

Т.А. Кузьмина

Экзистенциальная этика Н.А.Бердяева

Философы экзистенциальной ориентации, к сожалению, мало уделяли внимания этической проблематике. Ж.-П.Сартр, обещавший в свое время заняться специальным исследованием морали, так и не опубликовал ни одной работы по этике. «Тетради по морали», конечно же, недостаточны, чтобы представить этическую позицию Сартра в полном объеме: исследование этической проблематики было приостановлено на стадии отдельных заметок. Тем более важна книга Бердяева, специально посвященная этике.

Главная, на наш взгляд, заслуга Бердяева в этике – придание ей метафизико-онтологического статуса. Этика – не просто одна из философских дисциплин, а центр, смысл, основа философии как таковой, а нравственный опыт человека – его наивысшее проявление и богатство, путь к Истине, наконец.

Возможно, такое толкование покажется неоправданным расширением границ этики, чреватым, в конечном счете, размыванием ее границ. Но посмотрим, чем вызвано такое толкование.

В определенном смысле можно сказать, что Бердяев в новой познавательной, исторической и духовной ситуации решает задачу, которую в свое время поставил перед собой Кант (и в чем он сам, к слову, видел свою основную заслугу в этике) – освободить этику от натурализма. А это значило, что об этических вопросах нельзя рассуждать так, как мы рассуждаем о предметах физического мира (или вообще о том, что может быть представлено в виде

объекта). Однако кантовские усилия не были, к сожалению, ни адекватно оценены, ни продолжены этиками-профессионалами. Ситуация времён Бердяева даже ухудшается. Этика оказывается зависимой от ряда научных дисциплин — социологии, политической экономии, психологии и даже биологии. Этика при таком подходе перестаёт быть самостоятельным философским исследованием и по существу превращается в прикладную дисциплину. Поэтому борьба с «террором» научности (как синонима т.н. объективности) становится у Бердяева необходимым условием оригинальности и незаменимости этики как философской дисциплины. Тот же смысл имеет и борьба с «террором социальности», борьба не менее, а возможно, и более непримиримая. Тут радикализм Бердяева принимает порой самые крайние формы. Общество, как убежден он, не может выступать последней объясняющей и судящей инстанцией в вопросе о моральных ценностях. Мораль судит общество, а не общество — мораль. В противном случае мы получаем «самую чудовищную форму идолотворения»¹, которая имеет место у Дюркгейма, поставившего общество на место Бога.

Экзистенциальная философия, как русская, так и западная, была попыткой вернуть этической проблематике (как, впрочем, и вообще философии) самостоятельный и надлежащий ей «оригинальный» статус. Бердяев даже возвращает этическим понятиям классическое качество «чистоты» как свидетельство собственно философской позиции, не зависимой от любой внешней эмпирии. Этика, по мысли Бердяева, «должна раскрывать чистую (курсив мой. — Т.К.) совесть, не замутненную социальной обыденностью...»².

Но это и значит, что этика является *мета*-физической дисциплиной, утверждающей свой особый взгляд на мир, отличный от позиции как различных наук, так и от царящих в обществе нравов, навязываемых стереотипов и любых очевидностей «неотвратимых» обстоятельств.

А это значит также, что этика «объемлет все, что связано со свободой», «этика — это философия свободы»³. Бердяев относится к числу безусловных апологетов свободы. Здесь с ним

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 36.

² Там же. С. 32.

³ Там же. С. 32, 34.

сравним, пожалуй, лишь Сартр (по мнению которого, человек даже «осужден быть свободным»⁴). Свобода, по Бердяеву, не просто условие нравственных актов, она составляет самую ткань человеческого бытия, она — подлинная стихия нравственно-духовного опыта.

Следует отметить, что Бердяев во многом тут опередил Сартра (бердяевские работы «Философия свободы» и «О назначении человека» вышли раньше основных сартровских работ). И интересно, что многие бердяевские формулировки иногда почти что повторены Сартром. Отмечая это, мы совсем не подозреваем какого бы то ни было плагиата. Такие совпадения лишь знак и следствие занятой мыслителями экзистенциальной позиции и ее последовательного удержания.

Однако опыт переживания сходной экзистенциально-мыслительной ситуации не гарантирует одинаковых фиксаций различных аспектов этого опыта. И дело здесь не столько в индивидуально-неповторимом характере экзистенциальных переживаний, сколько в том, что в него проникают не только непроясненные послышки и установки житейского опыта, но и другие, столь же внешние для этих переживаний соображения, в том числе и научные истины (вспомним хотя бы, что различение задач и природы чистого и практического разума у Канта было призвано определить специфику нравственности и независимости — автономности — ее долженствований от всех других требований). Опыт оказывается недостаточно «чистым», привходящие соображения блокируют экзистенциальные откровения и искажают их.

Поэтому философия, по Бердяеву, должна быть свободной деятельностью, не зависимой от любых «истин», выступающих в виде «внешних повелевающих сил»⁵. И хотя сам Бердяев — убежденный сторонник религиозного миропонимания, он провозглашает свободу философии и от теологии, которая должна исходить из принятых догматических посылок. Но если у философа есть религиозное откровение, он не может «не питаться им», оно становится его «внутренним фактом». И философия

⁴ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм. М., 1953. С. 13.

⁵ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 22.

тогда есть «свободная познавательная реакция человека на откровение»⁶. Самое главное здесь и одновременно самая большая трудность есть именно «свободная реакция», не замутненная гетерономными соображениями. Но, как правило, такую позицию выдержать очень непросто, ибо в отношении религиозного опыта, к сожалению, наиболее агрессивно действуют как раз такого рода стереотипы (гетерономные по своей сути), будь то установки определенным образом препарированного рационалистического ума или самые расхожие атеистические суеверия.

Экзистенциальный опыт, по Бердяеву, — это бытийный опыт, опыт откровения бытия, его мощи, силы, погружение в самую стихию бытия и «познание» ее. Такое познание — «внутреннее событие в бытии», непосредственно затрагивающее самого познающего, это всегда «что-то», а не «о чем-то», переживание «внутреннего родства со своим предметом»⁷. Это, наконец, приобщение познающего самой стихии бытия, «посвящение в тайну бытия», «проникновение в тайну бытия»⁸, истину бытия и жизнь в ней. Именно поэтому такое познание не может не влиять на человека. Нравственное познание «неизбежно стремится к нравственному улучшению бытия»⁹. Оно заряжает человека энергией и питает его нравственное творчество¹⁰.

Тут мы подходим к важнейшей и сложнейшей проблеме, которая приобрела особую остроту именно в экзистенциальной философии: как свобода и творчество соотносятся с моральными нормами и каково назначение последних?

Обычно экзистенциалистскую трактовку морали расценивают как антинормативистскую, чреватую релятивистскими и солипсистскими последствиями (ибо лишь человек — творец нравственных ценностей, и никакая норма не может отменить его свободу и творчество). Конечно, такая опасность существует. Но она не больше тех сбоев и ошибок, которые возможны

⁶ Бердяев Н.А. О назначении человека.

⁷ Там же. С. 28, 21.

⁸ Там же. С. 22, 29.

⁹ Там же. С. 30.

¹⁰ Истинная этика, по убеждению Бердяева, всегда энергийна, она имеет дело «с реальными нравственными энергиями и с обладающими силой качествами» (Там же. С. 131, 32).

в любом исследовании. И стоит более пристально присмотреться к экзистенциалистским положениям, дабы не просмотреть действительно реальные и важные этические проблемы.

Сартр не очень сильно озабочен солипсистской опасностью (хотя сам солипсизм он не оправдывает). Для Бердяева же релятивизм и солипсизм — серьезная угроза нравственности, и он это специально отмечает. Такая опасность тем более серьезна, что она затрагивает сами глубинные основы человеческого существования (ибо этика — это онтология человеческого существования). Бердяев, как никто другой воспевающий человеческую свободу и творчество, решительно отвергающий нормативную и априорную этику, в то же время предостерегает: «не...впадать во внешний аномизм»¹¹.

Здесь его позиция существенно отличается от установки Сартра, для которого любая норма есть источник отчуждения и угнетения, а в итоге — посягательство на человеческую свободу. Бердяев же убежден, что без нормы человек существовать не может. Правда, он рассматривает этот вопрос скорее на правовой почве, нежели на моральной. Норма — это защита одного человека от любых посягательств другого. Какого другого? Любого, кто не считается с правами остальных людей (и потому и с нравственной точки зрения он не на высоте), кто живет не по требованию «чистой совести», а согласно своим эгоистическим запросам. Право и есть, прежде всего, защита от такого «другого», и нельзя ждать, пока люди достигнут соответствующего, требуемого нравственностью, уровня. И потому для всякого человека неустраним следующий императив: развивать в себе «чистую совесть», бороться, как еще выражается Бердяев, за «первородность»¹² нравственных актов, не допускать гетерономности моральных оценок (и в этом только смысле защищать автономность нравственной позиции).

Что касается морали, то роль закона и фиксированных норм здесь весьма ограничена. Сведение же морали только к ее нормативной части, по Бердяеву, есть неоправданное сужение ее границ, ограничение свободы и творчества, а в итоге и искажение самой природы нравственности.

¹¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 97.

¹² Там же. С. 151.

Основной аргумент подобной антинормативистской позиции можно было бы сформулировать следующим образом. «Первородные» нравственные акты, которые признаются собственно моральными, адекватными сути нравственности, представляют собой непосредственные проявления самого глубинного бытия, его стихии и мощи, проявления, еще не прошедшие через рационализацию и, добавим, социализацию, и потому еще не ставшие «иными» по отношению к самим себе, т.е. еще не «отчужденные» (Сартр) и не «объективированные» (Бердяев). Поэтому по-настоящему свободный акт, в том числе и моральный, в котором не присутствуют «объективированные» мотивы, наиболее адекватен моральной ситуации. Мораль в этом смысле — это борьба за первородность самого человека, его высшее достоинство и назначение. Книга Бердяева, посвященная этике, неслучайно поэтому названа «О назначении человека».

Этика, таким образом, это учение не о том, чтобы «не красть платков из карманов»¹³ (хотя красть и не нужно, и эта норма должна выполняться¹⁴), а о том, как высвободить и расчистить в человеке творческий источник его деяний, активизировать способность к подобающему — духовно-нравственному — поведению и суждению, соответствующим человеческому назначению¹⁵.

