзистенциализма – С. Киркегора. «Властителем дум современной средней Европы является меланхолический, мрачный, трагический Кирхегардт. Наиболее интересным и значительным течением теологической и религиозной мысли является бартианство, которое охвачено чувством греховности человека и мира и христианство понимает исключительно эсхатологически. Течение это есть религиозная реакция против либерально-гуманистического, романтического протестантизма XIX в. Такая же реакция в католичестве – неотомизм. Но и *бартианство и томизм унижают человека*. В западном христианстве *ослабла вера в человека*, в его творческую силу, в его дело в мире» [17].

Бердяеву чуждо христианское убеждение в том, что источником зла в мире является человек, точнее его грехопадение [18], и не случайно антропология для него – это христология: в каждом человеке для Бердяева живет не просто образ божий, но сам Бог – Иисус Христос. По Бердяеву, Христос есть Абсолютный человек, а поскольку Христос – это Сын Божий, то и человек есть Сын, а не тварь.

Характерно, что еще до написания «Смысла творчества» Бердяев, как бы полемизируя с Достоевским, высказал афоризм: «В Христе – все в известном смысле дозволено» [19]. Но вот вопрос: как достигнуть «бытия во Христе»? Вопрос этот, так волновавший христианских подвижников, видимо, решался Бердяевым просто: человек с самого начала уже во Христе, только очень немногим открывается эта истина, и ее призвано провозгласить новое религиозное сознание. И не удивительно, что русский философ приписывает человеку также и божественное всемогущество: человек, по его убеждению, способен, подобно Богу, творить из ничего. Бердяев потому и ставит превыше всего человеческое творчество, видя в нем путь к самоспасению человека. «Творчество не детерминировано, оно всегда есть творчество из ничего, т. е. из свободы» [20]. У Бердяева снимается средневековое различение конечного и бесконечного творца: человеческий дух, по его убеждению, бесконечен и в сущности ничем от божественного не отличается. Не случайно бердяевское учение о человеке В. В. Зеньковский характеризовал как *антрополатрию* [21]. В своем толковании чело-

века Н. А. Бердяев продолжает романтическую традицию, восходящую к возрожденческой критике средневекового христианства как аскетической, унижающей человека религии. Человек рассматривается им не только как творец мира, но в известном смысле и как творец самого себя: «Творчество по религиозно-космическому своему смыслу равносильно искуплению» [22]. Человек должен осуществить своего рода скачок из царства необходимости в царство свободы, создав новый, прежде неведомый мир; творчество у Бердяева становится теургическим актом: правда, в последний период жизни философа оно приобретает эсхатологический характер: своим творчеством человек должен приблизить конец мира.

Утопический активизм Бердяева имеет в качестве предпосылки тезис о том, что мир в основе своей есть зло. Зло должно иметь свой источник; если оно – не от человека, как этому учит христианство, то, значит, оно коренится в самом бытии мира. И тут мы подходим к наиболее существенному аспекту бердяевского понятия свободы, которое тоже, кстати, восходит к Шопенгауэру: «Источник рабства всегда есть объективация» [23]. Объективация противополагается субъекту, личности, человеческому «я» в его свободе; будучи порождением воли, объективация становится путами, сковывающими волю. Объект как таковой, предметность, то, что существует само по себе, независимо от субъекта, рассматривается русским философом как источник несвободы человека. Здесь Бердяев опирается не только на Шопенгауэра, но и на Фихте. «Сознание экстериоризирующее, отчуждающее всегда есть рабье сознание. Бог – господин, человек – раб; церковь – господин, человек – раб; природа – господин, человек – раб; общество – господин, человек – раб; семья – господин, человек – раб; объект – господин, человек-субъект – раб. Источник рабства всегда есть объективация, т. е. экстериоризация, отчуждение... Прекращение рабства есть прекращение объективации» [24]. Рабство, таким образом, грозит человеку отовсюду, поскольку всякая его деятельность неизбежно получает форму некоторого продукта, внешнего для самого действующего. Само сознание тоже есть деятельность объективации, ибо акт сознания направлен на нечто, являющееся для него объектом.

