

ПЕРЕВОДЫ

Фредерик К.Коплстон*

Философия в России (от Герцена до Ленина и Бердяева)

ГЛАВА 13 ФИЛОСОФИЯ В ИЗГНАНИИ (I)

1. (Предварительные замечания).

Было бы ошибкой полагать, что все те мыслители, кто внес свой вклад в возрождение религиозно ориентированной мысли в первые два десятилетия двадцатого столетия, были последователями Соловьева в том смысле, что все их основные идеи происходят из его философии. Два брата, князь С.Н.Трубецкой и князь Е.Н.Трубецкой, действительно, стояли близко к Соловьеву, но первый, будучи ректором Московского университета, умер в 1905 г., а второй (от сыпного тифа) в 1920 г. Ни один из них, следовательно, не был членом группы, высланной из Советского Союза в 1922 г. Семен Франк (1877–1950), Л.П.Карсавин (1882–1952) и С.Н.Булгаков (1871–1944), входившие в эту группу, были приверженцами соловьевского принципа всеединства (с. 222). Н.А.Бердяев, хотя и находился под влиянием Соловьева, тем не менее, возражал против мистической тенденции в воззрениях Соловьева, в то время как Н.О.Лосский (1870–1965) пытался сочетать концепцию всеединства с идеями, заимствованными из плюралистического и спиритуалистического учения о монадах Алексея Козлова (1831–1901), киевского профессора, который сам находился под влиянием Лейбница. И.И.Лапшин (1870–1952) был неокантианцем, а И.А.Ильин (1883–1954), будучи профессором права в Московском университете, специализировался на изучении Фихте и Гегеля, и в особенности последнего. Л.Шестов (1866–1938) эмигрировал после революции, его вклад в систематическую философию незначителен и его

* Заслуженный профессор Лондонского университета в отставке.

принято считать «иррационалистом». Все они были религиозно ориентированные мыслители, но было бы неправильно относить их всех к последователям Соловьева. Соловьев, в самом деле, сделал много, чтобы подготовить почву для возрождения религиозной философии. Но в какой степени идеи соответствующих философов, действительно, были вдохновлены им, здесь различия очень существенны.

Некоторые члены группы были или стали, по преимуществу, богословами. Это верно по отношению к Булгакову, экстрапрофессору экономики, занявшему в изгнании место на кафедре догматического богословия в Православном богословском институте в Париже. Другим выдающимся богословом был отец Павел Флоренский, который был также и ученым, Флоренский, однако, остался в Советском Союзе и в середине 1930-х годов был заключен в трудовой лагерь, где он, очевидно, умер. Власти уважали его как ученого, но его отказ отречься от священства привел его к 10 летнему приговору. Другие члены группы были, главным образом, философы, например, Франк, Бердяев¹, Карсавин, Лапшин и Ильин.

Некоторые из философов, высланных из Советского Союза в 1922 г., были какое-то время марксистами. Это верно по отношению к Франку, Бердяеву и Булгакову, но поворот от марксизма к религиозно-ориентированной философии не сопровождался у них утратой интереса к социальным проблемам. Это, скорее, приводило мыслителей к выводу о несоответствии марксизма, как философии, жизни и о его неспособности стать основой для социальных идеалов. В своей автобиографии Бердяев отмечает, что его революционные и социалистические симпатии сформировались до его поступления в университет и до его участия в марксистских кружках². Эти симпатии привели его к принятию марксизма, но они не были порождены им, и его страстное желание возрождения человечества не исчезло с его отказом от марксизма. С другой стороны, Булгаков утверждал, что именно поиск соответствующей базы для социальных идеалов привел его к религии. Иными словами, Булгаков пришел к заключению, что никакой подлинной этики в марксизме нет (отмежевавшись, тем самым, от теории об относительности этических убеждений), и размышления над проблемами морали вернули его к религиозной вере. Он, действительно, в конце концов стал профессиональным богословом, но не стал безразличен к социальной справедливости.