В чем же это назначение, если освободить это слово от всех пафосных обертонов?

И в этом вопросе кардинально расходятся Сартр и Бердяев, хотя оба они высоко оценивают человека. Человеческое бытие — тяжелая ноша, но человек несет ее, не может не нести, должен нести — таково убеждение, разделяемое, пожалуй, всеми философами-экзистенциалистами (человек — это «мужество быть», как определяет его Г.Марсель). Однако, если Сартр и

¹³ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 96.

¹⁴ «Нормативизм законнической этики, — пишет Бердяев, — применим лишь к очень грубым элементарным случаям — не нужно развратничать, убивать, красть, лгать, но совсем неприменим к более глубоким и тонким случаям...» (Там же).

¹⁵ Для Сартра, как мы видели, мораль — это борьба с неизбежным в истории отчуждением; по Бердяеву — стремление войти в духовный мир и восприятие откровений «первожизни», не замутненных социальной обыденностью; для Канта — это немотивированный феноменальным миром ответ на «небесный голос»; по Хайдеггеру — ответ на зов бытия.

возводит человека до положения «недостающего Бога»¹⁶, ему важнее сохранение «человеческой ситуации» без Бога, и, в конечном счете, замещение Бога человеком. Человек становится ответственным за себя, за другого, за мир, даже за бытие (ибо лишь благодаря человеку «имеется», но не создается в креационистском смысле, и мир, и бытие¹⁷). Эта тотальная ответственность — следствие человеческой свободы. Цель человека — быть свободным, целью же свободы является сама свобода. Это тяжкое бремя. Но таково человеческое бытие. И человек должен хранить свой специфический способ бытия, что и выделяет его из всего остального сущего. Это, пожалуй, единственный способ долженствования, который допускает Сартр. Все другие формы должного суть для него посягательства на свободу, отрицание самого смысла человеческого поступка и, наконец, ценности личности как таковой.

Многое тут справедливо. Но имплицитно присутствующий в этих рассуждениях феномен должного, как бы ни пытался Сартр устранить его, требует прояснения. Долг для Сартра — всегда есть нечто внешнее и потому навязанное человеку. Бердяев также обращает специальное внимание на то, что все императивы, в том числе и сугубо моральные, должны рождаться из индивидуального внутреннего опыта человека, только в этом случае они являются подлинно «первородными» и адекватными ситуации, и при этом не ограничивающими человеческую свободу и ответственность. Значит все дело в понимании природы этих «первородных» актов.

Обратимся к сартровскому пониманию «конкретной морали», которую он противопоставляет нормативистской этике. Последняя означает «делать необходимое», каждый раз иное, в различных ситуациях, и только тогда мораль эффективна. Его пример «дать воды страждущему» — необходимое действие, а не следствие какого-то априорно существующего добра или долга (последние в таком случае выступали бы, и в этом Сартр прав, как нечто внешнее). В том, что нет априорного добра или долга, с ним согласился бы и Бердяев. Но от долга, пусть и не априорного, а «конкретного», если можно так выразиться, мы все-таки не ушли. Ведь дать воды надо! Или можно и не дать? И почему «дать воды» означает более эффективное конкретное

действие, чем не дать? А если от феномена должного уйти не получается, то не получится и отмахнуться от вопроса, каково его происхождение, природа, исток.

Здесь мы не можем обойтись без кантовского понимания человека как двуми́рного существа, которое всецело принимает и Бердяев (но не приемлет Сартр). Кант считал, что «моральный закон — во мне», т.е. он не внешен человеку как моральному существу, а напротив, составляет саму его суть. Но выполнение морального закона в то же время не является простым, «автоматическим» проявлением этой сути, а есть неустрашимый долг человека, предполагающий не просто свободу поступка, но и определенное усилие по его выполнению. Потому что должное — это особый вид законов, определяющих нефеноменальные проявления человеческого бытия. Моральные повеления исходят не из эмпирической феноменальной сферы (здесь лишь необходимости, срабатывающие автоматически), а из иного, сверхчувственного нефеноменального мира (и поэтому предполагают свободу и индивидуальное усилие).

Концепция «двух миров» не только проясняет феномен должного (а в итоге и мораль в целом), но и феномен личности. Апелляция к сверхчувственному миру дает возможность — и единственную — представить человека не как природное только, но и как духовное существо, как личность. Уже Кант утверждал нефеноменальные основания личностного бытия. Всякий персонализм имеет религиозные корни. В противном случае мы имеем дело лишь с той или иной степенью индивидуации. В природе ведь тоже нет абсолютно тождественных особей. Другими словами, индивидуация, неповторимость индивидуального существования еще не есть специфический признак человека, а индивидуализм как философская позиция — это, в конечном счете, умаление человеческого достоинства, которое он (индивидуализм) претенциозно пытался утвердить. Только трактовка человека как духовного существа обеспечивает качественную характеристику индивидуума, т.е. не как части не-

¹⁶ *Sartre J.-P. L'être et le néant. P., 1943. P. 717; Cahiers pour une morale. P., 1983. P. 510.*

¹⁷ *Sartre J.-P. Cahiers... P. 511, 514.*

кой совокупности (в строгом смысле слова нельзя даже сказать «части целого», ибо последнее, в сущности понимается не качество, а как количество, как бы ни было оно организовано), но как истинной целостности, микрокосма, обладающего внутренне-бытийным, а не социологизированным, «объективированным», т.е. внешне организованным единством. И только потому, что личность обладает бытийно-качественным существованием, она в состоянии совершать свободные, творческие и ответственные поступки и суждения, отвечающие его общему назначению и являющиеся в то же время наиболее адекватными конкретной ситуации. А это и будет, пользуясь сатровским выражением, наиболее «эффективное» действие.

Концепция «двух миров» в трактовке Н.Бердяева дает возможность выявить недостатки традиционного учения о свободе воли. Он справедливо указывает на то, что это учение вовсе не утверждает свободу человека. Свобода допускается лишь в педагогических и юридических целях, т.е. только для того, чтобы можно было на кого списать содеянное и с кого спросить за него. И действительно, человек тут вовсе не является полностью правомочным субъектом, автором действия, а только объектом оценки, а по сути осуждения. И это верно. Дрессировщик, например, наказывает животное, если оно не выполняет требуемого, не считая при этом его сознательным существом, ответственным за свои поступки. Бердяев (как и многие другие мыслители, разделяющие посылки экзистенциальной философии) справедливо видит основной недостаток традиционного учения о свободе воли именно в непонимании всей глубины и серьезности признания свободы. Свобода – это не только и не столько возможность выбора. Последняя чаще всего предполагает выбор из уже имеющейся альтернативы, из уже наличествующих способов разрешения ситуации, их фактической данности. Свобода же в понимании Бердяева означает, прежде всего, реализацию еще не существующего, утверждение «нового» добра.

Это добро «ново» потому, что для него нет еще нормы, а в конечном счете, и не может быть нормы. Оно сотворено в определенной конкретной ситуации данным конкретным человеком (и в этом смысле мораль действительно всегда конкретна). Но это новое добро опознается именно как добро другими

людьми и опознается не в результате сопоставления с общими представлениями о добре, а потому, что человек обладает изначальной способностью распознавать добро и зло, потому, что бытийный опыт добра другого человека созвучен его внутреннему ощущению правды содеянного. И если нет никакого заранее определенного и данного общего представления о добре как таковом, на основании которого (по закону дедукции) совершаются отдельные поступки (постулат т.н. априорной этики, против которой выступает — и вполне оправданно — Бердяев), то существует все же изначальное знание о добре и зле, без которого нет и человеческого бытия.

В этом смысле это знание «до-опытно», т.е. оно не приобретается в ходе жизни, не создается¹⁸ человеком, а всегда в нем есть¹⁹ (другое дело, что оно может быть замутненным, искаженным гетерономными соображениями и т.п.), это, по определению В.Розанова, «метафизическая (до рождения) опытность»²⁰, присущая человеку как существу умопостигаемому, духовному. И только поэтому «новое» добро опознается как добро, т.е. при-

¹⁸ Поэтому мораль, по сути дела, нельзя создать, придумать, ввести и т.п. Мораль, короче говоря, откровенна. Другой вопрос, как она открывается человеку. Но ясно одно: мораль как откровение сути человеческого бытия означает ее несозданность. Мораль и не результат умственной конструкции и не плод каких бы то ни было реформаторских усилий, она — вообще не человеческий продукт. Человек лишь в специфических переживаниях и особом виде познания «узнает» мораль как свою суть. Это знание может впоследствии расширяться, углубляться, уточняться, но не создаваться как некий результат мыслительной деятельности. Человек с самого начала «дан» вместе с моралью. В этом смысле она не просто неотделима от его бытия, она есть это бытие (если, конечно, бытие понимается не объективистски-натуралистично, а экзистенциально).

¹⁹ «Бытие познаваемо только потому, что человек обладает в себе бытием», — писал о. Г.Флоровский в связи с анализом творчества В.Эрна, высоко оценивая его онтологическую проблематику. И далее цитирует самого Эрна: «Истина может быть доступна человеку только потому, что в человеке есть место истине», и добавляет от себя: — «или человеку самому есть место в истине» (*Флоровский Г.* Пути русского богословия. Р., 1988. С. 489). Перефразируя слова Флоровского и Эрна, можно сказать, что человек морален потому, что в человеке есть место морали, а в морали есть место человеку.

²⁰ *Розанов В.* Уединенное. М., 1991. С. 66.

обретает статус универсальности. Так возникает у Бердяева понятие конкретной универсальности²¹ (которое затем мы встретим и у Сартра).

Таким образом, только на почве экзистенциального опыта и возможно соединение личностно-неповторимого и общезначимого. Последнее в этом случае определяется в отличие от обыденного социологизированного общего как универсальное, дабы избежать нежелательных отождествлений. Всякое экзистенциальное событие уникально, составляя основу личного опыта, но оно универсально не только в смысле отличительного свойства человека как такового, но и как сама возможность откровения бытия. Бытие может быть дано человеку только в неповторимом личностном опыте, ибо само бытие личностно (а общее всегда — отвлечение от индивидуального, оно есть как раз результат его упразднения). Добро доступно человеку потому, что в самом человеке есть место добру и знанию о добре, а «новое» добро возможно потому, что в самом человеке есть способность к новизне и свободному творчеству, творчеству себя и мира.

