

61:03-9 | 387-22

Московский ордена Ленина, ордена Октябрьской Революции и
Трудового Красного Знамени государственный университет им.

М.В. Ломоносова

Философский факультет

☛ Кафедра истории русской философии

Диссертационный совет (Д. 501. 001. 38)
по философским наукам

Вологин Евгений Анатольевич

Экзистенциально-гуманистическая антропология
Н.А. Бердяева

Специальность 09.00.03 – история философии

)

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель
доктор философских наук,
профессор В.А. Кувакин

Москва – 2003

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Глава 1. Истоки гуманистических идей и свободомыслия	
Н. Бердяева	10
1.1. Отечественные влияния: Л. Толстой, Ф. Достоевский, Вл. Соловьев	10
1.2. Западные влияния: К. Маркс, Г. Ибсен, Ф. Ницше ..	24
Глава 2. Свобода человека как знак его высшего достоинства и творческой сущности	30
2.1. Корни человеческой свободы	30
2.2. Гуманистические аспекты учения об объективации ..	36
2.3. Религиозно-гуманистический смысл творчества ..	58
Глава 3. Социальные аспекты религиозно- гуманистических установок Н. Бердяева	71
3.1. Либерализм и борьба за достоинство человека ..	71
3.2. Гуманистические аспекты христианского модернизма ..	87
Заключение ..	117
Литература	119

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Россия вновь находится на перепутье. Возможные альтернативы развития, по существу, не новы. При этом в общественном сознании твердо укоренилась мысль о необходимости раскрепощения творческих сил человека и о защите человеческой личности как безусловной ценности исторического бытия.

Гуманистическая традиция всегда присутствовала в русской культуре (64; 31; 49; 52; 73). Сегодня важно актуализировать это бесценное наследие, постараться обогатить повседневную жизнь гуманистическими идеями наших великих соотечественников.

Нередко можно услышать, что гуманизм есть явление западной либеральной культуры и что либеральный индивидуализм чужд отечественной, преимущественно коллективистской, традиции. На это можно возразить, что национальная культурная традиция не есть нечто застывшее и не подверженное изменению. Любая традиция более или менее динамична, даже если в обществе господствуют консерваторы, рьяно проповедующие изоляционизм. Россия же на протяжении всей своей истории была вовлечена в мировой исторический процесс, старалась активно на него воздействовать, но и сама становилась объектом воздействия, в том числе и культурного. Кроме того, и показать это – одна из целей работы, в отечественной культуре тема свободы и достоинства человека была одной из главных тем и русская культура, таким образом, развивалась в русле общемировой гуманистической традиции, другое дело, что в России гуманистические идеи не всегда были востребованы.

При изучении русской философии конца XIX – начала XX вв. в основном подчеркивались ее религиозные особенности, причем не всегда правомерно выделялся именно религиозный характер этого феномена, понимаемого как чуть ли не возврат к каноническому православию. Изучение философии Бердяева в этом смысле не являлось исключением. Между тем внимание исследователей не было достаточно привлечено к изучению гуманистических, либеральных по существу, попыток обновить христианство, актуализировать в нем именно антропоцентристские и персоналистические аспекты, своеобразно "очеловечить" его, приблизить религию к ценностям и нуждам меняющегося, все более светского (секулярного) общества. Вместе с тем, в русской религиозной философии рубежа веков явственно присутствовал гуманистический элемент, тенденция возвысить в рамках христианства достоинство человека, особенно его свободу и все виды творчества.

Была сильно выражена попытка модернизации христианства на основе, по сути, либеральных ценностей. Это актуально сегодня, когда религия активно претендует на то, чтобы заполнить идейный вакуум, образовавшийся после отхода от принципов коммунизма. О гуманистических ценностях отечественной культуры важно напомнить, когда религиозная нетерпимость с немалой вероятностью может стать печальным фактором в повседневной жизни.

Историография проблемы. За последнее время было опубликовано множество работ о Н.А.Бердяеве, русской философии и о гуманизме. Для нашей темы имеют значение работы, раскрывающие именно гуманистические аспекты философских взглядов Бердяева, а также русской философии начала XX века, которые отражали попытки обновить религиозный культ, сложившийся в историческом христианстве. Эта точка зрения наиболее полно выражена в работах В.А.Кувакина (57; 59; 61). О гуманизме в целом и о гуманизме Бердяева в частности говорится в работе В.А.Кувакина "Твой рай и ад" (60), являющейся по существу целостным изложением современной философии гуманизма.

Главным образом в работах о Бердяеве отмечаются особенности и различные аспекты его именно христианской философии, переосмысления принципов философского мировоззрения, размышления о философии истории, феномене человека, проблеме зла, смысле истории и исторической судьбе России. К таковым следует отнести обстоятельную работу Н.К.Дмитриевой и А.П. Моисеевой (46), которые прослеживают основные вехи творческого пути Бердяева и становление его философских взглядов. Г.Х. фон Вригт (33) в своем труде разбирает различные аспекты философии истории Бердяева и антропологии в контексте философии истории. Исторические взгляды Бердяева разбираются в работе Сидненко Т.И. (83) который отмечает особенности осмысления Бердяевым революции как исторического феномена и революции в России в частности, затрагивает также вопросы судьбы России в эсхатологической перспектив. В работе Устиновой И.В. (90) разбирается судьба европейской христианской культуры на рубеже XIX – XX веков в творчестве Бердяева и испанского экзистенциалиста Мигеля да Унамуно отмечается сходство взглядов двух мыслителей, и, прежде всего, в том, что кризис духовности есть причина кризиса культуры и общества в целом. Карпова Л.Н. (55) разбирает культурологические взгляды Бердяева, религиозное понимание им искусства, явлений новизны и свободы в искусстве, его размышления о соблазнах, скрывающихся в творческом порыве и о значении высших достижений человеческого духа в вечности. В работе Мальцева К.Г. (67) дается религиозное осмысление феномена власти, его проявлений в исторической действительности. В совместном труде Мальцева К.Г. и Мальцевой А.В. (66) приводится сопоставление взглядов двух диаметрально противоположных мыслителей: "философа свободного духа" Н.А.