Однако если рассматривать не только общество, но и природу и даже Бога как формы объективации субъективности, то очевидно, что под субъектом надо понимать не индивидуальное «я», но «Я» абсолютное, как это было у Фихте. У нашего философа речь идет о личности, всеобщее Я кантовско-фихтевской философии он, как мы знаем, не принимает. Не удивительно поэтому, что личность человеческая превращается постепенно в божественную, антропология – в христологию. Такая личность – уже не творение Бога, а Сын Божий, как говорит Бердяев. И по отношению к личности, к человекобогу весь тварный мир есть объективация, неподлинное бытие, даже просто – зло. А потому единственно оправданным отношением к миру и всем его проявлениям может быть только отрицание, революция, бунт. «Сейчас я остро сознаю, – писал Бердяев в автобиографии, – что в сущности сочувствую всем великим бунтам истории: бунту Лютера, бунту разума просвещения против авторитета, бунту “природы”

у Руссо, бунту французской революции, бунту идеализма против власти объекта, бунту Маркса против капитализма, бунту Белинского против мирового духа и мировой гармонии, анархическому бунту Бакунина, бунту Льва Толстого против истории и цивилизации, бунту Ницше против разума и морали, бунту Ибсена против общества, и само христианство я понимаю как бунт против мира и его закона» [25].

Как видим, в старости Бердяев остался тем же революционером-анархистом, каким был в молодости. *Метафизический анархизм – вот характеристика философской позиции Бердяева, его персонализма.* Низвержение всякого объективного установления, объективного порядка – пафос его философии свободы.

Идея социальной революции, которая призвана устранить капитализм, ненавистную Бердяеву и как аристократу, и как представителю художественной богемы «власть мещанства» [26], – вот что объединяло его с марксизмом, так же как и страстное стремление «не объяснить, а изменить мир». Отойдя от марксизма и критикуя материализм и теорию классовой борьбы, Бердяев в 900-х годах призывает совершить революцию в морали, религии и семье, отказаться от «исторического православия» с его аскетизмом и консерватизмом в государственной и половой сферах.

В 1909 г., выступив в сборнике «Вехи» в числе тех, кто подверг критике утопический революционаризм леворадикальной интеллигенции, Бердяев тем не менее не надолго отошел от своих прежних убеждений; в 20 – 30-х гг. он возвращается к ним, осознав глобальный характер своей революционности: подлежащим отрицанию он объявил теперь не просто формы объективации, но и само бытие. «Иерархический порядок бытия от Бога до козявки есть давящий порядок вещей и отвлеченных сущностей. Он давящий и порабощающий, и как порядок идеальный и как порядок реальный, в нем нет места для личности. Личность вне бытия, она противостоит бытию...» [27]

В более ранний период, когда он мыслил онтологию вслед за А. Козловым и Л. Лопатиным как монадологию, Бердяев писал: «Мы непосредственно сознаем, а затем и познаем себя как бытие, как духовную субстанцию, как "я"...» [28]. Еще в 1916 г., в «Смысле творчества» понятие бытия выступает у Бердяева в положительном значении. Но логика собственной мысли ведет его неуклонно к неприятию бытия как такового. С глубоким сочувствием относится русский философ к античному гностицизму, к Маркиону и Василиду, отвергавшим мир на том основании, что он создан злым Богом – ветхозаветным Яхве [29]. Сам Бердяев рассуждает вполне в духе Маркиона, не сомневаясь, что «мир сей» создан Сатаной: «"Мир" есть зло, он безбожен и не Богом сотворен. Из "мира" нужно уйти, преодолеть его до конца, "мир" должен сгореть, он арихановой природы. Свобода от "мира" – пафос моей книги» [30].

Здесь уже намечена основная тема позднейших сочинений Бердяева – тема противоположности свободы и бытия. Бунт против всего, что не есть «я», принимает у Бердяева форму афоризма: «Рабство у бытия и есть первичное рабство человека» [31]. И не случайно «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого» открывает-

ся словами Макса Штирнера, немецкого философа, отрицавшего всякую реальность, кроме собственного Я: «Макс Штирнер сказал: Ich habe meine Sache auf Nichts gestellt – я основал свое дело на ничто. Я скажу: я основал свое дело на свободе. Свобода есть ничто в смысле реальностей природного мира, не есть что-то» [32].