Это творчество не имеет каких-либо определенных устойчивых критериев оценки. Поэтому Бердяев неоднократно говорит о «дерзновении» в нравственном творчестве и о необходимом здесь «бесстрашии». Единственная возможность не впасть в пагубное своеволие и полный анонизм — постоянная работа над очищением совести, редукция всех социально-научных, культурных, психологических, одним словом, объектных, характеристик. А это, воспользуемся опять выражением о. Г.Флоровского, означает, в конечном счете, восхождение «к полноте своего умопостигаемого существа». «Так вводится, — продолжает он, — момент подвига и подвижничества в самое познание. Гносеология открыто превращается в аскетичу и учение о духовной жизни»²². Все сказан-

²¹ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Царство духа и царство кесаря. М., 1995. С. 186.

²² Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 489. Можно сказать, что «вынесение за скобки» и «редукция» всех объектных характеристик человека есть в некотором смысле философский аналог религиозной аскетичи, специально и более глубоко разрабатываемой в христианстве (укажем на такие мысли темы как борьба со страстями, лестница восхождения по пути духовного совершенствования, умение «различать духов» и т.п.).

ное полностью применимо и к этическому познанию (вспомним, что, по Бердяеву, нравственный опыт составляет важнейшую часть духовного опыта человека).

Вернемся к «конкретному универсальному». Как мы видели, и Бердяев, и Сартр усматривают в последнем основной феномен истинной морали. Но если Бердяев (и другие экзистенциальные мыслители религиозного толка) говорит о восхождении к «полноте своего умопостигаемого существа» (что, в сущности, и означает религиозно-духовный опыт человека), то Сартр как раз и отрицает это умопостигаемое измерение жизни. Для него всякая апелляция к умопостигаемому миру есть посягательство на самостоятельность человека, его возможности, свободу, есть, наконец, нечто «внешнее» и потому чуждое и даже враждебное собственно человеческой реальности. В итоге человеческое оказывается «слишком человеческим», а трансцендирование, как основной признак существования, или превосхождение данной наличной ситуации, лишь впадением в другую, по сути ничем не отличающуюся от предыдущей, ситуацию, что и резюмируется Сартром как «пустая страсть».

Конечно, Сартр прав в том, что невозможно определить предмет трансцендирования (ни потому, что превосхождение, выход за свои пределы есть не единичный акт, а постоянная забота человека, ни потому, что о человеческом бытии в принципе невозможно говорить в объектных категориях). Задачей, смыслом трансцендирования не может быть ни идеал, ни программа, ни какая бы то ни было цель вообще (Бердяев высказывается более радикально: даже добро не может быть целью морали и человеческой жизни в целом²³). Ибо и идеал, и программа, и цель, помимо своей идеологической ангажированности (в этой ипостаси их довольно легко опознать, подвергнуть критике и отвергнуть, речь идет в данном случае не об этом), суть лишь определенные объективации и случайные конкретизации человеческих возможностей (по продуктам трансцендирования нельзя адекватно судить о самом трансцендировании, как о творце нельзя судить по совокупности его произведений, автор всегда больше, чем любой продукт его

²³ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 101, 214.

творчества). Речь, в конечном счете, идет о попытке определить человеческую реальность в ее «чистоте» (Кант сказал бы в ее «формальности», т.е. в ее независимости от всякого эмпирического наполнения), как таковую.

Вопрос, стало быть, о том, является ли умопостигаемое измерение человеческого бытия «внешним», а значит, неадекватным, его определением или, напротив, представляет собой характеристику его сути? Что, далее, дает нам в теоретическом плане его введение в анализ человеческого существования, и какие будут потери, если от него отказаться?

Нам представляется, что сартровская позиция непоследовательна. Не в том смысле, что он противоречит себе в формально логическом смысле, а в том, что не доводит в ряде весьма важных случаев рассуждения до конца и уклоняется, таким образом, от ответа на многие принципиальные вопросы. На один из них мы уже указывали. Это вопрос о должном. Откуда исходит и на чем основывается «эффективное» моральное действие «дать воды страждущему»? Сартр на него не отвечает. Кантовский же ответ таков: моральный закон (а его природа умопостигаемая) не вне меня, он — во мне. И в то же время он «объективен», т.е. не создан и не придуман человеком, а составляет само существо человека. И потому он неотвратим, неуничтожим и обязателен (и это положение никак не колеблют случаи его нарушения, как не отменяется закон тяготения, если мы, не считаясь с ним, не ставим, например, чашку на стол, и она падает).

Отождествляя моральный закон и природу человека, Кант тем самым не натурализует сам этот закон. И прежде всего потому, что он предполагает свободу человека, как при его выполнении, так и при его нарушении. Кроме того, Кант нигде не определяет моральный закон содержательно. Моральный закон — *форма*, структурирующая человеческое бытие. Даже различные формулировки категорического императива как попытки конкретизировать моральный закон не теряют своей «формальности» именно в силу того, что в них нет ничего эмпирического, а следовательно, они также умопостигаемы, как и сам моральный закон (ясно, что требование относиться к человеку как цели, а не средству совсем не обусловлено эмпирической, например социальной, необходимостью). Что же каса-

ется общезначимости, которая якобы отменяет личностный характер решения и индивидуальную ответственность, в чем многие обвиняют Канта (вспомним иронию Сартра по поводу выражения «я только выполнил свой долг», в котором, как ему кажется, упразднена значимость человека), то она вовсе не предполагает шаблона «делай как все». Общезначимость у Канта не социологизированное общее, хотя бы потому, что максима, которая должна лечь в основу всеобщего законодательства, имеет свой исток не в феноменальном, а умопостигаемом мире.

Термином «общезначимость» Кант хотел обозначить соответствие действий человека его же собственной природе, которая в данном случае понимается не антропологически (что было бы разновидностью натуралистической трактовки), а метафизически (а отсюда и мораль обосновывается не физической, антропологической, природой человека, а «другой», умопостигаемой). Возможно, что термин «общезначимость» не совсем удачен²⁴, порождая ненужные здесь социологические ассоциации. Но и термин «универсальное», введенный для отличия от масовидного «общего», не гарантирует от такой опасности. К сожалению, такова судьба почти всех философских понятий, опасность натуралистического их толкования постоянна и реальна. Следовательно, надо следовать не букве, а духу и сути учения.

А суть в данном случае состоит в том, чтобы четко развести «внешнее», объективированное, опредмеченное, прошедшее через социальное и культурное сито (и ставшее анонимным и чуждым) и экзистенциально-онтологическое, «первородное», «оригинальное» (по терминологии Бердяева). Первому в таком случае присваивается статус «общего» (в любой форме – соци-

²⁴ И все же кантовская позиция уязвима здесь для критики. Во-первых, она все же не допускала поступка, который невозможен «для всех», т.е. неповторимо индивидуального. Во-вторых, хотя исток нравственного поступка и находится в нефеноменальной сфере, оценка его моральности, т.е. качества, зависит в сущности от феноменального, если можно так выразиться, количественного по своему характеру признания всеми реальными, эмпирическими индивидами, что в сущности противоречит его же ноуменальной аргументации. Кроме того, оценка как бы предваряет сам поступок, а следовательно, она приводит извне и извне определяет его. Получается та самая гетерогенность, которую сам же Кант категорически отвергал.

ально-культурной, физической, психологической, антропологической и т.п.), а второму — «универсального», характеризующего человеческое как таковое помимо любых его объективаций и предметной выраженности. Понятно, что универсальное не есть результат отвлечения от индивидуальных особенностей (так можно получить лишь «общее»), это особая *качественная* определенность бытия, не поддающаяся сравнению, усреднению, обобщению, отвлечению и т.п. Универсальное, следовательно, — неотменяемая личностная экзистенциально-бытийная характеристика человека.

Выше уже указывалось, что бытийный опыт всегда лично-индивидуален. О бытии, экзистенции и различных экзистенциальных состояниях нельзя узнать из «общего», из понятия, идеи и т.п. по определенным правилам дедукции, а только лично пережив и испытав. Или, как выражается Бердяев, бытие открывается нам в «оригинальных» нравственных состояниях и актах «чистой совести», незамутненной социальной обыденностью. И тогда мы имеем дело не с антропологически (или каким-либо иным научным способом) толкуемой природой (именно здесь уместен тезис Сартра: у человека нет природы), по которой мы все одинаковы, а с «человеческой ситуацией», где все предстает как моя личная неустранимая задача и задание, уклонение от которой чревато потерей «лица» и превращением его в простой предмет мира. Итак, личная задача и задание — знак «универсального» (и одновременно человеческого бытия в его «чистоте»).

Вернемся к уже затрагиваемому выше вопросу о теоретической значимости т.н. «умопостигаемого измерения», но уже в несколько ином аспекте. Речь пойдет о том, является ли понятие умопостигаемого мира конструктом, создаваемым и вводимым в целях определенного упорядочивания защищаемых положений и придания им статуса правомочности (наподобие того, как вводится в классической философии понятие «божественного интеллекта» и идеального объекта для обоснования возможности познания), или оно (хотя и предполагается необходимым, как, скажем, у Канта, для обоснования свободы) все же отражает нечто реальное, а значит, и не конструируемое?

Напомним, что Сартр, различая два вида бытия — бытие-в-себе и бытие-для-себя, — отмечает, что эта расколотость бытия требует (со стороны бытия-для-себя) синтеза, который находит свое выражение в понятии Бога. Но это понятие, по Сартру, противоречиво, поскольку чревато исчезновением человека: стремясь быть Богом, человек теряет самого себя. Отсюда своеобразный стоицизм сартровского экзистенциализма: стать Богом невозможно, но невозможно и отказаться от этого стремления (ведь это фундаментальный проект человека). И пусть это «пустая страсть», но без нее нет человека. Как не вспомнить здесь и Камю, также считавшего, что бесполезный «сизифов труд» (аналог по сути сартровской «пустой страсти») все же должен выполняться человеком, хотя бы из-за презрения к собственной судьбе. Мотивация, может быть, и эффективная, но не очень убедительная.

Отметим в то же время еще одно важное, наш взгляд, обстоятельство. Сартр рассматривает мораль в определенной перспективе, что и придает ей смысл (а в итоге и всему человеческому бытию), а именно: человек сохраняет свое собственно человеческое лицо только потому, что он стремится к бытию, превосходящему его собственное. Причина — человек осознает недостаточность своего бытия. Отсюда, собственно, и само «фундаментальное» стремление к восполнению человеческого существования, к синтезу, который означает по сути, как фактически признает и Сартр, не что иное, как божественное бытие. Но это, с его точки зрения, невозможно.