Бердяев и Булгаков вернулись к православию. Франк же был евреем. После ареста в 1899 г. за его марксистскую деятельность, он некоторое время жил в Германии, где разочаровался в марксизме. Придя к христианству через кантианство, он принял православие в 1912 г. Ни Бердяев, ни Франк, осуществив переход от марксизма к христианству, не отказались от свободы мысли ради подчинения церковной догматике или замены одной формы догматизма другой. Во-первых, примкнув однажды к марксизму, они на самом деле по своей интенции с самого начала были ревизионистами. Во-вторых, они не считали, что приверженность христианской вере требует отказа от свободы в осмыслении человеческой жизни и действительности в целом. Бердяев писал о себе, что он «говорил как свободный религиозный мыслитель»³, и что хотя он стоял ближе к православию, чем к католицизму или протестантизму, он, в любом случае, не был типичным «православным»⁴. Что касается Булгакова, то его инспирированное Соловьевым спекулятивное учение о Софии, вызвало нападки на него со стороны Московского патриархата, а также со стороны эмигрантских церковных кругов.

Лапшин, будучи неокантианцем, был убежден, что метафизика как наука невозможна. У большинства западных читателей, создавалось впечатление, что наиболее известные русские философы-эмигранты в своих метафизических размышлениях обращаются, в большей степени, к интуитивному знанию, нежели к чисто рациональным доводам. Грубо говоря, может показаться, что утверждая что-либо, они при этом не приводят никаких убедительных доводов в пользу того, что реальность действительно такова, какой они хотят ее представить.

Понятно, что такие писатели как Бердяев, Франк, Карсавин и Лосский должны были, несомненно, производить подобное впечатление не только на тех, чьи представления о сути философии восходят к аналитической традиции. Бердяев говорил, что его призванием было «провозглашать не доктрину, а видение», и что он работал «по вдохновению»⁵. Маловероятно, чтобы подобное автобиографическое заявление могло способствовать тому, чтобы читатель, приученный придавать большое значение аргументации, относился к Бердяеву как философу. Он, может быть, даже будет склонен сделать вывод, что русский мыслитель был скорее поэт. Разве не говорит о многом тот факт, что круг лиц, который представлял предреволюционный культурный ренессанс в России и который печатался в журнале «Воп-

росы жизни», включал таких литераторов как поэт-символист Андрей Белый, Александр Блок и Вячеслав Иванов?

Мы должны помнить, однако, что русские религиозные мыслители двадцатого столетия оставались верными традиции философствования, идущей от Киреевского, продолженной Соловьевым и сознательно противостоявшей западному «рационализму». Представители этой линии мышления не отрицали, что логические аргументы играют определенную роль. Но при этом они утверждали, что для цельного охвата действительности требуется также интуитивное знание. Согласны мы или нет, русские мыслители знали, что делали. Они не принимали ту идею философии, которая способствует формированию вышеуказанного впечатления. Какова бы ни была наша оценка их сочинений, нам следует стараться избегать предположения, будто они пытались, хотя и безуспешно, практиковать тот тип философии, который они сознательно отвергали. Между прочим, когда Бердяев, например, отвергает рационализм, он имеет в виду не только философов-атеистов, но также и томизм.

В любом случае, было бы преувеличением заявлять, что русские религиозные мыслители никогда не пользовались доказательствами, никогда не приводили доводов, но просто утверждали. Франк, конечно, доказывал. Также как и Лосский. Можно считать, а можно и не считать какие-либо аргументы убедительными, но было бы неверно говорить, что аргументация у них полностью отсутствует. Даже Бердяев, признававшийся в отсутствии у него способности к «аналитическому и дискурсивному мышлению»⁶, использует своего рода доказательства, хотя они имеют мало общего с формальными построениями, приводимыми Спинозой в его Этике. С Шестовым дело обстоит по-другому. Ибо его забота — это прежде всего подвергнуть сомнению возможности теоретического разума. Бердяев замечает, что Шестов использовал философию для атаки на философию⁷.