Стремясь обосновать свободу с помощью «ничто», Н. Бердяев обращается к учению немецких мистиков, особенно Якова Бёме, о Ничто – Ungrund, или «бездне», которая есть источник бытия самого Бога. Согласно Бёме, в основе божественного бытия лежит бессознательная, иррациональная «природа» – потенция Бога, предшествующая его актуальному бытию. «Быть может, впервые в истории человеческой мысли Бёме увидел, что в основе бытия и до-бытия лежит безосновная свобода, страстное желание ничто стать чем-то,.. и он явился обоснователем метафизического волюнтаризма, неведомого мысли средневековой и античной» [33].

Для Бёме, развивает свою мысль Н. А. Бердяев, свобода, т. е. иррациональное начало, хаос, «бездна» есть, таким образом, корень всего сущего, в том числе и Бога. «В глубине мира лежит первичная страсть» [34], – подытоживает Бердяев учение Бёме, возвращаясь тем самым к Шопенгауэру и общим романтическим истокам своей юности. Немецкая мистика – Мейстер Экхарт, Ангелус Силезиус, Яков Бёме – и в самом деле составляет ту почву, на которой вырос немецкий идеализм, и особенно Фихте с его учением о развивающемся Боге, Шеллинг с его теорией «иррациональной природы» в самом Боге, да и шопенгауэровское учение о темной, иррациональной воле как начале мира.

Итак, свобода, по Бердяеву, есть ничто – потенция, хаос, чистая возможность. И как таковая она не просто раньше всего действительного, актуального, оформленного, раньше космоса, раньше логоса. Свобода не только первичнее бытия, она, по Бердяеву, определяет собой и путь бытия. «Из свободы ничто раздается согласие на само мироворение, оно раздается из таинственных недр потенции» [35].

Бердяев, однако, не вполне удовлетворен толкованием Ничто у Бёме. Ему представляется, что бёмовское Ничто, которое есть «основа» или «безосновность» в Боге, не может гарантировать полную свободу человеку – ведь это все-таки *божественное* Ничто! И если тут коренится человеческая свобода, значит человек опять-таки попадает в зависимость от Бога, пусть и в такой, крайне ослабленной, форме. Поэтому в учение немецкого мистика наш философ вносит корректив: изначальное Ничто надо мыслить как независимое от Бога, как совершенно самостоятельное начало, точнее, безначалие, и в нем только и может быть «спасена» человеческая свобода.

На наш взгляд, это чисто *люциферическая свобода*, и она ничем не отличается от чистого произвола, хотя Бердяев и не хотел бы быть понятым таким образом. Понимая начало мира как чистую потенцию и видя в последней исток и тайну человеческой свободы, русский философ справедливо указывает на то, что в античной Греции (добавим – и в средневековой христианской теологии) чистая потенция мыслилась как материя, хаос, небытие. Но свобода-то, как ее мыслит

сам Бердяев, есть именно этот хаос, то, что древние понимали под материей (hyle), и Бердяев это отлично видит, более того, он на этом настаивает. Он, впрочем, отказывается в данном контексте от термина «материя», поскольку в новое время он нагружен существенно иным смыслом. «Мир сотворен не из материи, – пишет наш философ, а из свободы, ибо ничто – не материя, а свобода» [36].

Но *переименование* материи в свободу существа дела не меняет! Если в основе всего сущего лежит хаос и небытие, то мир действительно есть зло, но это зло происходит не от сотворившего его Бога, а от той самой свободы, которая изначально, подобно материи греков, была вне Бога и из которой как раз и происходит ценимая превыше всякого бытия свобода Н. Бердяева [37]. Бердяев считает, что только в эпоху христианства была открыта эта самая иррациональная стихия свободы, ибо «грек боялся бесконечности, в свободе же как иррациональном начале есть бесконечность, возможность торжества хаоса. Такая свобода для грека – торжество материи. Истинная свобода есть торжество формы» [38]. В христианскую же эпоху открывалась именно иррациональная свобода, и с ней, подчеркивает Бердяев, связан догмат о грехопадении. «Принятие идеи грехопадения, – продолжает он, – есть принятие той истины, что в основе мирового процесса лежит первая иррациональная свобода» [39].