В *особой перспективе* рассматривает мораль и человека и Н.Бердяев (и здесь первенство принадлежит ему же), что значительно расширило горизонт философии морали, этика не только обогатилась новыми проблемами, но и получила возможность заполнить те лакуны, которые имели место в предшествующих концепциях.

Чтобы определить суть бердяевской позиции по данному вопросу, обратимся для начала к проблеме различения добра и зла. Она по праву признается одной из важнейших в этике. И самой, пожалуй, распространенной является точка зрения коррелятивности добра и зла, т.е. убеждения, что одно не существует без другого и что если мы уничтожим полностью зло, то

уничтожим тем самым и добро. Поэтому претензия на полное искоренение зла есть в конечном счете увеличение зла, а не добра. Зло, другими словами, неискоренимо. Почему? Потому что человек — существо ограниченное, конечное, ему не все под силу, он — не Бог и т.п. Но в таком случае конечность человека как сущностное определение его природы снимает всю остроту существования зла. Человеческую природу не изменить. Можно лишь уменьшить сумму страданий и увеличить удовольствие, улучшить свое сегодняшнее состояние, смягчить нравы, соответствующим образом устроить общество и т.п. (отсюда весь многочисленный набор этических теорий от гедонизма до различных форм утилитаризма и социальной этики), хотя и с обязательным предупреждением от наиболее трезвых и реалистичных мыслителей, что зло нельзя уничтожить, не уничтожив того, во имя чего предпринималась сама борьба. Но в таком случае со всей серьезностью встает вопрос — существует ли *императивность* борьбы со злом и если да, то из чего она исходит. Обрисованная выше позиция не отвечает на этот вопрос. Следовательно, нужно иное представление о человеческой природе, дающее возможность понять суть данного феномена. Таков еще один ответ на вопрос, поставленный выше: что дает нам введение в наше рассуждение о морали представления о «двумирности» человеческого бытия.

Различение добра и зла — потому важнейший вопрос этической теории, что оно, это различие, есть конститутивный элемент человека, его специфический признак. Бердяев с этим согласен, но его занимает и другой, не менее важный вопрос: каков смысл этого различения, как оно возникло и является ли оно «последней» истиной о человеческом бытии. В самом деле, если принять извечность различения, то неискоренимо и вечно зло. При таком выводе борьба со злом — не более чем все та же «пустая страсть», о которой говорил Сартр (что в целом вполне логично в рамках его концепции). Но ясно, что при таком положении вещей теряет всю свою «мобилизующую» роль требование борьбы со злом, как, впрочем, становится ненужным всякий идеал (как можно завлечь человека чем-то заведомо неисполнимым?), любое стремление к совершенствованию, улучшению и пр. Понять причину и смысл различения добра и зла значит пролить свет и на «судьбу» этого различения, его исход.

Здесь Бердяев, по видимости, оставляет философский язык и переходит на религиозный. Точнее было бы сказать — на язык религиозного мифа. Казалось бы, что такой шаг для философа непозволителен. Но как возможно еще говорить о «последних вещах», если не на языке символов?

Вспомним, что экзистенциальная философия отказалась от казалось бы устоявшегося понятийного языка и заговорила о «заботе», «страхе», «нехватке» и т.п., заменив понятия «экзистенциалами», метафорами-образами, засекающими нечто, указывающими, намекающими, но никак не определяющими в строгом смысле того, о чем говорится. Бердяев, таким образом, не изменяет природе философского языка (по крайней мере когда речь идет об экзистенциально-бытийных феноменах). В его учении разговор на языке религиозного мифа не просто остается на почве специфического философского символизма, но и позволяет указать на «последние вещи», о которых не говорит традиционная этика и в которых находят свое разрешение и завершение многие ее проблемы. И пусть решение этих проблем не окончательное (подобное требование было бы сродни недопустимому волюнтаристскому закрытию истории), но они начинают вырисовываться в новой *перспективе*, которая только и делает осмысленными и содержательными человеческие деяния (иначе «пустая страсть» останется извечным несмываемым клеймом человеческой жизни).

Наши понятия добра и зла — символичны, и символичны они в том смысле, что в пределе описывают нечто непредметное, необъективируемое. Нет такого «предмета», указав на который можно было бы сказать — это добро. Добро, таким образом, входит в группу таких терминов-наименований (но не понятий в строгом смысле слова) как экзистенция, сознание (в определенном ракурсе), бытие, свобода и т.п. Но за этим символическим языком скрывается специфическая, хоть и необъективируемая, но реальность (символ по природе своей всегда указывает на нечто стоящее за ним). И пусть она видится как бы «сквозь тусклое стекло», но это не отменяет и не может отменить несомненности самой этой реальности. В этом случае мы и вправе говорить о *реализме*, истинном реализме, по Бердяеву, поскольку истинный реализм знает и учитывает все опасности

натурализма (и потому может его избежать). Философию и этику, как убежден Бердяев, и должно интересовать именно добро как реальность (добро как таковое, если использовать традиционный язык), а не различные *представления* о добре и зле. Бердяев тут абсолютно прав, ибо эти представления с успехом могут изучаться и психологией, и социологией, и этнологией или еще какой-то дисциплиной, а у философии другие задачи, (онтологические, метафизические), которые не только не могут быть решены указанными науками, но даже и не могут быть ими поставлены.

Итак, откуда взялась эта пресловутая коррелятивность добра и зла, что она означает и вечна ли она и что такое, наконец, само это различие добра и зла?

Но для начала заметим, что стремление к совершенствованию, в какой бы форме оно ни выступало, основано на некотором, хотя и не рационализуемом, но от этого не менее бесспорном, знании об истинной природе человеческого бытия. Человек не может не стремиться к идеальному состоянию и в то же время не может его достигнуть. По сути все сколько-нибудь серьезные этические теории это отмечают. Получается парадоксальная вещь: без морали нет человека, но сама мораль невыполнима. Возникает вполне законный вопрос — почему? Есть два ответа (если, конечно, этот вопрос ставится, ведь зачастую он даже и не возникает): человек — ограниченное существо и человек — существо греховное. Эти ответы, несмотря на внешнее сходство, принципиально различны.

Выше было замечено, что представление о человеке как существе просто ограниченном по сути снимает всю остроту проблемы зла, ибо против природы бунтовать бессмысленно, и потому-то зло и неискоренимо, надо даже по соображениям благоразумия остановить тех, кто вознамерится искоренить зло насовсем, ибо тогда пропадет и добро. Но тут же возникает вопрос, откуда само зло, что оно такое? Из ограниченности никак не возникает зло как таковое (скажем, человек не может достать с неба звезды, повелевать законами природы, да мало ли чего человек не может, но ведь это не расценивается как зло). И вполне последовательны в рамках принятых посылок были те, кто решил: человек по природе добр (последовательны, но

наивны, Кант назвал это «добродушным предположением моралистов от Сенеки до Руссо»²⁵), а зло — лишь результат плохой наследственности, воспитания, неблагоприятной социальной среды, всего чего угодно, но только не свободного волеизъявления самого человека, его субъективной максимы, как бы сказал тот же Кант. Ведь только в случае «свободного произвола» поступок, подчеркнем, любой поступок, в том числе и злой, может быть вменен человеку²⁶.

Мы, таким образом, снова возвращаемся к вопросу о свободе, который, как мы видим, возникает при обсуждении *всех* этических проблем. Это кардинальный вопрос философии в целом, его тем более нельзя обойти при обсуждении экзистенциальных тем. Понятны поэтому заявления экзистенциальных философов о том, что предшествующая философия не оценила должным образом всей значимости проблемы свободы. Свобода задействована в каждом человеческом поступке (без свободы нельзя даже, как сказал один из философов-экзистенциалистов, принять ванну). Но это значит в то же время, что человек несет ответственность за всякий свой поступок, а в итоге и за весь мир. А как же, спросят апологеты научности, обстоит дело с объективными законами общества, как их совместить со свободой? Здесь не место обсуждать природу социальных законов. Укажем лишь на то, что во всех общественных явлениях задействован человек, а стало быть, и неотменяемая его свобода, и позиции социальных субъектов, их свободное волеизъявление (можно сказать — их выбор) в конечном итоге и определяют характер общества и... его «законов» (по большому счету социальные законы — это лишь определенные следствия наших поступков, избранных позиций). В противном случае теряет смысл всякая социальная деятельность — политическая, социальная, экономическая и т.д.

Вышесказанное имеет прямое отношение к обозначенной выше проблеме различения добра и зла. Ясно, что она не может быть решена без ссылок на свободу.

²⁵ Кант И. Об изначально злом в человеческой природе // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 2. М., 1965. С. 21.

²⁶ Там же. С. 26.

Кант в свое время показал, что задача утвердить свободу, понять ее исток и возможность решается только благодаря «превосходному открытию» «двумирности» человека, подвластности его бытия двум мирам — феноменальному и умопостигаемому. Последний и есть исток свободы (равно как и морального закона). Но другой апологет свободы — Сартр отбрасывает все ссылки на умопостигаемое основание свободы. И мы видели, что следствием этого шага стала необъяснимость феномена должного.

Теперь можно отметить и другое следствие: в сартровской концепции, в сущности, нет места для проблемы зла, как, впрочем, и добра. Фактически все, что делает человек, рассматривается вне этого различения. Так же обстоит дело и с истиной: все, что человек выберет, то и будет истиной. Утверждается только, что человек ответствен за все, что сделал или выбрал (в итоге это одно и то же). Ибо нет мерил, по которому мы можем оценивать человеческие деяния (и потому есть истины, но нет Истины). Может статься, что люди выберут фашизм (хотя сам Сартр лично его не принимает), и тогда на время это станет человеческой истиной. Но и списывать последствия такого выбора будет не на кого.

Ясно, что выбор (а это всегда *свободный* выбор) есть то, что невозможно исключить из рассмотрения человеческих деяний. И это последнее, на что мы указываем. Ибо если многое и можно объяснить в поступке того или иного человека, то сам выбор необъясним. Выбор, повторяем, есть последнее, но, добавим, и решающее основание поступка. Возникает вопрос, возможна ли в таком случае оценка выбора? По Сартру — нет, человек в своем свободном выборе неподсуден, нет никакого общего мерил поступков.