Так как в одной главе невозможно дать адекватную трактовку всех русских философов-эмигрантов, то цель автора — сосредоточить внимание на некоторых направлениях мысли нескольких выбранных философов. Более развернутую трактовку читатели могут найти, например, в историях русской философии В.В.Зеньковского и Н.О.Лосского. Зеньковский был профессором в Православном богословском институте в Париже (он был рукоположен в 1942 г.), в то время как Лосский после работы в качестве преподавателя в Чехословакии, отправился в

Америку, где получил должность профессора в Русской богословской академии в Нью-Йорке. Так как оба были философы-эмигранты, вполне естественно, что они обстоятельно излагают развитие русской мысли вне Советского Союза.

В своей истории русской философии Лосский выражает надежду, что его обзор этой мысли пробудет «сочувственный интерес к христианству у высококультурных людей, выросших индифферентными к религии»⁸. В какой степени эта надежда оправдалась, автор данной книги не может сказать. На многих читателей, тем не менее, произведения русских писателей оказали освежающее и стимулирующее воздействие. В особенности это относится к Бердяеву, который, несомненно, был наиболее широко читаем. Что же касается читателей, то, при условии, что он, или она не находится под очень сильным влиянием концепций философии, чуждой русским религиозным философам, и для которых соответствующая литература не является источником постоянного раздражения, произведения русских могут хорошо послужить делу пробуждения большего уважения к религиозному видению мира и человеческой жизни. То, что для одного может быть нелепостью или пустой спекуляцией, для другого может послужить стимулом к просвещению. Многое зависит от предрасположенности и ожиданий каждого конкретного человека.

ГЛАВА 14 ФИЛОСОФИЯ В ИЗГНАНИИ (2)

1. (Н.Бердяев: онтология и свобода).

Мировоззрения Лосского и Франка представляли собой обобщенные интерпретации реальности. В этих интерпретациях важную и выдающуюся роль играло рассмотрение человеческого существа с эпистемологической, онтологической, этической и социальной точек зрения, и Лосский, как мы видели, пытался противостоять любой тенденции к монизму, всячески подчеркивая представление о человеческой личности как о «субстанциальном деятеле», аналогичное Лейбницевской идее монады, хотя и не такой, как у Лейбница замкнутой, «без окон». В то же время, ими обоими, особенно Франком, был сделан сильный акцент на той изначальной реальности, из которой происходит вся множественность мира. Бердяев же сосредото-

чил свое внимание на человеческой личности, в особенности, на свободной человеческой личности. «Я положил в основание моей философии свободу, а не бытие»⁹. «Проблема свободы находится в центре всех моих сочинений»¹⁰. Если экзистенциализм понимать как учение, «ставящее во главу угла субъект, а не объект; волю, а не интеллект; конкретность и индивидуальность, а не общее и универсальное»¹¹, то Бердяев готов был назвать себя экзистенциалистом. Но, как он правильно замечает, те писатели, кого принято считать экзистенциалистами, в действительности, склонны делать упор на понятии бытия. Сартр разрабатывал онтологию, и Хайдеггер настаивал, что он, в основном, интересовался проблемой смысла бытия. Таким образом, когда Бердяев утверждает, что он отвергает онтологию, а вместе с ней и всю традицию от Парменида до Соловьева, он также полностью отделяет себя и от тех, к кому часто прикрепляется ярлык «экзистенциалист»¹². На самом деле, он претендовал на то, чтобы быть более последовательным экзистенциалистом, чем они.

Бердяев, несомненно, наиболее широко переводимый и читаемый из русских философов в изгнании. Это понятно. Его философия антропоцентрична, он ищет смысл жизни; он подходит к философским проблемам через их значение и отношение к человеческому существованию; он не интересуется проблемами, которые интересуют только профессиональных философов; и он пишет как человек, глубоко преданный делу свободы, не просто в политическом смысле, но также в том смысле, что он резко противостоит любым попыткам навязать систему идей или верований, как светской, так и религиозной природы, человеческому сознанию. Поскольку марксисты добивались человеческой эмансипации, он был с ними; но когда он увидел, что марксизм ведет к такого рода обществу, о котором Достоевский написал в Легенде о Великом инквизиторе, он прекратил посещать марксистские кружки. Однако, обратившись к религии, он обнаружил аналогичное положение и среди представителей православия. Другими словами, он защищал свободу человеческой личности от давления общества, каково бы ни было это общество. Но хотя он говорил о том, что был бунтовщиком на протяжении всей своей жизни¹³, любой читатель его произведений должен видеть, что он не довольствовался одним отрицанием. «Смысл жизни лежит в возврате к таинству духа, в котором Бог рождается в человеке и человек рождается в Боге»¹⁴. Он не дове-

рял никакой социальной утопии, достижимой в этом мире, но он страстно желал духовного возрождения человечества.