Бердяева и представителя правых взглядов, монархиста, яркого выразителя духа охранения в русской философии И.А.Ильина на то, как соотносятся в реальной исторической действительности имманентная человеку духовная свобода и столь же имманентная человеку политика. В работе также отмечается большая человечность, но и утопичность взглядов Бердяева. Работа Сысоева Д.П.(85) отражает центральную роль и значение человека в мировом историческом процессе, раскрывает значение свободы и человеческого творчества. Другие работы хоть и не дают целостной характеристики гуманизма философии Бердяева, но содержат ценные обобщения, помогающие определить гуманистические аспекты его творчества. К таким работам относятся монографии Двуреченской Т.А. (43), Ролдугиной О.Ю. (81), в которых приводится сравнение философских идей В.С.Соловьева и Н.А. Бердяева, подчеркивает их преемство, антропоцентризм, этическую направленность и не догматическое восприятие христианства, имеющее явно выраженный гуманистический подтекст. Титаренко С.А.(88) подчеркивает антропоцентризм бердяевской философии: через человека, его свободный дух постигаются основные исторические и культурные закономерности, человек является главным мировым субъектом и тайной мира. Для написания данной диссертации важна была работа Вишняковой О.В.(32), в которой содержится разбор этических взглядов Бердяева, показывается сочетание гуманистических и религиозных ценностей, что в целом, должно стать основой того, что в начале XX века называли "новым религиозным сознанием", т.е. попыткой обновить и гуманизировать христианство. Бондарева Я.В.(28) рассматривает философию Бердяева в христианском контексте и отмечает оригинальность его философских трактовок, стремление творчески переосмыслить догмат, актуализировать свободное человеческое творчество в церкви. Черный Ю.Ю.(96) касается темы психологии межличностных отношений. Федотова Л.Г. (91) рассматривает ключевое для Бердяева понятие – свободы, при этом отмечает персонализм и адогматизм бердяевского понимания свободы. В работе Цыпленкова А.И. (95) подчеркивается значимость идеи социальной справедливости в творчестве Бердяева. Следует отметить и обстоятельный труд И.И. Евлампиева (48) "История русской метафизики в XIX – XX веках". Бердяеву посвящена отдельная глава. Автор отмечает, что творчество Бердяева стало продолжением создания "новой философии" вслед за Достоевским и Соловьевым (48, с.297), сутью которой являлось недогматическое осмысление христианских догматов и творческая переработка лучших достижений западной философии (48, с.299). Философия Бердяева является своеобразным итогом развития русской философии (48, с.300). Характерными чертами философии Бердяева являются попытка синтеза философии и религии, при этом императивом является признание ценности личности, ее внутреннего мира, духовной и социальной свободы как естественного и

необходимого условия для творческой реализации всякого индивида. Следует отметить также работы, в которых рассматривается русская философия в целом, отмечаются ее особенности, существенные черты творчества наиболее ярких мыслителей. Щека Н.Ю. (101) исследует проблему обновления традиционного богословия и религиозной философии в культуре начала XX века, но именно в рамках христианства; автор не акцентирует внимание на наличие либерально-гуманистических аспектов в русской религиозной мысли рубежа XIX- XX веков. Андреева Л.Л. (1) в своей работе показывает новизну и специфику русской философии начала XX века, но как феномена, прежде всего, религиозной культуры. Новикова М.М. (74) рассматривает религиозные особенности культурологических концепций мыслителей рубежа веков. Этой теме посвящена работа Гумеровой Г.А. (41) Дробжев М.И. (47) подчеркивает религиозные особенности антропологии философии серебряного века.

Зарубежные исследования повторяют выводы отечественных авторов, при этом подчеркивая российскую специфику философствования Н. Бердяева и по существу значительно отличный от западного (европейского) исторический контекст, в котором развивалась бердяевская философия. К таковым, помимо упоминавшегося Г.Х. фон Вригта, следует отнести А. Giustino Vitolo, G. Lami (104), A. Ignatow (103), P. Pozar (105).

В целом же, рассмотрения философии Бердяева как явления гуманистической культуры, выявление истоков его гуманизма и интерпретации им в гуманистическом контексте основных философских проблем не предпринималось. Главным образом, в работах о Бердяеве речь шла об особенностях его как христианского мыслителя, как представителя именно религиозного ренессанса в России начала XX века. Гуманистический, либеральный аспект его религиозного модернизма не выявлялся во многом и по причине весьма резкой критики Бердяевым гуманизма эпохи просвещения. Показать особенности его критики гуманизма – еще одна из задач данной работы.

Таким образом, цели диссертационного исследования:

- 1) проанализировать гуманистические аспекты философии Бердяева и соотнести его видение основных философских проблем с богословием и концепциями других мыслителей, затрагивавших те же, что и Бердяев темы;
- 2) показать сущность и специфику бердяевского религиозного модернизма в контексте переломной для России исторической эпохи XIX – XX веков;
- 3) проанализировать критику Бердяевым гуманизма и показать, как современный гуманизм учитывает эту критику при рассмотрении ключевых вопросов человеческого бытия и насколько он изменился сегодня по сравнению с гуманизмом предшествующих эпох, в частности эпохи Просвещения; насколько он ушел вперед и насколько углубилось понимание

современным гуманизмом человека и основополагающих вопросов человеческого бытия.

Объект и предмет исследования. Объектом исследования являются труды Бердяева и рассмотрение им основных вопросов философии так, как он сам их определял: человек, дух, свобода, творчество, объективация, социальная жизнь и общественный аспект религии. Предметом исследования является гуманистический аспект трактовки основных для него философских вопросов в контексте общей религиозной направленности размышлений Бердяева и выявление новизны рассмотрения мыслителем религиозных вопросов, характер его религиозного модернизма.

Хронологические рамки диссертации охватывают период творчества Н.А. Бердяева со времени отхода его от легального марксизма и обращения к религиозной проблематике в философии, т.е. приблизительно с 1902 года, с момента выхода сборника "Проблемы идеализма", зафиксировавшего идейную переориентацию философа до середины 40-х годов.