В рамках сартровских установок это вполне логично. Так, мерил, или критерием оценки не может быть общество, поскольку экзистенциалистская позиция в силу феноменологической редукции выносит требования общества за скобки. (И это верно. Бердяев эту позицию выражает намного проще: не общество судит человека, а человек — общество). Не может быть основанием оценки и человеческая природа, в которой нет ничего предзаданного (человек, по Сартру, не есть нечто от века данное, он всякий раз изобретается, делается). Социологизм

справедливо отвергается, ибо остается на поверхности, не затрагивая основного — свободы. Но и сартровская позиция, несмотря на всю ее изощренность (и во многих отношениях справедливость), остается, если можно так выразиться, одномерной и недоговоренной. Совсем не в том смысле, что она не отличалась в некую законченную систему (против системы выступает и Бердяев), наподобие, скажем, гегелевской. Речь о другом. Срезание умопостигаемого «этажа» человеческой жизни превращает существование в нескончаемую цепь равно значимых поступков, другими словами, суету «пустой страсти» (так, по Сартру, поведение пьяницы и деятельность лидера народов равнозначны по своему смыслу).

Согласно сартровской концепции, человек движим восполнением «нехватки» своего бытия. Само стремление к исполнению «фундаментального проекта» преследует цель стать единственным и абсолютным автором своего способа существования, т.е. стать неограниченно свободным, свобода — это цель сама по себе, целью свободы является сама свобода. А сама свобода «свободна» от любых ее содержаний. Другими словами, свобода рассматривается вне контекста проблематики добра и зла. То же самое можно сказать и об ответственности, неразрывно сопряженной со свободой. Человек что-то выбрал, т.е. совершил акт свободы, и этот выбор неподсуден, только последствия есть то, за что человек ответствен, но ответственность не критерий и не оценка. Любая ценность, являющаяся результатом выбора, ценна и оправдана в силу самого выбора. Нет критерия оценки различных ценностей.

Сартр прав в одном (и этим фактически обуславливается его позиция): экзистенциальная позиция не затрагивается никакими, идущими извне оценками. Все идущее извне, в первую очередь от общества, есть сфера объектного, отчужденного и потому неаутентичного существования. Неаутентичное не может судить аутентичное.

В этом с ним согласился бы и Бердяев, для которого тема объективации всегда была одной из центральных. Именно сфера объективации искажает истинную перспективу жизни, именно она навязывает человеку неподлинное, обезличенное и несвободное существование. Поэтому философия должна уметь

различать экзистенциальное и объективированное, как должна уметь и защищать первое от посягательств второго (противостоять его «террору».)

Но для Бердяева, в отличие от Сартра, экзистенциальное не есть некая лишь заботящаяся о себе самой свобода. Оно с самого начала несет в себе определенное знание о себе, оно наделено в первую очередь моральным измерением (так, по Канту, свобода отнюдь не предшествует моральному закону, моральный закон есть первое, что от нас требуется выполнять, хотя и свободно). Экзистенциальное – во мне, это самое потаенное и самое личное, но одновременно и нечто, что превосходит меня самого. Экзистенциальное – это умопостигаемое во мне, это то, что есть я сам, но и одновременно нечто, что превосходит меня, то, что больше меня в любой момент жизни и что, в конечном итоге, призывает (а не принуждает!) меня соответствовать этому большему.

Можно, следовательно, сказать, что умопостигаемое не есть нечто извне навязываемое человеку (и отменяющее, как думает Сартр, свободу), а само человеческое бытие в его истинной, или как бы выразился сам Сартр, аутентичной, форме. И человек знает об этой особенности своего бытия и знание этого конституирует человеческое бытие как таковое. Отголоски этого есть и в самой сартровской концепции: человеческое бытие и сознание, как он выражается, даны разом, нельзя говорить, что сначала бытие, а потом сознание. Это можно было бы выразить так: человеческое бытие таково, что оно знает, что оно такое. И потому только, что оно знает, что оно такое, оно и может быть таким, каким оно есть.

В очередной раз мы вправе констатировать: отказ от умопостигаемого измерения человеческой жизни, обусловленное неверной его трактовкой как чего-то внешнего и чуждого человеческому бытию, что и имеет место в сартровской философии, приводит не только к стиранию всей остроты проблемы зла, но фактически к снятию и самого различения добра и зла.

Но можно прибавить и следующее: подрывается и вся значимость и серьезность проблемы свободы, на что претендовал Сартр, подвергая критике (во многом справедливой) предшествующие концепции свободы. Свобода – тяжкое бремя, часто

повторяет Сартр, трудно быть творцом самого себя, как и трудно держать на своих плечах всю тяжесть мира (ведь каждый поступок есть выбор определенного образа мира), потому-то многие от нее отказываются. Но как было отмечено, выбор неподсуден, его единственным основанием является лишь мое желание, да и отвечать не перед кем и не перед чем: морального закона ведь нет. «Тяжкая ноша» оборачивается чередой ничем не обоснованных выборов, да и сама ответственность, в сущности, есть лишь расплата, не предполагающая ни вины (в том случае, например, когда мы уронили по неосторожности чашку), ни судьи, даже внутреннего, в форме, скажем, самооценки, не говоря уже о совести, ибо совесть предполагает все же знание о чем-то, чем нельзя пренебречь (тем же умопостигаемым во мне, моральным законом). У Сартра человеческое бытие начинается как бы с чистого листа. И хотя возникнув, оно знает, *что* оно делает (и поэтому неправомочны никакие ссылки на внешние обстоятельства), но нет никакого основания, почему оно это делает, и нет никакой причины, которая бы «оправдала» человеческий выбор.

Поэтому отдавая должное сартровским изысканиям человеческого бытия и морали, нельзя не констатировать серьезных сбоев как теоретического, так и практического характера, обусловленных непониманием всей многозначности и важности проблемы, которую мы обозначали то как проблему умопостигаемого, то как вопрос двумирности человека, тесно увязывая все это с утверждением обязательного знания человека о самом себе.

Напомним, что вышесказанное касается тезиса о человеке как существе ограниченном и того, как этот тезис сказывается на трактовке проблемы различения добра и зла. Посмотрим теперь, что стоит за пониманием человека как существа греховного.

Считается, и это в большинстве случаев верно, что грех — сугубо религиозное понятие. И он напрямую, во всяком случае в христианстве, увязывается с человеческой свободой, вернее с неправильным употреблением свободы, а точнее — с ее злоупотреблением. Христианский миф о грехопадении говорит о нежелании первых людей жить по божественным законам, о противлении божественной воле и о человеческом своеволии, т.е. о стремлении жить не по божественной, а по своей мерке и воле

(хотя уже тут возникает вопрос — по своей ли? Но оставим пока этот вопрос в стороне). С самого начала существования человека свобода поставлена, таким образом, в центр его бытия. Свободное следование воле Бога у первых людей и затем столь же свободное отпадение от нее — таков исток и смысл христианского мифа (вопрос об искусителе — это, скорее, вопрос об оценке деяния самого искусителя, чем об оправдании людей или смягчении их вины. Кроме того, свобода была и у павшего ангела. Так что мы опять возвращаемся к свободе, как началу начал и точке отсчета при постановке вопроса о человеке). Как видим, радикализм в трактовке свободы в христианской религии не меньший, чем в самых смелых философских концепциях. И понятие греха — это то, за что человек несет персональную (а не родовую) ответственность²⁷.

Николай Бердяев поэтому и считал христианство религией свободы, а свою позицию последовательно христианской (и несправедливы те исследователи, которые отказывали ей в таком качестве и даже рассматривали его трактовку свободы как опасный революционаризм).

В христианстве, по Бердяеву, как нигде высоко оценивается человек. Об этом, вопреки расхожему и широко распространенному мнению, говорит и сам миф о грехопадении. Да, человек пал, но он «пал с высоты». Воспоминание об этой высоте, другими словами, знание своей истинной сущности, знание, которое, как мы все время подчеркиваем, и заставляет его совершенствоваться, улучшать мир и творить новое добро. Грех, стало быть, это не только глубокое осознание вины (причем личной), но и понимание того, что наши неблагоприятные действия не есть просто проступки, которые по снисходительству могут быть прощены сердобольными близкими. Они так или

²⁷ Кьеркегор специально рассматривает этот вопрос именно под углом зрения свободы и персональной ответственности. Грех не может оцениваться как некое простое наследие проступка первочеловека. Или Адам есть такой же человек, как и все следующие за ним его потомки, т.е. они образуют один род, и тогда его грех не отличается от наших грехов (поэтому если хочешь понять грех Адама, посмотри на свой собственный), или же Адам не стоит в одном ряду с остальными людьми, и тогда его грех не может иметь к нам никакого отношения.

иначе соотнесены с той целостностью, которая не когда-то однажды (во времена Адама) была утрачена, а мы теперь страдаем от последствий этого нарушения, но та, которая нарушается *всякий раз*, когда человек поступает вопреки «райскому» зову божественного совершенства (т.е. вопреки своей же собственной сущности). Целостность, полнота, совершенство, райское состояние — все это наименования безусловного, не отменяемого никем, закона человеческой жизни, т.е. абсолютного. А абсолютное, как сказал Кьеркегор, всегда современно (т.е. оно ни в прошлом, ни в будущем, а *всякий раз сейчас*).

Отсюда — высочайшая ответственность человека (он действительно несет на своих плечах всю тяжесть мира), но и сильнейший стимул и долг самосовершенствования, т.е. стремления к восстановлению целостности и полноты существования. Именно полнота жизни может рассматриваться как истинная цель и нравственный императив, по Бердяеву²⁸. Почему не добро, например?

Потому что представление о добре рождается тогда, когда мир уже вошло зло (в этом смысле можно говорить о коррелятивности добра и зла, но конкретизируя, что это значит, т.е. вводя понятие греха). Различение добра и зла возникло тогда, когда случился распад целостности и произошло умаление полноты («онтологическое повреждение»²⁹, по выражению Бердяева). Добро, стало быть, имеет «плохое происхождение»³⁰, и потому само возникновение добра и зла является «страшной трагедией»³¹. Следовательно, само различение добра и зла — это не первое начало человеческой жизни и не сущностная ее характеристика, а следствие некоего события, а именно распада целостности жизни, т.е. грехопадения. Наше добро, таким образом, «падшее» добро. И потому конечной целью должно быть не добро в его корреляции со злом, что означало бы увековечивание падшего состояния, а *сверхдобро* (и, добавляет Бердяев, красота как символ осуществленной совершенной гармонии³²).