Казалось бы, тут Бердяев прав, – человек сотворен свободным, и на его свободу Бог никогда не посягал. Но в этом рассуждении есть и иное допущение. Сказать, что мировой процесс начался с грехопадения, значит поставить последнее на место божественного творения: ведь все-таки с него начался мировой процесс. Мало того: это значит приписать Сатане – ибо не только человеческая свобода, но и искушение Змия стоит у истоков грехопадения, – тот акт миротворения, который по праву принадлежит Другому. И тут есть своя логика. Настаивание на самозаконной свободе, которая в сущности своей есть Ничто и противостоит бытию, – значит настаивать не просто на человеческой, а скорее на люциферической свободе, свободе Каина, к которой так часто апеллировал молодой романтик Н. Бердяев, плененный образом сверхромантика Ставрогина [40]. Тут сходятся два центральных мотива бердяевского творчества: отрицание «мира сего» как порождения «злого Бога» и убеждение в сверхтварности человека, в его *сверхбожественности*: ведь как олицетворение свободы, т. е. *ничто*, он не только *прежде Бога*, он – выше Бога. Примат свободы над бытием в конце концов означает примат человека не только над миром, но и над Богом.

Не удивительно, что при этом бунт, отрицание, революция – последнее слово персонализма Бердяева: это – итог той позиции «мистического гностицизма», которая всегда была характерна для философа и сохранялась в качестве основной темы его учения при изменении отдельных акцентов.

Н. А. Бердяева можно отнести к философским представителям неоромантизма, умонастроения, столь характерного для русского Серебряного века и особенно ярко представленного в поэзии плеядой символистов, возродивших никогда не умиравший в романтизме дух мистики.

Мистика – устремление за пределы мира, отрешенность от его богатства и многообразия; часто неприятие мира бывает чревато настроением бунта; не случайно протестантизм, у истоков которого стоит антитрадиционализм мистических течений и сект, порвавших с преданием и искавших Бога в глубине собственного «Я», принес с собой в Европу дух революции. В этом смысле Бердяев недалек от истины, когда говорит о «революционно-мистических настроениях», характерных для людей «нового религиозного сознания». «Новые религиозные люди, люди будущей религии свободы, должны покончить с лицемерным 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» [41].

Все что в русском Серебряном веке связано с ненавистью к «благоустроенному быту», к мещанству, приверженному этому быту, к буржуазной пошлости и обыденности, неизменно окрашивается в «революционно-мистические тона»; это – «мировой пожар» Блока, «оргийно-дионисийская стихия» Иванова, жажда «конца мира сего» Бердяева. Экстатизм – вот имя этих настроений. Трагизм – их основная нота. Утопизм – вот подход к онтологическим, гносеологическим, социальным проблемам. Хилиазм – последнее слово, итог этих умонастроений.

Удивительная вещь человеческое сознание! Бердяев принадлежал к тем людям с чуткой совестью, кто вместе с героями Достоевского возвращали Богу «билет на вход», если «мировая гармония» должна была быть оплачена слезинкой невинного ребенка. Но вот молоху революции и гражданской войны были принесены в жертву миллионы жизней, в том числе и детских, невинных. И что же? отвернулся ли Бердяев с гневом и отвращением от своей излюбленной идеи революции? Ничуть не бывало! С раздражением отвечая тем, кто упрекает его в утопизме, наш философ пишет: «Лицемерен и лжив тот аргумент консервативного и буржуазного (?) христианства, что преобразовать общество нельзя из-за греховности человеческой природы» [42]. Как и в молодости, Бердяев в 30-х и 40-х годах по-прежнему убежден, что греховен и испорчен мир, но не человек, и его разоблачительство по-прежнему имеет своим предметом «зло мира»: «я мира божьего не принимаю», повторяет Бердяев слова Ивана Карамазова, ибо они дают ему право сказать: «коммунизм прав, когда кладет предел греху, обнаруживающемуся в обществе» [43].