Источниковая база. Главными источниками при написании диссертации являлись работы Н.А.Бердяева, а также различные документы гуманизма: прежде всего "Гуманистический манифест I" (38), "Гуманистический манифест II" (39), "Декларация светского гуманизма" (45), "Гуманистический манифест 2000" (40), работы современных мыслителей-гуманистов В.А. Кувакина (57-61), П. Куртца (62), А.Г. Круглова (56), Г.В. Гивишвили (35) и др., материалы конференций, проведенных под эгидой Российского гуманистического общества.

Обращение к документам современного гуманизма было продиктовано стремлением показать то, что представляет собой гуманизм в настоящее время, а также провести параллели между взглядами Бердяева и гуманистов второй половины XX века.

Методология работы включала, прежде всего, метод сравнительного анализа, синтеза, индукции, дедукции и других общенаучных методов, текстологического анализа, а также базовых принципов историко-философского метода исследования. При работе над темой автор придерживался принципа историзма: философия Бердяева рассматривалась в определенном историческом и социокультурном контексте.

Научная новизна диссертации состоит в том, что работа представляет собой первую попытку специального исследования религиозно-гуманистических аспектов философских взглядов Н.А. Бердяева.

Практическая значимость работы состоит в том, что ее основные результаты могут быть использованы в дальнейших исследованиях, посвященных истории и развитию гуманизма в России, особенностям русского религиозного модернизма, распространению гуманистических и модернизаторских идей в общественном сознании, взаимосвязь российского гуманизма с гуманизмом в других странах. Материалы диссертационного исследования могут быть использованы для написания учебных пособий и для составления вузовских спецкурсов.

Основное содержание диссертации. Во введении обоснована актуальность и научно-практическая значимость темы, показана степень изученности проблемы, определены цель и задачи исследования, его хронологические рамки, дан историографический обзор литературы и анализ источников.

В первой главе проанализированы отечественные и зарубежные влияния на формирование философских взглядов Бердяева, особенность его восприятия актуальных философских идей рубежа XIX – XX веков.

Во второй главе рассматривается ключевое для философии Бердяева понятие свободы. Вне свободы невозможно представить ни человека, ни историю, ни даже Бога. Свобода не сотворена, она примордиальна, ее истоки – абсолютно иррациональные глубины сущего, свобода вне Божественного Логоса, что накладывает свой отпечаток на Божественную жизнь. Пытаясь осмыслить не сотворенную Богом свободу, Бердяев обращается к творчеству средневековых немецких мистиков, прежде всего к творчеству Якоба Беме, полагая, что истоки свободы кроются в Ungrund – бездне, над которой Бог не властен. Свобода, проявляясь в человеческом творчестве, порождает объективацию, и для раскрытия судеб человеческой свободы необходимо раскрыть суть проблемы объективации, ибо человеческая свобода реализуется в мире, истории, творчестве именно в контексте объективации. Объективация и попытки преодолеть ее в творчестве являются историческим феноменом бытия человека в мире. В данной главе также анализируется проблема объективации в творчестве Шеллинга, Шопенгауэра и Н. Гартмана, выявляются особенности понимания Бердяевым этого понятия. Бердяев считает, что именно в свободном творчестве преодолевается роковая иррациональность свободы, но и свобода является необходимым условием для пробуждения творческой активности, для утверждения достоинства и высокого предназначения человека. По мнению Бердяева, вопрос о свободном творческом призвании человека был недостаточно раскрыт в предшествующие эпохи, и этот вопрос необходимо разрешить в "новом религиозном сознании", в котором не отвлеченно и доктринально, но экзистенциально и гуманистически будут раскрыты вопросы творческого призвания априорно свободной сущности человека. Бердяев полагает, что гуманизм "нового религиозного сознания" как раз и отражает суть идеи Бога о человеке, которая в историческом христианстве была объективирована и искажена: из нее исчез сокровенный Божественный смысл.

В третьей главе рассматриваются социально-исторические аспекты гуманизма Бердяева. В конце XIX – начале XX вв. Бердяев был не одинок в своих гуманистических исканиях. Его философия находится в русле стремления многих мыслителей "серебряного века" по-новому осмыслить роль и значение христианства в жизни общества, а также фундаментальные вопросы человеческого бытия. Эти стремления отражают, по сути, либерально-

гуманистическое обновление догматов исторического христианства, которое в том числе и в России превратилось в элемент государственной идеологии и в один из приводных ремней государственной машины. Гуманизм Бердяева и других мыслителей рубежа веков отражал вековую борьбу за свободу и достоинство человека, неканонический взгляд на человека, отражал попытку гуманизировать христианство, приблизить религию к изменившимся реалиям общественной жизни России. Основная идея религиозного гуманизма Бердяева - это вера в человечность Бога, в то, что человеческая свобода нужна Богу и человек в своем свободном творчестве возвышается до роли со-творца и со-работника Богу, участвуя в разрешении внутренней драмы Божественной жизни. Таким образом, свободное творческое самоутверждение человека имеет и метафизический смысл – оно духовно преодолевает и преображает воздействие иррациональной свободы, исходящей от Ungrund на все сущее и существующее. Однако, в России того времени слой людей, желавших утверждения либеральных гуманистических ценностей, был чрезвычайно мал. В стране преобладали, по выражению Бердяева, "красная" и "черная" сотни. Радикалы разорвали страну на части, и либеральная идея утонула в потоках крови и взаимоистребляющей ненависти гражданской войны. В главе анализируются особенности критики Бердяевым гуманизма, анализируется развитие философии гуманизма в новейшее время и выявляется сущностное соответствие философии Бердяева и философии гуманизма.

В заключении формулируются общие выводы работы, определяется характер и суть экзистенциально-гуманистической антропологии Н.А. Бердяева, его понимание характера грядущего христианского возрождения, которое будет представлять собой последнее Откровение о свободе и абсолютном творческом призвании человека.

Глава 1. ИСТОКИ ГУМАНИСТИЧЕСКИХ ИДЕЙ И СВОБОДОМЫСЛИЯ

Н.БЕРДЯЕВА

1.1.Отечественные влияния: Л.Толстой, Ф.Достоевский, Вл.Соловьев

Н.А. Бердяев был широко образованным мыслителем. В ходе формирования своего мировоззрения он испытал множество самых разнообразных влияний, в том числе и со стороны гуманистически настроенных философов и писателей. Особое место в этом ряду занимают Л. Толстой, Ф. Достоевский и Вл. Соловьев.