²⁸ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 131.

²⁹ Там же. С. 85.

³⁰ Там же. С. 135.

³¹ Там же. С. 144.

³² Бердяев приводит далее слова Платона: красота — это великолепие добра (Там же. С. 131).

Но это не значит, что надо отказаться от различения добра и зла³³. Бердяев формулирует один из многих отмеченных им парадоксов нравственной жизни: «Плохо, что возникло различие между добром и злом, но хорошо делать это различие, когда оно возникло...»³⁴. Собственно, сам парадокс есть следствие грехопадения, и вся наша жизнь, в том числе и нравственная, парадоксальна (поэтому понимание парадокса есть понимание человеческого бытия в целом).

Поэтому парадокс не есть некая ошибка ума, которую можно было бы исправить чисто логическим интеллектуальным способом. К этому можно прибавить, что парадокс не есть также некоторый недостаток, сбой естественного течения жизни, исправляемый определенными мерами социального реформирования, системой образования и воспитания или каким-либо иными методами социально-культурной политики. Парадокс лежит в онтологической плоскости, поэтому-то он и не затрагивается никакими «объективированными» средствами и способами решения проблем (т.е. средствами, позаимствованными из «падшей» жизни). Парадокс отсылает нас к самым глубинным основам нашего бытия — к волеию и свободе. И если грехопадение (нарушение целостности и полноты) есть результат свободы, то только свободное (и, понятно, сознательное, т.е. прошедшее через покаяние-метанойю) деяние может открыть путь к... К чему? К истинному преобразованию нашего мира. Понятно, что в данном случае, речь может идти только о радикальном изменении греховного мира (а не о его улучшении, как бы ни было оно глубоко и серьезно). Религиозная мысль говорит здесь о *преображении* в отличие от любых, повторяем, форм улучшения социально-культурной жизни.

³³ Нельзя не отметить, что так называемую коррелятивность рассматривают обычно только с одной стороны: если мы уничтожим зло, то мы уничтожим и добро. Интересно было бы посмотреть, возможно ли противоположное утверждение: если мы уничтожим добро, уничтожится ли зло? Во всяком случае добро само по себе не в силах победить зло, победить зло может только сверхдобро. Но разговор о сверхдобре возможен только на религиозной почве. Секулярная мысль остается в рамках двусмысленной, как мы видим, коррелятивности добра и зла.

³⁴ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 48.

Итак, все начинается и кончается свободой. Глубинные основания жизни, к которым только и применимо определение — «духовные», предполагают, не могут не предполагать свободы. Отсюда бердяевское понимание духа: дух есть свобода. Только свершившееся в духе, т.е. в свободе, может иметь отношение к онтологическому акту (преображению мира). Но отсюда же принципиальное значение приобретает качественная определенность духа. Бердяев не раз повторяет: важно — «какого духа человек». Что имеется в виду?

Но сначала отметим еще одно положение в бердяевской концепции свободы, часто критикуемое и отвергаемое теми, кто в целом положительно оценивает его философию. Речь идет о так называемой несотворенной меонической свободе. Позиция Бердяева здесь действительно оригинальна (хотя и не без известного влияния немецкой мистики) и, на первый взгляд, отлична от традиционного христианского учения. Согласно последнему, Бог сотворил человека свободным. Свобода, получается, есть не только божественный дар человеку, она сама есть творение Бога. Позиция Бердяева другая. Свобода не сотворена, она, по его мнению, предшествует творению. Но попытаемся понять основания такого бердяевского утверждения и не будем спешить сталкивать его с устоявшимися (хотя и не прямо догматическими) положениями христианства.

Принимая христианское учение о творении мира из ничего, Бердяев пытается понять смысл этого ничто. Ничто (греческий меон), по его мнению, предшествует творению как нечто бездонное, безосновное и неопределенное, получающее бытие (т.е. определенность) только благодаря божественному акту творения. (Аналогично и человеческий творческий акт есть создание из ничего небывшего ранее.) Но безосновность, абсолютная непредопределенность и есть обозначения свободы. Свобода, по Бердяеву, в этом смысле небытийственна и добытийственна³⁵. Над ней невластен даже Бог (именно за это

³⁵ Здесь необходимо сделать некоторые уточнения относительно употребления термина бытие. В текстах Бердяева в отдельных случаях не указывается различие между бытием предметным и непредметным. Когда Бердяев говорит о том, что свобода — до бытия, то он хочет подчеркнуть, что она отлична от некоторого «нечто», что как-то уже проявилось или во-

в первую очередь критикуют Бердяева некоторые христианские теологи³⁶). Бог лишь дает бытие, творит его из ничего. В каждом творческом акте уже есть свобода, как есть и само ничто, меон. Ничто, как это следует из Бердяева, это хаос, т.е. сама непредзаданность как таковая. Меоническая свобода и есть такая непредзаданность, чистая *потенциальность*. Тем самым Бердяев, радикализуя понятие свободы, повышает, насколько это можно, значимость свободного акта.

Своим положением о несотворенности свободы Бердяев намеревается решить и еще одно затруднение христианства. Если свобода сотворена, то Бог полностью ответствен за зло в созданном Им мире. Только признав свободу несотворенной и добытийной, можно снять с Бога ответственность за зло в нашем мире. Присутствие несотворенной меонической свободы в человеческом бытии окрашивает его в трагические тона. Нельзя уничтожить зла, не уничтожив свободы³⁷. Поэтому дело не ограничивается только злоупотреблением свободой. Свобода в определенном смысле есть рок, постоянно преследующий человека³⁸. Одному человеку не под силу справиться с меонической свободой. Необходима божественная помощь. Благодать и есть та божественная «энергия», которая, не насилуя свободного акта человека, дает ему силы для осуществления подобающего поступка³⁹

³⁵ плотилось (и о чем можно, хотя и с обязательными уточнениями, говорить объектным языком). Но тогда это означает, что свобода не сотворена, она есть «всегда», она до акта творения и она из «меона», еще не проявившегося хаоса, который может быть упорядочен... опять-таки свободным актом. (И таким первым актом и было миротворение.) Так мы оказываемся в круге, который есть не ошибка в рассуждении, а есть свойство экзистенциального (а значит, бытийного) мышления: поскольку бытие не является объектом, а следовательно, не поддается определению, оно может ссылаться только на само себя.

³⁶ Но и в обоих случаях, трактуется ли свобода как сотворенная или несотворенная, остается общим и несомненным одно: Бог не может (и не хочет) уничтожить или ограничить человеческую свободу, ибо в этом случае была бы подорвана сама основа человеческого бытия. К Богу приходят только свободно. И только свободный поступок духовно ценен. Такова природа духовной жизни.

³⁷ Бердяев Н. О назначении человека. С. 42.

³⁸ Там же. С. 38, 44.

³⁹ Поэтому главный вопрос философии свободы, по Бердяеву, не о необходимости и свободе, а о свободе и благодати (Там же. С. 83).

(Бог и человек как бы соработники в борьбе со злом, вернее в борьбе за его преображение. Таков один из мотивов концепции богочеловечества в русской философии, которую Бердяев ставил очень высоко).

Свобода неуничтожима. Она присутствует как в «добром», так и «злом» поступке. Вот почему так существенно важно, как было уже отмечено, «какого духа человек», ибо от направленности духа зависит, во что выльется меоническая свобода. Человек, следовательно, не может выйти из ситуации свободы. Он, и тут уместно выражение Сартра, «осужден быть свободным».

Но в отличие от сартровской, бердяевская концепция предполагает свободу не только как свою «форму» (в кантовском смысле) и условие, но и ее «качественную» характеристику («какой дух»). «Качественность» свободы означает в этом случае подчинение, но свободное, высшему — *божественному* — закону. Божественность закона означает не только его категоричность, но и качественность. Не всякий свободный акт, только потому, что он свободный, равен по своему качеству другому (вспомним призыв ап. Павла различать духов). И именно поэтому бессмысленен всякий анонизм. Бессмысленно всякое действие, не совершенное во имя чего-то⁴⁰. Это не означает, что тем самым в мораль вводится гетерогенность, что она определяется извне, поскольку решающим всегда остается «волевое избрание» (Бердяев), свободный выбор «определяющего основания» (Кант). Другими словами, качественность поступка зависит от того, исходит ли он из «уважения к моральному закону» или же он движим какими-либо другими мотивами (психологической склонностью, выгодой и т.п., но в конечном итоге феноменальными, неморальными соображениями⁴¹). Ссылки

⁴⁰ Бердяев прямо заявляет, что «свободы воли как *liberum arbitrium indifferentiae* не существует» (Там же. С. 81).

⁴¹ В христианской мысли эта ситуация обостряется тем, что основной акцент делается не на эмпирические мотивы (феноменальную сферу), а на духовные побуждения (от Бога они или нет, божественного они происхождения или люциферического). Конечно, многие мотивы, исходящие из феноменального мира, могут быть морально нейтральными. Но они таковы только до той поры, пока их не начинают рассматривать как единственные основания деятельности.

на незнание, неосведомленность, недопонимание такой ситуации серьезными этиками не принимаются в данном случае во внимание как смягчающее или оправдывающее обстоятельство. Все эти в общем-то житейские соображения не имеют значения при оценке морального действия. Здесь позиции Канта и современных экзистенциальных философов совпадают.

Получается, что человек всегда знает, как поступить, и в то же время это знание не оформлено в виде четкого предписания на манер некоторой инструкции (именно в последнем случае была бы введена гетерогенность как внешнее повеление). Это знание всегда упирается в *тайну*, не разрешимую окончательно. Тайна свободы, тайна выбора всегда есть предел высказываний (к такого рода знанию применимо знаменитое определение *docta ignorantia*). «Вся значительность, смысл и ценность жизни определяются скрытой за ней тайной, бесконечностью, не подлежащей рационализации, о которой возможен лишь символ и миф»⁴². Но символ и миф, не являясь «объективным» знанием, все же говорят о чем-то реальном, и не просто реальном, но о наиболее существенном, о главном: о рае и его потере, о цельности, полноте и гармонии, когда-то нарушенных и потому чаемых и возможных и т.п. Для современного секулярного сознания это представляется не более чем фантазиями и грезами. Но приглядимся еще раз к моральному поступку. Какова его цель, зачем он совершается, во имя чего, наконец?