Хотя сочинения Бердяева, несомненно, привлекли большое внимание, сам автор признавал, что ему было трудно дать адекватное и точное выражение своим идеям. Ссылаясь на свою книгу «Смысл творчества» (1916), он говорит, что в ней мои «мысли и обычное направление философской аргументации кажутся растворенными в видении»¹⁵. Он здесь ссылается на отдельную раннюю работу; но, обобщая и отвечая критикам, обвиняющим его в том, что он является создателем мифов и пророком, которому следовало бы проявить немного больше точности в буйном море его произвольных утверждений и интуиций, он говорит: «Я могу только повторить, что я сказал в других обстоятельствах, а именно, что моим призванием является провозглашение не доктрины, а видения; что работаю и хочу работать по вдохновению, при этом полностью сознавая, что открыт для возможной критики со стороны систематических философов, историков и ученых»¹⁶. Это искреннее утверждение. Бердяев также искренне признает, что его ум плохо приспособлен к «аналитическому и дискурсивному мышлению»¹⁷, и указывает на «парадоксальный и даже противоречивый характер своей философии»¹⁸. Что касается его «произвольных утверждений», то он настаивал на том, что они не содержат в себе никакой догматической нагрузки, но, что они выражают его проблемы.

Все вышесказанное не должно быть расценено как призыв не читать сочинения Бердяева. Литература обогатилась «визионерами»; их сочинения могут вдохновлять и стимулировать; и мы были бы беднее без них. Однако, как признавал сам Бердяев, он испытывал трудности в выражении своих идей, и он никогда не был удовлетворен тем, что написал. Поэтому не только могло возникнуть, но и возникало неправильное понимание его мыслей, и в силу этого едва ли можно назвать придирическими критиками тех, кто обращает внимание на те черты его философии, которые он сам полностью признал.

Бердяев говорит нам, что он отвергает онтологию, как науку о бытии, так как она есть «гибельная философия того, что является лишь продуктом человеческого ума»¹⁹. Кроме того, доктрина о примате бытия предполагает детерминизм и несовместима с признанием человеческой свободы. Естественная реакция — назвать эти его утверждения преувеличениями. Можно было бы, например, сказать, что хотя некоторые настаивающие

на примате бытия философы действительно уничтожают свободу (Спиноза, например), другие этого не делают. Бердяев же не различает между антологиями, имеющими дело лишь с продуктами человеческого ума и теми, что этим не ограничиваются; между метафизическими системами, которые, признавая примат бытия, упраздняют свободу, и теми, которые ее сохраняют. Он намеренно говорит весьма обобщенно. Он даже делает удивительное утверждение, будто Св. Фома Аквинский «полностью отвергал свободу, для которой в его схоластике совсем не имелось никакого места»²⁰. Ясно, что томисты, скорее всего, возражат ему. Но прежде, чем говорить о том, имеют ли такие возражения силу или нет, мы должны сначала попробовать определить, как Бердяев понимает свои обобщения.