Л. Толстой — один из самых почитавшихся Бердяевым писателей. В адрес Толстого Бердяев нередко высказывался резко критически и подчеркивал свою несовместимость с толстовством. Однако темы, поднимавшиеся Толстым, имеют универсальное значение, они относятся к "последним вопросам", которые задаются и разрешаются духовно взыскательными личностями.

Темы Толстого имеют несомненный гуманистический смысл. Л. Толстой и Н. Бердяев — люди схожих темпераментов. И тот, и другой — моральные максималисты, презрительно относящиеся к компромиссам в духовной жизни. Они борцы за высокое достоинство человека и сторонники безусловной свободы личности. Они ниспровергатели авторитетов и всяческих исторических социально-культурных условностей. В "Самопознании" Бердяев писал, что он сочувствует "всем великим бунтам истории, в том числе и " бунту...Л. Толстого против истории и цивилизации". (17, с.63) Толстой, и Бердяев — духовные аристократы, ощущавшие свое одиночество в мире и сталкивавшиеся с непониманием окружающих. Бердяев признается в симпатиях к героям Толстого, в частности, к князю Андрею Болконскому, которого наряду с Иваном Карамазовым, Версиловым, Ставрогиным, Чацким, Евгением Онегиным, Печориным считает, по выражению Достоевского, скитальцем земли русской. "Большое значение имел для меня Л. Толстой в первоначальном моем восстании против окружающего общества. Я никогда не был толстовцем в собственном смысле слова и даже не очень любил толстовцев, которые были мне чуждыми.

Но толстовская прививка у меня была, и она осталась на всю жизнь. Она сказывалась в моем глубоком убеждении, что вся эта цивилизованная и социализированная жизнь с её законами и условностями не есть подлинная, настоящая жизнь".(17, с.112)

В дальнейшем эта солидарность с толстовской борьбой за подлинно человеческий мир разовьется в учение об объективации и страстную апологию человеческого творчества, потенциально превышающего любые границы социальных условностей. В творчестве Л. Толстого Бердяев видел указание на мир истинный, в котором интуитивно раскрываются вечные источники человеческой свободы и самого человека. "Есть "мир иной," более реальный и подлинный. Глубина "я" принадлежит ему. В художественном творчестве Л.Толстого постоянно противопоставляется мир лживый, условный и мир подлинный, божественная природа (кн|язы| Андрей в петербургском салоне и кн|язы| Андрей, смотрящий на поле сражения на звездное небо)." (17, с.31)

Толстой имел значение и для восприятия Бердяевым не столько специфически религиозных, сколько общечеловеческих, по сути, общегуманистических вопросов. И только через них, точнее, сквозь призму собственно человеческих ценностей воспринималось и христианство: "Меня всегда мучили не столько богословские, догматические, церковные вопросы или школьно-Философские вопросы, сколько вопросы о смысле жизни, о свободе, о назначении человека о вечности, о страдании, о зле. Этим мне были близки герои Достоевского и Л. Толстого, через которых я воспринял христианство".(17, с.85-86) Бердяевское христианство радикально адогматично и гуманистично. Бердяев даже говорил о своем анти-теизме и под антитеизмом понимал в первую очередь историческое христианство. Стихийный гуманизм Бердяева подталкивал его к мнению, что центральными для христианства являются проблемы человека и его свободы. Вопросы о смысле жизни, о свободе, творчестве, истории и т.д. по его глубокому убеждению, невозможно рассматривать на основе ссылок на какие-либо авторитеты. Они должны решаться на основе собственного жизненного духовного опыта человека. Только в свободе личность прозревает ответы на эти вечные вопросы и здесь особо важна суверенность выбора и уважение к мнению другого. Бердяев был против любого насилия и принуждения: "Я чувствую сходство с Л. Толстым, отвращение к насилию, пасифизм и склонность действовать насилием, воинственность".(17, с.38) Насилие и принуждение искажают жизнь тем, что калечат сокровенный процесс внутреннего личностного творческого самоопределения, без чего сама история теряет смысл, и мировые проблемы остаются неразрешенными. К этой теме мы вернемся, говоря о влиянии на творчество Бердяева Достоевского.

Для нашей темы имеет значение и вопрос о соотношении "толстовства" и "ницшеанства" в философии Бердяева. Сам Бердяев писал об этом так: "В себе самом я

чувствовал конфликт элементов, родственных Л. Толстому, с элементами, родственными Ницше. Были годы, когда сильнее было "ницшеанство", но "толстовство" в конце концов, оказалось сильнее".(17, с.70) "Толстовство" в данном случае надо понимать именно как бесконечную любовь к человеку, уважение к нему, т.е. гуманизм. В толстовстве нет и намека на авторитарно-аристократическое презрение и нетерпимость к слабым и униженным, да и любому другому человеку. Пафос толстовства – доброта к ближнему, терпимость, сострадание, милость и всепрощение. Л. Толстой – русская антитеза Ницше. Она такова как раз в силу особого рода духовности, мощной этической компоненте мировоззрения русского мыслителя, которая, правда, не всегда выдерживала столкновения с конкретно-исторической действительностью. Об этом Бердяев писал, например, в работе "Духи русской революции". Но эта подлинно гуманистическая духовность представляет для Бердяева источник системы абсолютных человеческих ценностей, действительный этический универсализм.