Всякий нравственный акт исходит по сути из желания утвердить то, чего не достает в действительности, он как бы восполняет отсутствие или нарушение некоторого истинного состояния. Отсюда и ощущение долга как чего-то неотменяемого и категоричного. В противном случае лишается смысла мораль, а все человеческое поведение начинает трактоваться лишь как набор целесообразно-утилитарных действий. Моральное сознание никогда не удовлетворяется наличным состоянием вещей, оно устремлено за него, оно всегда трансцензус и всегда устремлено к «иному», мораль в конечном счете «не от мира сего». Великий моралист Кант недаром охарактеризовал мораль как «ответ на небесный голос», как умопостигаемое *in concreto*⁴³.

⁴² Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 38.

⁴³ Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 353, 378.

Кантовскую позицию разделяет и Бердяев. Но как и во многом другом, он идет дальше.

Если всякий нравственный поступок (как и любой духовный акт) имеет своим «мотивом» свободное следование феноменальным (умопостигаемым, ноуменальным высшим, вечным, божественным) законам, то он тем самым утверждает реальность и правоту «иного» мира, а значит, по Бердяеву, по сути означает *конец* этого мира⁴⁴. Поэтому всякое такое действие *эсхатологично* по своей природе. И этика (как и метафизика) в таком случае не может не быть эсхатологичной. А предшествующие этические учения, не ставившие эсхатологическую проблему, либо не придававшие ей надлежащего значения, не понимали в должной мере и самой морали.

Эсхатологизм рассматривается Бердяевым двояко: как перспектива каждого поступка и как перспектива историческая.

В первом случае мы имеем дело с индивидуальным действием, в котором «завершается» или приводится к конечному смыслу всякий нравственно-духовный акт. Так, «творчество Бетховена должно было бы привести к тому, чтобы весь мир зазвучал, как симфония»⁴⁵. Но значение морального (свободного, творческого и т.п.) поступка не сводится только к этому. По Бердяеву, в каждом таком акте предугадывается «новый мир», т.е. он нацелен не просто на изменение «старого мира», что относилось бы лишь к улучшению феноменального мира, или сферы объективации, и никак, следовательно, не затрагивало бы действительно значимого (сущностного) изменения мира. Речь идет, как выражается Бердяев, о предуготовлении или «упреждении преобразования мира»⁴⁶, ибо только «в актах, исходящих из... ноуменальной сущности», человек и «может изменять этот мир»⁴⁷.

Во втором случае речь идет об эсхатологии применительно к истории. Этот мир объективации, отчуждения, несвободы, деперсонализации, поругания добра и т.п. (где, по образному

⁴⁴ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 254.

⁴⁵ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. С. 252.

⁴⁶ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 249.

⁴⁷ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. С. 277.

выражению Бердяева, «феномен задавил нумен»⁴⁸) должен быть кончен. Нравственное сознание не может смириться с увековечиванием такого мира. «Конец истории есть не только истинна религиозного откровения, но и нравственный постулат экзистенциальной философии»⁴⁹.

Но в обоих случаях (говорим ли мы об отдельном поступке, в котором преодолевается наличный мир и утверждается правда «иного» мира, и мы в какой-то миг становимся причастными вечности, или о конце истории, когда «времени больше не будет») речь у Бердяева идет не об уничтожении нашего мира, а о его *преображении* (термин сугубо религиозный, не принимаемый и не понимаемый секулярной мыслью). «Конец есть событие духовное, происходящее в экзистенциальном времени»⁵⁰. А раз так, то конец истории обязательно предполагает революцию духа. «Настоящая революция есть конец объективации как этого мира, есть революция нуменов против ложного направления мира феноменального»⁵¹. Ложное направление тут — совершенно утопическая попытка построения идеального совершенного общества, т.е. стремление устроиться в феноменальном мире, минуя именно «революцию духа», т.е. «революцию нуменов» и ее экзистенциальную природу.

Бердяев по праву считал себя религиозным (христианским) философом. Саму религию он понимал как выражение экзистенциально-духовного опыта. «Религия — говорит он, — имеет прежде всего экзистенциальный характер, она вкоренена в духе, она есть соприкосновение с первореальностями»⁵². И все вопросы он рассматривал и решал в экзистенциально-духовном ключе. Будучи религиозным философом, он, конечно же, не мог обойти вопрос о Царстве Божием как конечном уповании всякого христианина. Как понятно из вышесказанного, Царство Божие рассматривается им в эсхатологической перспективе в ее двойном значении — индивидуально-личном и универсально-

⁴⁸ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. С. 262.

⁴⁹ Там же. С. 236.

⁵⁰ Там же. С. 285.

⁵¹ Там же. С. 271.

⁵² Бердяев Н.А. Я и мир объектов // Философия свободного духа. М., 1994. С. 389.

историческом⁵³. Соединение этих двух аспектов эсхатологии, говорит Бердяев, чрезвычайно трудно. В традиционной теологии утверждается разрешение индивидуальной человеческой судьбы лишь после смерти, в то же время судьба всего человечества и мира разрешается в конце времен. «Между двумя перспективами образуется пустое место». Но моя судьба, утверждает философ, не может быть изолирована от судьбы всего мира, моя личная неудача неизбежно означает неудачу мира, а «мировая всечеловеческая судьба не может быть разрешена без меня»⁵⁴.

Отсюда такая важность исторического времени, возможности в его пределах человеческой активности и ее значимости для вечности. В противном случае мы должны согласиться с «бесприбыльностью» (термин самого Бердяева) исторического процесса, т.е. его фактической бессмысленностью⁵⁵ (вспомним «пустую страсть»), с чем нравственное сознание не может примириться. Но это означает, что истинный эсхатологизм предполагает человеческое творчество, в котором предуготовливается Царство Божие как в отдельном творческом акте, так и в совокупной «прибыльной» деятельности всего человечества. И если в земном плане невозможно осуществление совершенного общества, как невозможно и уничтожение (в физическом смысле) земного бытия (и то и другое есть иллюзия и утопия, ибо нельзя устроиться в этом мире, не основываясь на требованиях «иного»), то, строго говоря, по Бердяеву, «единственное царство, которое может удалиться, есть царство Божье»⁵⁶, которое создается уже здесь в каждом свободном творческом, бытийно-экзистенциальном акте (ибо только в нем человек соприкасается с животворящими «первореальностями» и так осуществляется выход за пределы этого мира и утверждается «иной», преображенный).

Так в единое целое увязывается духовное, экзистенциальное, свободное, творческое, эсхатологическое, религиозное. Все это по сути одно, но рассматриваемое с различных точек зрения. Эти результаты бердяевского анализа трудно переоценить.

⁵³ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. С. 277.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 243.

⁵⁶ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. С. 271.

Они имеют огромное значение как в общетеоретическом плане, так и для более углубленной и корректной трактовки значимости христианского учения (и вообще духовного опыта) для философского исследования.

Эсхатологическая перспектива дает возможность не только понять конечный смысл нравственной жизни (что, впрочем, верно и для человеческой деятельности в целом), но и открывает возможность заглянуть «по ту сторону» нашего мира. Что дает такая возможность? Эсхатология, говорит Бердяев, отбрасывает обратный свет⁵⁷ на те вопросы, которыми занимается философия и этика. Другими словами, выяснив смысл (эсхатологический в данном случае) морали, следует под этим углом зрения еще раз попытаться оценить многие, казалось бы уже незыблемые, постулаты этики. О некоторых мы уже упоминали. В частности, о краеугольном значении разграничения добра и зла и коррелятивности этих понятий.

Несмотря на необходимость различения добра и зла, само это различие, как мы видели, «плохого» происхождения, оно связано со специфическим дуализмом человеческого бытия. Всякий моральный акт (как то: выполнение долга, самосовершенствование, выдвижение идеала и т.п.) есть по сути стремление восстановить нарушенную целостность человеческой жизни. Наше посюстороннее добро не может быть конечной целью, высшим оправданием может выступать только нечто, стоящее «по ту сторону» нашего добра (и соответственно нашего разграничения добра и зла). Бердяев называет это «сверхдоброе», т.е. таким положением вещей, когда будет преодолено наше, «плохое» по своему истоку и генезису, добро (а также соответствующее ему понимание добра и зла), а следовательно, исчезнет и сама пресловутая коррелятивность добра и зла. Это означает, что «сверхдоброе» не будет соответствовать зло (и даже некое сверхзло), но будет утверждаться все же высшая положительная ценность. В обозначение этой ценности — сверхдобра — входит «добро», но потому только, что в земном добре смутно угадывается нечто истинное (наше истинное бытие) как высший смысл наших упований.

⁵⁷ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 249.

Итак, прорыв «по ту сторону» добра и зла не означает уничтожения морали как таковой (ибо действительно различение добра и зла является ее основой), а есть попытка посмотреть в «обратном» свете, отбрасываемом эсхатологией, не только на генезис добра и зла, но и на исход этого различения. Для Бердяева в этом смысле евангельская мораль (основанная не на законе и фиксированной норме, а на милости, любви, творении нового добра и т.п.) есть не просто более высокая по сравнению со светской моралью (хотя вопрос, есть ли это мораль⁵⁸), уже и не мораль в привычном, нормативистском, смысле. Ее перспективы и более высокие и более широкие, открывающие гораздо большие возможности для углубления как морального сознания, так и этической мысли. Она отваживается на постановку тем, о которых традиционная этика не имеет ни потребности, ни возможности говорить. Речь идет о т.н. «последних вещах».

Под «последними вещами» Бердяев понимает высшую метафизическую озабоченность человека конечным смыслом своей жизни, смертью и бессмертием, высшим воплощением своих упований и отпадением от своего назначения, т.е. раем и адом, если говорить на языке мифа, или всем тем, что прорывается «по ту сторону» нашей эмпирической жизни, если использовать более нейтральную философскую, но столь же символично-метафорическую, терминологию (и в том и в другом случае это будет непредметный и необъективирующий язык). Все это темы эсхатологической этики, темы, которые, по Бердяеву, практически не ставились в предшествующей филосо-

⁵⁸ В строгом смысле слова светской морали по сути не существует, мораль — одна, и она религиозного происхождения. Светская культура не предложила ни одной сколько-нибудь новой нравственной максимы (строго говоря, создать моральную норму вообще нельзя. Можно создавать «новое» добро, как выражается Бердяев, но это всегда будет экзистенциально-индивидуальное творчество, не связанное с предложением «новых скрижалей»). О светской морали можно в какой-то мере условно говорить лишь как о сложившихся в том или ином обществе нравах, стереотипах, навыках, распространенных оценках и т.д., т.е. о социальной морали, действительно отражающей социальное бытие, но никак не имеющей автономного нравственного источника. К тому же сами обычаи всегда подлежат более «высокому» суду морали как таковой (показательный пример тут отношение к дуэли).