Нам будет легче понять бердяевский отказ от онтологии, если мы воспользуемся его замечанием, что его «истинным учителем в философии был Кант»²¹. Бердяев не утверждал, что он кантианец, но он принимал кантовское положение о том, что категории, с помощью которых мы объективируем мир феноменов; не приложимы к «вещи в себе». Сторонник онтологизма, по мнению Бердяева, верит, что реальность рациональна в том смысле, что она служит иллюстрацией для его категорий и сообразуется с его моделью рациональной системы, что онтология обнаруживает сущность и структуру реальности в ней самой. Метафизики считают, что субъективные абстрактные идеи составляют сущность реальности. «Абстракции и гипотезирование абстракций породили как идеалистические, так и материалистические метафизические системы»²². Ссылаясь на разговор, который он имел с Плехановым в 1904 г., Бердяев рассказывает, что он пытался убедить отца русского марксизма в том, что рационализм, в особенности материалистический рационализм, основывается «на догматическом допущении рациональной природы бытия вообще, и материального бытия, в особенности»²³. Согласно Бердяеву, «рациональный мир с его законами, определениями и причинными связями» есть «вымысел рационалистического человеческого сознания»²⁴. Излишне говорить о том, что Плеханова не удалось убедить. Согласно Бердяеву, он действительно не понимал, что имелось в виду. Как бы то ни было, очевидно, что Бердяев излагал по существу кантианскую точку зрения. Категории человеческого разума приложимы к феноменальному миру; но ошибочно предполагать, что они приложимы и к «вещи в себе», в том смысле, что они обнаруживают

природу действительности самой по себе. Наука имеет свою собственную ограниченную сферу применения, но претензия онтологии быть наукой о Бытии как таковом, сама по себе ложна. Очевидно, если мы хотим оспорить тезисы Бердяева, нам необходимо обсудить основные эпистемологические проблемы.

Едва ли необходимо говорить, что Кантовское утверждение о том, что категории человеческого разума ни в каком смысле неприменимы к Богу, близки по духу Бердяеву. Например, представлять Бога как неизменную субстанцию или первопричину, значит вставать на натуралистическую позицию. То есть, это значит говорить о Боге на том языке, на котором мы говорим о мире природы. Но, если Бог есть жизнь, его природа не выражается «на языке категорий сознания, которые были сформулированы, чтобы иметь дело с природой»²⁵. Даже говорить о Боге как о «сверхприродной» реальности значит думать натуралистически, так как это подразумевает объективизацию Бога «там», вне разума. Представлять Бога в рамках данных понятий значит навлекать атеистическую реакцию. К Богу надлежит приближаться через «духовную жизнь», через мистический опыт, через преодоление «антитезы между субъектом и объектом, и субстанциалистских концепций»²⁶. Такой опыт приводит к знанию, которое может быть выражено только в форме символов, служащих для того, чтобы направлять нас на путь духовной жизни, видеть бесконечное в конечном, но которые не следует рассматривать как затвердевшие и неподвижные понятия, вскрывающие сущность божественной реальности. «Знание божественного — динамический процесс, который не завершается твердыми и неподвижными категориями онтологии»²⁷.

Хотя Бердяев подчеркивает основополагающую роль мистического опыта в познании Бога, он не отвергает идею откровения. Но он видит его, выражающим себя в мифе. «Христианство насквозь мифологично, как все религии»²⁸. Например, союз Бога и человека во Христе «не поддается рациональному объяснению», но может быть выражен на языке мифологии. Кроме того, религиозная истина может получить соответствующее символическое выражение, хотя существует степень проникновения в духовный смысл любой религиозной доктрины. Проблемой является не смена основных христианских догматов, таких как вера в Троицу, но, скорее, понимание того, что символы веры выражают тайну, которая выходит за пределы рационального. Христианские догматы выражают жизнь духа. Согласно

Бердяеву, именно теология придала им «рационалистический характер»²⁹.

Читатель может подумать, что хотя Бердяев и утверждает, что такие понятия как субстанция и причина неприменимы к Богу, поскольку они происходят из объективированного мира природы и представляют натуралистическое мышление, сам он, в то же время, говорит о Боге как о жизни, т.е. употребляет понятие, которое является отражением природного явления. Однако, Бердяев делает четкое различие между природой, с одной стороны, и духом, с другой. И он, несомненно, ответил бы, что понятие жизни, которое он применяет к Богу, подразумевает жизнь духа. Только в духовной жизни или опыте познается Бог.