Не меньшее значение для гуманистической ориентации Бердяева имело творчество Достоевского. О нем Бердяев писал: "Достоевский имел определяющее значение в моей духовной жизни. Ещё мальчиком получил я прививку от Достоевского. Он потряс мою душу более, чем кто-либо из писателей и мыслителей... Очень ранняя направленность моего сознания на философские вопросы была связана с "проклятыми вопросами" Достоевского... Идея свободы всегда была основной для моего религиозного мироощущения и мирозерцания, и в этой первичной интуиции свободы я встретился с Достоевским, как своей духовной родиной...".(7, с.26) Таких вдохновенных слов о Достоевском много в работах Бердяева. Между этими мыслителями было вполне определенное духовное сходство. Духовный путь Бердяева напоминает духовный путь самого Достоевского. Многие идеи Достоевского с большой страстью осмысливались Бердяевым в его собственной философской антропологии и этике. К проблемам, как бы по наследству доставшимся Бердяеву от Достоевского, относятся проблемы человека, свободы, творчества, достоинства личности, духа, истории и т.д. И то, как Достоевский разрешал "проклятые вопросы", во многом принималось Бердяевым. Он усматривал в произведениях Достоевского сокровенные смыслы, которые были источником вдохновения и для самого Бердяева.

Тема человека для Достоевского, как и для Бердяева, имеет центральное значение. Творчество Достоевского антропоцентрично и антропологично. "У Достоевского был только один всепоглощающий интерес, только одна тема, которой он отдал все свои творческие силы. Тема эта – человек и его судьба... Человек не есть для него явление природного мира, не есть одно из явлений в роду других, хотя бы и высших. Человек – микрокосм, центр

бытия, солнце, вокруг которого все вращается. Все в человеке и для человека. В человеке – загадка мировой жизни". (7, с.41-42) При этом Бердяев отмечает, что Достоевский проявлял исключительное внимание к любому человеку, независимо от его социального статуса, богатства или власти. В каждом, даже "в самом последнем и падшем", он видел личность и некий духовный образ. В этой острой любви к людям, глубочайшем к ним сострадании заключена сущность философской психологии и этики Достоевского, ярко окрашенных гуманизмом. Хрестоматийным является указание на то, что Достоевский был полон "сострадания к "бедным людям", к "униженным и оскорбленным", к героям "мертвого дома". (7, с.36) Но умолчать об этом невозможно, поскольку эта черта мировоззрения мыслителя-художника является наиважнейшей для характеристики его гуманизма.

Достоевский по-новому ставит проблему человека, и потому гуманизм его особый, осложненный пониманием драмы человеческого бытия и отношения человека к богу. Гуманизм Достоевского полон драматизма, даже трагизма, и он не игнорирует, что было характерно для гуманизма эпохи Просвещения, неисчерпаемую сложность бытия человека. Это отличительное качество гуманизма Достоевского не укрылось от пронизательного взгляда Бердяева, который писал в этой связи: "Он окончательно порвал с гуманизмом Белинского. Если он и гуманист, то гуманизм его совсем новый, трагический. Человек еще более становится в центре его творчества, и судьба человека – исключительный предмет его интереса. Но человек берется не в плоскостном измерении гуманизма, а в измерении глубины, во вновь раскрывающемся духовном мире". (7, с.36)

Достоевский, по словам Бердяева, "преодолеет наивные элементарные основы старого гуманизма, и ему открылся совершенно новый, трагический гуманизм". (14, с.168) В 50-е гг. Достоевский переживает перерождение убеждений. Он отходит от увлечения социализмом, хоть и окрашенного в морально-этические тона, пересматривает свой веру в безмятежную позитивистскую доктрину естественного прогресса и в целом все активнее начинает критиковать ту систему ценностей, которую иногда называют как "культурный проект эпохи Просвещения".

Достоевский обращается к изучению внутреннего мира человека, и все вопросы социальной жизни рассматривает как вопросы, прежде всего, антропологические. Он стремится познать духовную природу зла, и отсюда его повышенный интерес к преступлениям и преступным характерам. Он исследует внутреннюю природу и духовный генезис преступления и открывает феномен духовно-душевного "подполья" в человеке, изучает человека не просто во внешне-социальном измерении, но в его внутренней глубине.

Бердяев много пишет о кризисе гуманизма, раскрывшемся в творчестве Достоевского, но пишет он также и о диалектике гуманизма. Здесь нужно верно расставить акценты.

"Гуманизм переживает кризис и крах, поскольку он приходит к сознанию самодостаточности человека". (17, с.178) Таков один полюс оценки Бердяевым гуманизма. При этом он имеет в виду гуманизм эпохи Просвещения и его горячих сторонников в России первой половины XIX века. Этот гуманизм Бердяев нередко называет "плоским", подразумевая игнорирование им иррациональной стороны человека, его драматической и противоречивой духовной природы, абсолютизацию социально-политической проблематики и материальных аспектов в жизни личности. Но вместе с тем Бердяев пишет и об экзистенциальной диалектике гуманизма, проявившейся в творчестве Ницше, Маркса и, конечно, Достоевского". (17, с.217) Именно "экзистенциальная диалектика гуманизма", исторический динамизм гуманизма и означают то, что отношение Бердяева к гуманизму есть не преодоление, но дополнение и развитие гуманизма предшествующих эпох. "Экзистенциальная диалектика гуманизма" уже у Достоевского приводит к пониманию того, что человек – это личность, неповторимая индивидуальность которой определяется не только ее разумностью, но и ее иррациональным духом, часто не согласующимся с "разумным" порядком. Герой "Записок из подполья" так рассуждает о жизни: "Хотенье может, конечно, сходить с рассудком... но очень часто и даже большей частью совершенно упрямо разогласит с рассудком". "Я хочу жить для того, чтобы удовлетворить всей моей способности жить, – а не для того, чтобы удовлетворить одной только моей рассудочной способности". По логике "подпольного человека", самое дорогое для индивида – "свое собственное, вольное и свободное хотение, свой собственный, хотя бы и дикий каприз", "по своей глупой воле пожить", и потому "человек всегда и везде, где бы он ни был, любит действовать так, как он хочет, а вовсе не так, как повелевает ему разум и совесть". Человек, рассуждающий таким образом, отвергает позитивистский прогресс и грядущую мировую гармонию, отвергает фетишизм товаров, эгалитарную и эвдемонистическую мораль. Разумеется, за столь эпатажирующей критикой рассудка и восхвалением "хотения" лежит стремление показать, что свобода человека обладает столь же фундаментальным статусом в человеке, как и его разум. И, как это характерно для Достоевского, он намеренно "перегибает палку".