И тем не менее Бердяев был одним из тех, кто в наш жестокий век обличал ложь и бесчеловечность тоталитарных режимов, в том числе и режима сталинского. Многим из нас его работы уже в 50-е и 60-е годы помогли открыть глаза на то, что происходило в нашем обществе. Бердяев сурово осуждал насилие и террор, который стал повседневной практикой тоталитарных государств, защищая неотъемлемое право личности на свободу. Стремление к духовной свободе – пафос творчества Н. Бердяева. И тут он нередко был глубоко проницателен. Обличая фанатизм как врага духовной свободы, он писал: «Нельзя допускать фанатизма ни в чем. Нужно бороться за духовную

свободу и духовное освобождение в мышлении, в государстве, в семье, в быте» [44]. В отстаивании духовной свободы – непреходящее значение философии Бердяева, ее глубокая правда. Но при этом, будучи сторонником уничтожения вообще всякой государственности, всяких «внешних установлений», Бердяев как максималист и экстремист оказался слепым по отношению к различию в *формах государства*: для него было несущественным различие между либерально-конституционным, правовым и авторитарным государственным строем, ибо *всякое государство* он считал Левиафаном, подчиняющим личность коллективу и лишающим ее свободы. Характерно, что к «правдам коммунизма» Бердяев причисляет и «критику формальной демократии» [45], поскольку не приемлет вообще «буржуазного государства». Как отмечает Г. П. Федотов, Бердяев «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 постепенно 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» [46].

С марксизмом Бердяева сближает не только критика формальной демократии. Ему внутренне близок марксов пафос богоборчества – прометеизм. В статье «Правда и ложь коммунизма» он одобряет также политическую организацию и регуляцию экономики, централизацию экономической политики, – и понятно: экономическую свободу Бердяев отождествляет с ненавистным ему капитализмом.

В основе этих тенденций в отношении русского философа к правовому государству лежит в конечном итоге отвращение не только к государственности как таковой, но и более того – ко всякой данности, ко всякой «объективации», в конечном счете вообще к бытию.

Сегодня изгнанная русская философия возвращается на родину, мы вновь обретаем историческую память, которая поможет нам осмыслить свою судьбу и, связав порванные нити истории, сознательно строить наше будущее. Нам близка и дорога основная тема Бердяева – тема личности, свободы, поисков человеком смысла своего существования, убеждение в том, что человеку невозможно «устроиться на земле без Бога». Но если мы не хотим повторения того, что произошло с Россией в XX в., мы должны читать Бердяева трезво и реалистически, не поддаваясь искушению утопизма, максимализма и экстремизма, не впадая в соблазн обожествления человека, не забывая, что хотя человек создан по образу и подобию Бога, но он все же не Бог, он – существо конечное. И бытие – как мира, так и самого человека – *даровано* ему, а *не создано* им самим. Дурной путь – отрицание и разрушение бытия как такового должен быть нами отвергнут. Гордо-романтическая позиция «неприятия божьего мира» должна, мне думается, уступить место сознанию того, что не природа, не Бог, а именно человек – источник зла и греха в мире. Это сознание – не принижающее, а отрезвляющее и смиряющее человека, и оно в конечном счете – источник подлинно созидательной, а не разрушительной его силы.