Мы видим, что Бердяев отвергает не только онтологию как науку о бытии, но также первичность бытия, его приоритет по отношению к свободе. На первый взгляд это может показаться абсурдным. Ибо как может быть кто-либо свободен, если его нет или он не существует? Мы должны, тем не менее, понять, что Бердяев использует термин «бытие» в различных смыслах. Иногда он имеет в виду абстрактную концепцию «бытия» как таковую, лишенную любых характеристик. Он, очевидно, ссылается на эту абстрактную концепцию, когда говорит, что «бытие есть продукт сознания»³⁰, и что «бытие не существует»³¹, при этом он не говорит о бытии в смысле существования вещей. Иногда, однако, он использует термин «бытие» для обозначения, главным образом, природы или объективированного мира. Этот мир — сфера причинного детерминизма, а свободу, по его мнению, нельзя выводить из природы. Если мы отрицаем сферу духа, которая есть сфера свободы, и признаем только объективированный мир природы, тогда вера в свободу не может быть сохранена. В этом смысле свобода «не выводима из существования, ибо тогда бы она была детерминирована»³². Выражаясь языком философии Канта, можно сказать, что если представлять феноменальный мир как единственную реальность, как истинное бытие, тогда нет места для свободы. Если о каком-то свободном субъекте утверждается, что он часть объективированного мира или его продукт, то в таком случае он не может считаться свободным.

Бердяев, кажется, дает и третье значение слову «бытие», т.к. он допускает, что мы можем говорить об «истинном и подлинном бытии, которое предшествует процессу рационализации и познается не через понятие»³³. Но поскольку сейчас нас интере-

сует отрицание Бердяевым первенства бытия по отношению к свободе, то именно бытие в вышеупомянутом втором смысле, бытие, означающее опредмеченный мир, подходит нам больше всего.

Когда Бердяев делает различие между духом и природой, он не противопоставляет душу телу или материальному миру в целом. По его мнению «душа» представляется как субстанция или, во всяком случае, как субстанциальное начало в человеческом существовании, так что это понятие входит в понятие объективированный мир природы. Душа и тело различаются, но они различаются как реальности внутри одного опредмеченного мира. Дух, между тем, есть жизнь. «Дух и природный мир абсолютно непохожи друг на друга»³⁴. Дух не объективная реальность. Но он также не может быть описан и как субъективность, в том смысле, в каком субъективность противостоит объективности. Эти понятия не могут быть использованы, так как дух полностью отличен от мира, к которому они относятся.

Неудивительно, что Бердяева обвиняли в создании дуалистической теории, в расщеплении действительности на два разнородных элемента. В конце концов, он сам определенно ссылается на дуализм духа и мира³⁵ и даже утверждает, что «этот мир управляется не Богом, но князем мира»³⁶. Хотя, в то же время, считает обвинения в дуализме недоразумением³⁷ и утверждает: «манихейский дуализм чужд моей философии»³⁸. Иначе говоря, он не постулирует онтологический дуализм двух абсолютных сфер бытия. Дуализм такого рода предполагает реальность обоих: духа и материи. Но Бердяев заявляет: «Я не верю в автономную реальность материи»³⁹. Предметный мир, который в онтологическом дуализме был бы противопоставлен миру духа, зависит от сознания. «Опредмечивание мира имеет место через наши действия и ради нас самих и это есть грехопадение мира, его потеря свободы»⁴⁰. Бердяевский «дуализм» близок, как он сам замечает, кантовскому различению между ноуменальными и феноменальными сферами. Что касается существования феноменального мира, сферы князя тьмы или дьявола, то следующая цитата может пролить свет на то, как его понимал Бердяев: «Закон, который управляет этим эмпирическим миром — это отчаянная борьба за существование и господство между индивидуумами, народами, племенами, нациями, классами, империями. Людью обуяла дьявольская воля к власти и она тянет их вниз к уничтожению»⁴¹. Царство духа, царство свободы и любви противостоит этому «падающему миру».