"Экзистенциальная диалектика гуманизма" раскрывает новые горизонты гуманизма, то, что "к человеку должна быть применена не арифметика, а высшая математика. Судьба человеческая никогда не основывается на той истине, что дважды два четыре. Человеческая природа никогда не может и не должна быть рационализирована без остатка. Всегда остается иррациональный остаток и в нем – источник жизни, как, в прочем, и в разуме... Человеческое общество – это не чисто рациональное образование. В нем есть и законы, и регуляторы, и разумные установления. Но оно – не машина и не муравейник. Этого не

допустит человеческая свобода, которая влечет к тому, чтобы "по своей глупой воле пожить", превращения общества в муравейник" (7, с.50) Творчество Достоевского, Ницше, Маркса — это преодоление гуманизма во имя гуманизма, то есть преодоление ограниченного гуманизма эпохи Просвещения во имя гуманизма нового, в котором более полно и глубоко ставятся и решаются проблемы бытия личности.

У Достоевского, как и у Бердяева, на поверхности происходит как будто разрыв с гуманизмом эпохи Возрождения и Просвещения, а, по сути, идет мощное углубление понимания человека и гуманизма. Это углубление проблематики выразилось, прежде всего, в разработке такой коренной темы, как вопрос о свободе человека, в которой оба этих великих мыслителя видели его особый знак достоинства и ответственности. Не случайно Бердяев в работе о Достоевском так много и так восторженно пишет о нем как о настоящем глашатая духовной свободы: "Свобода стоит в самом центре мирозерцания Достоевского. И сокровенный пафос его есть пафос свободы". (7, с.56) Бердяев уточняет, что "свобода для него (Достоевского — *Е.В.*) есть и антроподицея и теодицея, в ней нужно искать и оправдания человека, и оправдания Бога". (7, с.57) Особенность гуманизма Достоевского состоит в том, что этот гуманизм внедряется в область религиозного и начинает распространяться даже на Бога. Достоевский, подмечает Бердяев, "раскрывает Христа в глубине человека, через страдальческий путь человека, через свободу. Религия Достоевского по типу своему противоположна авторитарно-трансцендентному типу религиозности. Это — самая свободная религия, какую видел мир, дышащая пафосом свободы". (7, с.41)

Это обстоятельство мы хотели бы отметить особо, поскольку здесь происходит нечто весьма необычное и даже революционное для истории гуманизма: гуманистические ценности перестают быть чисто человеческими и экстраполируются на трансцендентное. Речь, таким образом, невольно идет о том, чтобы распространить ценности гуманизма, исторически рождавшиеся в ходе дистанцирования человека от Бога, а в социальном плане — в ходе секуляризации и формирования светского образа жизни, начинают проникать в область религии и *гуманизируют* ее. Только пройдя "школу" Возрождения и Просвещения, можно было с такой *человечностью* говорить о Боге. Среди таких гуманизирующих Бога ценностей Достоевский (как и Бердяев) называет любовь, страдание или трагедию и свободу.

Свобода наполняется более глубоким содержанием. Если прежний гуманизм подчеркивал, прежде всего, свободомыслие, свободу познания, социальную свободу и свободу как право, т.е. юридическую ее сторону, то в русской философской традиции, особенно у Достоевского и Бердяева, свобода приобретает собственно антропологическое и метафизическое измерение. Свобода становится экзистенциальным знаком гуманизма.

Именно в свободе рождается и длится человеческая жизнь, и в свободе происходит развитие исторической драмы. Свобода, подчеркивали и Достоевский и Бердяев – это другая, наряду с разумностью, фундаментальная характеристика человека. Она иррациональна, её истоки в духовных глубинах личности, в человеческом "подполье": "Человек пожелает самого пагубного вздора, самой неэкономической бессмыслицы, единственно для того, чтобы ко всему этому положительному благоразумию примешать свой пагубный фантастический элемент". (7, с.49)

Как же сам Достоевский относится к рассуждениям "подпольного человека"? Бердяев дает такой ответ: "Миросозерцание подпольного человека не есть положительное миросозерцание Достоевского. В своем положительном миросозерцании Достоевский изобличает пагубность путей своеволия и бунта подпольного человечества. Это своеволие и бунт приведут к истреблению свободы человека и к разложению личности... Он будет до конца отрицать рационализацию человеческого общества, будет до конца отрицать всякую попытку поставить благополучие, благоразумие и благоденствие выше свободы, будет отрицать грядущий Хрустальный Дворец, грядущую гармонию, основанную на уничтожении человеческой личности".(7, с.50-51)

Достоевский, безусловно, связывал свободу с ответственностью личности. "Человек должен пройти через свободу" (7, с.51) во имя духовной цельности и просветленности. Иррациональная и часто разрушительная свобода подпольного человека должна быть преодолена положительным творчеством личности, осознающей свое творческое призвание и долг перед другими людьми. Эта тема будет одной из главных в философии XX века и в творчестве самого Бердяева, и это есть уже новое, проходящее как бы по второму кругу гуманистическое понимание свободы, когда она понимается как сложный феномен, связанный как с метафизикой человеческого существования, так и с моралью, разумом и ответственностью.

Для раскрытия вопроса о коллизии человеческой свободы и веры в Бога большое значение имеет выяснение их ценностного соотношения. В истории, писал Бердяев, совершается эмансипация человека. "Человек выходит из-под внешней формы, внешнего закона и страдальческими путями добывает себе внутренний свет". (7, с.61) Идея власти авторитета заменяется идеей ответственности индивида, осознающего свою ответственность именно в состоянии свободы. Это одна из главных идей гуманизма, которую поддерживает и современный гуманизм.

Достоевский много внимания уделяет бунтарству. Да, свобода может означать и бунт, если она не сдерживается высшими идеалами и основывается на эгоистических инстинктах. По мнению Бердяева, "Достоевский с потрясающей гениальностью раскрывает эту судьбу.