[1] *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. Париж, 1972. С. 19.
[2] Там же. С. 20.
[3] Там же. С. 22.
[4] Там же. С. 23.
[5] Там же.
[6] *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. С. 23.
[7] «Из всех форм рабства человека, – писал философ, – наибольшее значение имеет рабство человека у общества. Человек есть существо социализированное на протяжении долгих тысячелетий цивилизации. И социологическое учение о человеке хочет убедить нас, что именно эта социализация и создала человека. Человек живет как бы в социальном гипнозе. И ему трудно противопоставить свою судьбу деспотическим притязаниям общества, потому что социальный гипноз устами социологов разных направлений убеждает его, что самую свободу он получает исключительно от общества. Общество как бы говорит человеку: ты мое создание, все, что у тебя есть лучшего, вложено мной и потому ты принадлежишь мне и должен отдать мне всего себя" (*Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. С. 87).
[8] *Бердяев Н. А.* О назначении человека (Опыт парадоксальной этики). С. 73.
[9] Там же.
[10] *Бердяев Н. А.* Этическая проблема в свете философского идеализма//Проблемы идеализма. СПб., 1902. Цит. по: Sub specie aeternitatis. СПб., 1907. С. 88.
[11] *Бердяев Н. А.* О назначении человека. С. 27.
[12] *Бердяев Н. А.* О назначении человека. С. 28-29. Бердяев здесь идет значительно дальше, чем Шопенгауэр, поскольку последний поместил «по ту сторону добра и зла» бессознательно витальное начало, волю, которую сам признал источником зла и страдания, и именно в *преодолении* воли видел начало нравственное.
[13] *Бердяев Н. А.* Этическая проблема в свете философского идеализма. С. 88.
[14] Там же. С. 93.
[15] Там же. С. 94.
[16] «Мир не есть мысль, как думают философы, посвятившие свою жизнь мысли. Мир есть страсть и страстная эмоция. В мире есть диалектика страсти. Охлаждение страсти создает обыденность» (*Бердяев Н. А.* Самопознание. С. 97).
[17] *Бердяев Н. А.* Духовное состояние современного мира//Путь. 1932, № 35. С. 21. Курсив мой. – *П. Г.*
[18] Грехопадение для Бердяева как раз свидетельствует о мощи и высоте человека: «Идея грехопадения есть в сущности гордая идея и через нее человек выходит из состояния унижения. Отпадение от Бога предполагает очень большую высоту человека, высоту твари, очень большую ее свободу, большую ее силу» (*Бердяев Н. А.* О назначении человека. С. 42).
[19] Тут уже запрограммирована парадоксальная этика «по ту сторону добра и зла».
[20] *Бердяев Н. А.* Метафизическая проблема свободы//Путь. 1928, № 9. С. 59.
[21] См.: *Зеньковский В. В.* История русской философии. Париж, 1950. С. 305.
[22] *Бердяев Н. А.* Метафизическая проблема свободы//Путь. 1928, № 9. С. 59.
[23] *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. С. 52.
[24] Там же.
[25] *Бердяев Н. А.* Самопознание. С. 67-68.
[26] Мещане, лавочники, буржуа – объект глубокого презрения философа. «Наряду с социальной буржуазностью мы должны признать глубокую духовную и культурную буржуазность XIX века», – писал Бердяев в 1901 г. (Sub specie aeternitatis. С. 10).
[27] *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. С. 69.
[28] *Бердяев Н. А.* О новом русском идеализме (1904). Цит. по: Sub specie aeternitatis. С. 174.
[29] См.: *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. С. 74.
[30] *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. С. 11.
[31] *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. С. 65.

[32] *Бердяев Н. А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж, 1952. С. 7.

[33] *Бердяев Н. А.* Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. Париж, 1947. С. 100.

[34] Там же. С. 105.

[35] *Бердяев Н. А.* Метафизическая проблема свободы//Путь. 1928, № 9. С. 57.

[36] Там же. С. 59.

[37] Не случайно В. Н. Лосский назвал Н. А. Бердяева одержимым «мракобесием свободы»: свобода в ее бердяевском толковании есть демонизм, есть зло, которое раньше и выше добра.

[38] *Бердяев Н. А.* Метафизическая проблема свободы//Путь. 1928, № 9. С. 58.

[39] Там же.

[40] Любопытно, что на этот момент обратил внимание Д. С. Мережковский, увидевший в бердяевском учении о свободе возможность ее превращения в «бесовский хаос»: «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 этой истиною. Анархия во имя свободы *без любви* есть путь не к божескому порядку, а к бесовскому хаосу» (*Мережковский Д. С.* О новом религиозном действии (Открытое письмо Н. А. Бердяеву)//Мережковский Д. С. Грядущий хам. СПб., 1914. С. 159-160).

[41] *Бердяев Н. А.* О новом религиозном сознании. Цит. по: Sub specie aeternitatis. С. 360.

[42] *Бердяев Н. А.* Правда и ложь коммунизма//Путь. 1931, № 30. С. 23.

[43] Там же.

[44] *Бердяев Н. А.* О назначении человека. С. 271.

[45] *Бердяев Н. А.* Правда и ложь коммунизма//Путь. 1931, № 30. С. 28.

[46] *Федотов Г. П.* Новый град/Сб. статей под ред. Ю. П. Иваска. Нью-Йорк, 1952. С. 310.