фии морали (за исключением отдельных случаев, например в древнегреческой мысли, а если и ставились, то спорадически и, как правило, не глубоко). Между тем «последние вещи» и есть заключительная («завершительная» по Бердяеву) часть этики. И одна из причин этой специфической незавершенности — недопонимание экзистенциальной проблематики и вытекающая отсюда неадекватная трактовка бытия человека, его свободы, духовного, личностного, творческого характера существования.

Разговор о «последних вещах», стало быть, должен вестись на экзистенциальном (духовном) уровне. Так смерть, а соответственно, и бессмертие, рассматривается не как биологическое явление, а как событие духовное, что только и дает возможность поставить и обнажить вопрос о смысле жизни. Смерть, даже взятая в биологическом смысле, отсылает нас к вопросу о том, почему жизнь заканчивается и почему люди, несмотря ни на что, хотят бессмертия. Какого бессмертия? Биологическая бесконечность жизни (а это по сути есть дурная бесконечность) делает ее бессмысленной, ибо как бы закрепляет и увековечивает ее дление, ничего не меняя в ней существенно. С другой стороны, смерть переживается как нечто нежелательное, как зло. Все это делает смерть «таинственным фактом»⁵⁹ нашей жизни и подвигает человека к пониманию конца как некоего (эсхатологического) завершения, за которым может и должно что-то открываться, некое «иное» существование. Смерть, пишет Бердяев, есть не только тленность (а значит, и бессмысленность также) нашей жизни, но и «знак, идущий из глубины, указующий на существование высшего смысла жизни»⁶⁰.

Смысл, таким образом, не находится в пределах временно-го существования, он вне него, в вечности. Жизнь с этой точки зрения «есть непрерывное умирание, изживание конца во всем, постоянный суд вечности над временем»⁶¹. В «высочайших своих достижениях этика есть в большей степени этика смерти, чем этика жизни», и потому можно сказать, что «смысл нравствен-

⁵⁹ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 216.

⁶⁰ Там же. С. 217.

⁶¹ Там же. С. 218–219.

ного опыта человека на протяжении всей его жизни заключается в том, чтобы поставить человека на высоту восприятия смерти, привести его к должному отношению к смерти». Роль философии здесь велика. Бердяев согласен с Платоном в том, что философия есть упражнение в смерти, беда только в том, что философия сама по себе не знает, «как нужно умереть и как победить смерть»⁶². Ответ, по его глубокому убеждению, дает христианство.

Время и вечность, мир расколотый и мир вневременный разделены бездной. Ее нельзя преодолеть неким поступательным восхождением к «вершине». Тут возможен лишь скачок, переход в иное состояние. С христианской точки зрения победить смерть (как и зло вообще) можно только на путях *преображения* мира, *теозиса*, обожения. Но это дело не просто человеческое, а богочеловеческое. И только в этом случае действительно «кончается» и завершается мир. Так у Бердяева философия органично сочленяется с теологией, можно даже сказать, перефразируя его самого, что теология в известном отношении есть «завершительная часть» философии (во всяком случае здесь показывается возможность и действенность философии *религиозной*).

Для эсхатологического сознания конец как завершение исторического процесса означает в конечном счете возвращение к утерянному райскому состоянию. Однако это не есть простое восстановление того рая, который был до грехопадения. История, коротко говоря, была не лишней. В ней не просто не угас богоподобный образ человека, но и была своя «прибыль». Главное, чем можно измерять значимость истории, состоит в том, что была испытана человеческая свобода. Да и высший смысл грехопадения, состоит, по Бердяеву, именно в испытании свободы. В своем историческом бытии, в живом опыте, человек опробовал, что дает свобода, какие последствия из нее вытекают, как человеческое действие соединяется с божественным, в чем «качественность» свободы, как она сочленяется с истиной, каково назначение человека и т.п. вопросы (которыми и занята по преимуществу экзистенциальная философия и которые, по убеждению философа, только с ее позиции можно адекватно ставить, и

⁶² Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 217.

как следствие появляется возможность получать адекватные же на них ответы. Поэтому «экзистенциальная философия есть единственная подлинно реальная философия...»⁶³).

Бердяеву важно подчеркнуть, что рай, к которому стремится человек после грехопадения, не тождествен раю до грехопадения. В него войдут все творческие достижения истории, ибо всякий духовный, свободный акт есть творчество, он инициируется вечностью и «работает» на вечность. Всякий творческий акт есть, по Бердяеву, прорыв вечности во временной мир. И если бы все человеческие деяния были творческими, то это означало бы наступление такого состояния, при котором, и тут Бердяев использует евангельское выражение, «времени больше не будет». Рай поэтому вовсе не есть бездеятельное состояние. И если творчество свидетельствует о божественной по сути способности человека, то оно не может там не продолжиться, но и, как предполагается, только и раскроется по-настоящему⁶⁴.

Имеет ли отношение все сказанное Бердяевым о рае к теперешней жизни, не есть ли это лишь перепевы того, что называется идеалом, а даже, может быть, просто красивой мечтой, относительно которой вопрос об их осуществимости просто не ставится? Конечно, и в таком своем качестве и идеалы и мечты небесполезны. Само сравнение с ними реального положения вещей заставляет людей критически относиться к своей жизни. Но и мечта, и идеал в конечном счете остаются в пределах феноменального мира, стремление их осуществить ограничены рамками социального реформирования и социальной этики. Бердяев же стремится вести разговор на уровне экзистенциально-духовном, умопостигаемом, ноуменальном, а следовательно...сверхсоциальном и, как это ни странно звучит, сверхморальном.

⁶³ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. С. 208.

⁶⁴ Попутно следует сказать и еще об одном недоразумении, бытующем как среди атеистов, так иногда и среди самих христиан. Райское состояние толкуется как покой, причем покой скучный, где нет жизни с ее движениями страстей, борьбой, эмоциями, интересами и т.п. Для атеиста это основание отбросить вообще все разговоры о рае как о чем-то, чего человек никогда не захочет. Для верующего это опасение утратить свое конкретное своеобразие. Экзистенциальная философия показывает, что опасения эти не оправданы: в райском состоянии отмирают «феноменальные качества» (в том числе и психофизические) и уступают место конкретно-личностным, экзистенциальным, творческим и свободным.

Для Бердяева евангельская мораль, как говорилось выше, уже не мораль в привычном смысле слова. Для нее различие добра и зла, сколь бы ни было оно важно, не является решающим. Цель ее — сверхдобро, или, если переходить на христианский язык, Царство Божие, а оно — «не от мира сего». «Ищите прежде всего Царства Божиего, и остальное приложится вам». Этот призыв Христа, по Бердяеву, произвел поистине революционное изменение в нравственном сознании.

«Неотмирность» евангельской морали приводит ее в конфронтацию с миром. «Произошла самая радикальная переоценка ценностей, какую только знает мир. Все делается необычным, непохожим на то, чем живет мир и чем дорожит мир»⁶⁵. Так мир принужден не только отказаться от зла, но и пересмотреть свое понимание добра (вспомним, что эпиграфом к работе Бердяева являются слова Н.Гоголя: «Грусть от того, что не видишь добра в добре»). В «нашем» добре слишком много от злого: суд вместо милости, оправдание себя и суровое осуждение других, мстительное стремление обязательного наказания злых, оттеснение их в другой мир, наконец, идея ада как вечных мук. Для мира остаются непонятными и считаются неисполнимыми такие важные для христианства призывы, как — не противься злу насильем, любите врагов ваших, не заботьтесь о дне завтрашнем, оставьте отца и мать и следуйте за мной и т.п. А заповеди блаженства, прямо противоположные миру: блаженны нищие духом, кроткие, плачущие, милостивые, гонимые за правду, чистые сердцем? Все эти «добродетели» почти не вписываются в мирские представления. Что же говорить о том, что «мытари и блудницы первыми войдут в Царство Божие» и что «последние станут первыми»? («Никогда никакая этика, — замечает по этому поводу Бердяев, — не становилась на сторону мытарей и блудниц, грешных и неправедных»⁶⁶.)

Христианство принесло с собой совершенно иное отношение к злу и злым. Станвится не задача уничтожения зла и злых, ибо это неприемлемо с нравственной точки зрения, а задача их преображения. Одновременно и добро должно «распяты себя»⁶⁷,

⁶⁵ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 115–116.

⁶⁶ Там же. С. 107.

⁶⁷ Там же. С. 248.

сводя тем самым на нет последствия своего «дурного происхождения», и стать «не от мира сего», сверхдоброе. Этого не может сделать закон и любая нормативистская этика. Это вообще не в человеческих силах. Это возможно лишь при действии благодати (вспомним опять-таки, что христианская этика есть этика богочеловеческая, теоандрическая, т.е. соединяющая в себе человеческую свободу и божественную благодать). Сверхдобро (добро потустороннее, райское) – «не оценивающее и не судящее, а изливающее свет»⁶⁸, добро благодатной силы.

Поскольку евангельская мораль, по Бердяеву, есть мораль свободы и благодатной силы, она и в состоянии прервать нить, соединяющую человека с его прошлым (кармой), искупить грехи. А это значит, что «Евангелие не столько учит о разрешении задач жизни, сколько об излечении и перерождении ткани души»⁶⁹.

Дохристианская и нехристианская этика только судила, она, по слову Бердяева, знала «только чистилище»⁷⁰, но не знала рая. Это значит, что ее нормы, законы, ее добро были бесильны победить зло, она не выводила человека за пределы земного феноменального мира, не имела верной мотивации и перспективы. Она, иными словами, оставалась (за редкими исключениями) почти всецело посюсторонней. Этика «по ту сторону» предполагает не отказ от посюсторонней морали, а ее радикальную переоценку, конкретные примеры которой приводились выше. Эта переоценка необходима в силу самой логики и природы нравственного сознания. Бердяевскую позицию можно поэтому в целом охарактеризовать следующим образом: христианская мораль есть «завершительная часть» нравственного развития человека.

⁶⁸ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 249.

⁶⁹ Там же. С. 116.

⁷⁰ Там же. С. 250.