Человек должен идти путем свободы. Но свобода переходит в рабство, свобода губит человека, когда человек в буйстве своей свободы не хочет знать ничего высшего, чем человек".(7, с.62) В этом пункте у Бердяева возникает соблазн приписать гуманизму желание превратить человека в человекобога. По его мнению, в признание человекобога как высшего существа и состоит один из самых больших недостатков гуманизма. Стремясь обойти эту проблему, и Достоевский, и Бердяев обращали свою критику в адрес клерикализма и исторического христианства. Вот почему Достоевский стремится показать природу всякого тоталитаризма и прежде всего клерикального. В конечном итоге, в основе всякого тоталитаризма лежит неверие в человека и его свободу. Провозглашение внешнего авторитета, исключительности, обязательности следовать пусть даже самым благим истинам – таит в себе угрозу человеческой свободе. Принуждение человека следовать определенным ценностям может иметь очень убедительное оправдание, оно может быть необходимым, но никогда спасительным. Великий инквизитор – рационально мыслящий аморалист, который сводит ценность свободы к нулю. В других людях он не видит личность и относится к ним как к безликим единицам безликой массы. Великий инквизитор убежден в слабости человека и в склонности его к порокам. Свобода сама по себе — состояние неморальное. Многие к ней просто не готовы и гораздо комфортнее чувствуют себя в неволе, под чьим-либо водительством. Великий инквизитор полагает, что просвещение человека должно осуществляться насильственно, человеку, независимо от его воли, должны прививаться определенные нормы и ценности. По этой логике внутреннее духовное самоопределение пагубно, так как не гарантирует необходимого великим инквизиторам результата.

Бердяев считает, что в "Легенде о Великом Инквизиторе" Достоевский показывает исключительную значимость духовной ответственности, свободы и любви, преображающей и возвеличивающей личность. Это одна из главных идей Бердяева, идея о том, что свобода и любовь придают личности неповторимую индивидуальность и способность к творческому осуществлению самых высоких человеческих предназначений. Что же касается образа великого инквизитора, то его цинизм и псевдоморальные рассуждения суть не столько признак здравомыслия, сколько неспособность уважать человека, нежелание увидеть в другом личность. Он относится к людям не как к "Мы", но как к "Они", то есть как к слабым существам, непросвещенным и непросветленным некой великой истиной, ведомой немногим, одним из которых и является великий инквизитор. Великий инквизитор осмысливает многообразие личностей преимущественно с точки зрения своего "Я", без учета онтологической суверенности "Я" другого. Этот ущербный эгоцентрический взгляд на человека лежит в основе сознания всякого деспотизма. Такого бездушного расчета совершенно недостаточно для постижения подлинной человеческой природы, личности

другого. Как и Достоевский, Бердяев убеждает, что подлинное постижение человека возможно только через любовь. Будучи человеком религиозным, Бердяев стремится ввести идею свободы в русло христианского учения о свободной жертве и любви Христа. Он отмечает, что "идея авторитета в религиозной жизни противоположна, тайне Голгофы, тайне Распятия, она хочет Распятие превратить в принуждающую силу этого мира... Достоевский остается верен распятой правде, религии Голгофы т.е. религии свободы. Но историческая судьба христианства такова, что эта вера звучит как новое слово в христианстве. Христианство Достоевского есть новое христианство... Достоевский в своем понимании христианской свободы как бы выходит за пределы исторического православия" (7, с.130)

Свобода духа Достоевского безмерна — это пленит Бердяева. То, как Достоевский раскрывает внутреннюю диалектику свободы, целиком захватывает Бердяева и, кажется, даже завораживает его. Императив свободы духа Бердяев противопоставляет не только католической, но и православной традиции. И это стремление роднит его с духом Ренессанса и Просвещения. В своих работах Бердяев выскажет идею о том, что в сущности положительный для закалки человеческого духа опыт господства клерикализма должен быть творчески постигнут, пережит и преодолен, и это есть условие, диалектический этап для наступления эпохи Нового Откровения — Откровения Духа, в которой раскроется истина о свободном человеческом творчестве. Бердяев считал Ф.М. Достоевского предтечей подобного откровения.

Бердяев спрашивает, как в грядущем откровении Духа будут разрешаться человеческие трагедии? Каким образом будет утолена духовная жажда ставрогиных, карамазовых, кирилловых, раскольниковых? Наиболее интересен для Бердяева образ Ставрогина, анализируя который, Бердяев выстраивает целую эсхатологическую антропологию. Ставрогин — это утонченный эстет, как будто бы утомленный собственно неординарностью. Образ этого человека эстетически привлекателен, но эстетизм этот совершенно особый: он завораживает, пленит и губит. Он подобен бездне, в нем неизъяснимая глубина творческих возможностей, какого-то загадочного рокового обаяния и великой тоски. Ставрогин симпатичен Бердяеву (Бердяев думал, что и Достоевскому), и он считает, что трагедия Ставрогина — это трагедия великих творческих возможностей, не реализованных в жизни. Эта трагедия "неизлечима старыми религиозными рецептами" (20, с.185) "Старые религиозные рецепты" — это, надо полагать, смирение и покаяние. Духовные переживания Ставрогина есть грех гордыни, но Бердяев склонен считать, что это "огненная жажда нового откровения", (20, с.185) чего не мог увидеть религиозный консерватизм. Бердяев делает вывод, что "проблема творчества человека не разрешилась и не могла разрешиться в старом сознании" (20,185) и что эта проблема разрешима лишь

любовью, причем любовью к каждой личности, к ее творческим возможностям.