Мы видим, что, согласно Бердяеву, свобода не может быть выводима из мира природы, поскольку он есть царство необходимости или детерминизма. Свобода не может возникнуть из этого мира и путем эволюции, как нам говорят. Из чего тогда она выводима? Каков ее источник? Бердяев иногда пишет о свободе как беспричинной, безосновной. Между тем, говорить о свободе как о несотворенной, или беспричинной равносильно признанию существования «непостижимой тайны»⁴². Бердяев вводит понятие «Ungrund», заимствованное им, главным образом, у мистического писателя Якова Бёме и означающее таинственную бездну или пустоту, которая «лежит в сердце всей жизни универсума»⁴³. Говоря о зле, Бердяев утверждает, что возможность зла (не его действительность) скрыта в Ungrund, которая есть не положительное существование, но чистая возможность или потенциальность. Вероятно, свобода также коренится в пустоте или бездне. Выступая против Сартра, Бердяев, однако, отмечает, что «тот, кто не выводит свободу из природы, тот допускает существование духовного начала в человеке»⁴⁴. В другом месте он утверждает, что «источник человеческой свободы — в Боге, человеческая свобода имеет тот же источник, что и его жизнь»⁴⁵.

Может быть и было ошибкой тратить время на попытки примирить друг с другом те утверждения Бердяева, которые кажутся противоречивыми. Он сам искренне признавал, что он не систематический писатель. Но, возможно, процитированные нами утверждения не так непоследовательны, как может показаться на первый взгляд. Для Бердяева свобода как творческая сила, безусловно, предполагает духовное начало в человеке, а человек был создан Богом по его образу и подобию. В этом смысле источник человеческой свободы — в Боге. Но божественная жизнь сама предполагает темную бездну или Ungrund, не в том смысле, что безосновное существовало во времени до Бога, но в том смысле, в каком немецкий философ Шеллинг представлял божественную жизнь, возрастающей вечно из темного основания или бездны, лишенной всех характеристик и неуловимой для разума. Теософские идеи подобного рода, внушенные такими писателями, как мистик Бёме и философ Шеллинг, могут показаться фантастическими. Но дело в том, что утверждение о свободе, имеющей источник в Боге, свободном творце человека по собственному образу, и утверждение, что свобода имеет свой источник в «иррациональном» начале Ungrund, вовсе необязательно непримиримы.

Давайте, однако, оставим эти мрачные предметы и перейдем к бердяевской идее о природе человеческой свободы. Бердяев различает два рода свободы. Во-первых, это то, что он описывает как «формальная» (внешняя) свобода. Это то, что принято называть свободой воли, возможностью выбрать одно направление деятельности, а не другое, повернуть налево или повернуть направо. Во-вторых, свобода как творческая сила, свобода духа. Каждый вид свободы вырождается, превращаясь, каждая, в свою противоположность. Следование «формальной» свободе может принять форму выбора зла, она может погрузить человеческое существование в эгоизм, в самоутверждение за счет других. Человек в таком случае становится рабом низших сторон своей натуры, рабом греха, как сказал бы св.Павел. Формальная свобода может, таким образом, вести к анархии, когда каждый индивид (она или он) преследует только свой предполагаемый интерес. Что касается свободы, как творческой силы, то она может привести к тому, что во имя всеобщего благополучия или счастья, будет создано общество, в котором свобода будет уничтожена. «Второй вид свободы может быть чреват соблазном Великого Инквизитора, который может овладеть как крайне «правыми», так и крайне «левыми»»⁴⁶. Очевидно, вовсе необязательно, чтобы оба вида свободы проявляли себя упомянутым образом. В противном случае свобода не была бы свободой. Но Бердяев настаивает на том, что для того, чтобы избежать вырождения свободы, нужна Христова благодать, благодать, которая просветляет, но не принуждает. «Только христианское откровение, религия Богочеловека, может примирить два вида свободы»⁴⁷, путем обращения к Богу, как истине и добру, а также путем творчества, которое выражает и содействует духовной свободе. Превознося свободу, Бердяев поясняет, что он имеет в виду не то, что философы называют «свободной волей». Это, конечно, не исключается; это «первоначальная свобода»; но свобода, как Бердяев понимает это слово, есть нечто большее. Что же это нечто большее? Один ответ очевиден. Это свобода во втором вышеупомянутом смысле, свобода как «творческая сила». Она проявляется, например, в художественном творчестве. Бердяев, однако, рассматривает свободу как «внутреннюю динамику духа»⁴⁸, начало духовной жизни; здесь имеется тенденция к отождествлению ее с духом. «Дух есть свобода, не ограниченная ничем внешним и объективным, но в которую все погружено и которой все внутренне определяется»⁴⁹. Мы можем сказать, что

свобода есть самоопределяющийся дух. Это не означает детерминированности какими бы то ни было психологическими или физиологическими факторами, что повлекло бы за собой объяснимость и рациональную выводимость свободы. Свобода не есть результат каких-либо факторов, кроме самого духа, и она не может быть постигнута с помощью категорий и дискурсивного разума.

Перевод Е.Н.Бутузкиной

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ В 1947 г. Кембриджский университет присудил Бердяеву почетную степень доктора богословия. В своей благодарственной речи он отметил, что считает себя «религиозным философом», а не богословом (*Dream and Reality*. P. 325).
- ² *Op. cit.* P. 115.
- ³ *Op. cit.* P. 177.
- ⁴ *Op. cit.*
- ⁵ *Op. cit.*
- ⁶ *Op. cit.* P. 88.
- ⁷ *Op. cit.*
- ⁸ История русской философии. P. 408.
- ⁹ *Dream and Reality*. P. 46.
- ¹⁰ *Op. cit.* P. 100.
- ¹¹ *Op. cit.* P. 102.
- ¹² Хайдеггер отвергает название «экзистенциалист». Ясперс пришел к тому же, как и Марсель.
- ¹³ *Dream and Reality*. P. 54.
- ¹⁴ *Op. cit.* P. 302.
- ¹⁵ *Op. cit.* P. 210.
- ¹⁶ *Op. cit.* P. 289. Бердяев спрашивает: «разве Ницше не открыт для такого рода критики?». Он чувствовал сходство с Ницше, несмотря на различие между их образами мыслей.
- ¹⁷ *Op. cit.* P. 88.
- ¹⁸ *Op. cit.* P. 101.
- ¹⁹ *Op. cit.* P. 98-99.
- ²⁰ *Freedom and the Spirit*. Пер. О.Ф.Кларка. P. 129. (Лондон, 1935).
- ²¹ *Dream and Reality*. P. 93.
- ²² *Freedom and the Spirit*. P. 1.
- ²³ *Dream and Reality*. P. 98.
- ²⁴ *Op. cit.*
- ²⁵ *Freedom and the Spirit*. P. 23.
- ²⁶ *Op. cit.* P. 55.
- ²⁷ *Op. cit.* P. 65.
- ²⁸ *Dream and Reality*. P. 181.
- ²⁹ *Freedom and the Spirit*. P. 75.
- ³⁰ *Towards a New Epoch*. Пер. с фр. О.Ф.Кларка. P. 96 (Лондон, 1949). Эта книга — сборник статей Бердяева.
- ³¹ *Op. cit.* P. 97.
- ³² *Op. cit.* P. 98.
- ³³ *Dream and Reality*. P. 96-97.
- ³⁴ *Freedom and the Spirit*. P. 9.
- ³⁵ См., например: *Towards a New Epoch*. P. 11.
- ³⁶ *Dream and Reality*. P. 299.
- ³⁷ *Op. cit.* C. 102.
- ³⁸ *Towards a New Epoch*. C. 11. Прим. 1.
- ³⁹ *Op. cit.*

-
- ⁴⁰ The Begining and the End. Пер. Р.М.Френча. С. 56. (Лондон, 1952).
⁴¹ Towards a New Epoch. P. 6.
⁴² Dream and Reality. P. 178.
⁴³ Freedom and the Spirit. P. 165.
⁴⁴ Towards a New Epoch. P. 99.
⁴⁵ Freedom and the Spirit. P. 136.
⁴⁶ Op. cit. P. 133.
⁴⁷ Op. cit. P. 135.
⁴⁸ Op. cit. P. 121.
⁴⁹ Там же. P. 117.