Бердяев гуманистически признает разумность, достоинство и самоценность всякой личности. Это предполагает и большую терпимость к уникальности человеческой природы; любовь к человеку как раз и облагораживает личностные особенности. "И нашей любовью к Ставрогину мы помогаем этому воскресению (в результате свободного творческого преодоления зла — Е.В.). Для православного сознания Ставрогин погиб безвозвратно... Но в старом христианском сознании ещё не раскрылся смысл гибели Ставрогина как момента пути к новой жизни..., в новом откровении раскроется возможность воскресения Ставрогина...". (20, с.185-186) Пример этой любви, очевидно, явлен в образе старца Зосимы — антипода строгому, суровому православному старчеству. Зосима призывает к идеалу всеобъемлющей любви и духовной свободы. "Старец Оптиной Пустыни не мог, бы вероятно, сказать: "Братья, не бойтесь греха людей, любите человека и во грехе его, ибо сие есть уже подобно Божеской любви и есть верх любви на земле. Будешь любить всякую вещь, и тайну Божию постигнешь в вещах." (7, с.134-135) В любви раскрывается полнота свободы, и любовь означает радикальное преодоление духа доктринальности и повелительного учительства. В православном старчестве Бердяев не видит подлинного приобщения ни к совершенному знанию, ни к духовной свободе, ни к преображающей любви. Дух человеческий слишком скован историческим христианством, обнаруживающим предрасположенность к покорности земному миру, а старчество есть явление исторического христианства, разделяющее все его недостатки и главный из них — ограничение человеческой свободы. Греховность человека не есть основание для заключения человеческого духа в монастырскую темницу, смирение не раскрывает творческую природу человека, а только подавляет человека. В этом убежденность Бердяева. Анализируя страстную проповедь старца Зосимы Бердяев делает вывод: "Зосима является после подпольного человека, Раскольникова, Ставрогина, Кириллова, Версилова, после царства Карамазовых. Но из недр самого карамазовского царства должен явиться новый человек, родиться новая душа". (7, с.135)

Таким образом, "новое откровение" будет выражением христианского гуманизма, начала которого обозначены Достоевским и развивались в творчестве Бердяева. В этом видится несомненная духовная и творческая преемственность между этими двумя выдающимися деятелями отечественной культуры. Старец Зосима — выразитель христианского гуманизма, духа нового откровения: "...и отрeksiеся от христианства, и бунтующие против него, в существе своем сами того же самого Христова облика суть, таковыми же и остались". (7, с.136) Эта всеобъемлющая любовь напроць лишена суровой доктринальности официальной церкви, она как будто бы отмечает страшное учение об

адских муках, длящихся вечно, суровой аскезе. Эта любовь выносит приговор насилию, творившемуся от имени церкви. Эта любовь подразумевает, что апокалипсис прежде всего избавление, а не кара. Слова старца Зосимы "указывают на то, что образ и подобие Божие не погибли окончательно в Раскольнике, Ставрогине, Кириллове, Иване Карамазове, что им есть возврат ко Христу... — на свою духовную родину".(7, с.136)

"Экзистенциальная диалектика гуманизма" в творчестве Достоевского обнаруживается с особой силой, когда, рассуждая о необходимости осенения человеческой свободы высшими ценностями — Бога, добра, красоты, любви — писатель указывает на источник этих ценностей, на самого человека, его духовный мир, преображенное просветленным и просвещенным духом "подполье". Иными словами, и добро, и красота, и любовь — ценности не трансцендентные, а имманентные человеку, существующие в его внутреннем мире. Гуманизм Достоевского в том, что он указывает на человека как на подлинный источник добра и красоты. Религия, конечно, перестает играть всеобъемлющую и решающую роль. Главное — сознательный, ответственный и свободный выбор личности. Истоки религиозности не вовне, а внутри человека, и без свободы личности религия пагубна и враждебна человеку. Свобода личности должна предшествовать жизненному выбору человека. Это — императив гуманизма, особенно современного.

Гуманизм утверждает духовную суверенность личности и чрезвычайную значимость акта свободного самоопределения. Такой свободный выбор есть и великое благо, и великая ответственность. При этом свободный выбор не предполагает никаких гарантий, поэтому гуманизм предполагает мужество. Достоевский сам прошел путем экзистенциальной диалектики гуманизма: "Через горнило сомнений моя Осанна прошла".(7, с.63) "Вместо твердого древнего закона, — свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея в руководстве Твой образ лишь перед собой".(7, с.63)

Бердяев пишет, что в этих словах "чувствуется исповедание веры самого Достоевского".(7, с.63) Бердяев был восхищен "Легендой о Великом Инквизиторе". В этой "Легенде" с болью и страстью раскрывается Достоевским экзистенциальная диалектика гуманизма, выносится приговор любому внешнему принуждению во имя безграничной любви, свободы и веры в человека.

Достоевский не мог примириться с принудительным порядком и основанной на нем гармонией. Его герои сталкиваются с таким образом созданной мировой гармонией и бунтуют против неё, шествуя по неисповедимым путям духовной свободы. На этих путях часто случаются трагические срывы, боль и смятение одолевают людей. Но это бремя свободных личностей, это путь к подлинному, настоящему в себе. Гуманизм — не благодушие, он предполагает мужество в преодолении страха, отчужденности, отчаяния.

Это можно сделать только индивидуально и свободно. И это далеко не всем доступно. Гуманизм предполагает духовный аристократизм, встречу опасностей с открытым забралом и с поднятой головой. Противоположность этому — рабство. Бердяев называет Достоевского религиозным реформатором как раз потому, что он певец свободы личности. "Но в христианстве пробуждает он новый дух, творческое движение, ничего не разрушающее, и не истребляющее. Он даже готов признать все старые формулы. Но новый дух вкладывает в них. Он обращен к будущему, в эпоху, когда Христианство слишком исключительно живет прошлым... Творчество Достоевского в высшей степени плодотворно для Христианского возрождения. Оно есть явление пророческое и указывает на великие духовные возможности... И мы должны духовно работать над наследием Достоевского, внутренне очищать и осознавать явленный им опыт" (7, с.146)

Не меньшее значение для формирования христианско-гуманистических воззрений Н. Бердяева имело влияние на него идей великого русского философа Вл. Соловьева. Бердяев не был доктринальным последователем метафизики всеединства и софиологии. Он говорил о себе: "соловьевцем я никогда не был". (17, с.160) Другое высказывание: "...Я также не могу себя признать учеником Вл.Соловьева, хотя очень его ценю и имею с ним родство по идее Богочеловечества..." (46, с.112). И ещё одна цитата: "Наиболее близка мне была идея Богочеловечества, которую продолжаю считать основной идеей русской религиозной мысли". (17, с.160)

Вл. Соловьев и Н.Бердяев имели внутреннее духовное сходство: "...Я всегда чувствовал себя принадлежащим мистической Церкви Христовой. В моем религиозном положении было родство с положением Вл.Соловьева". (17, с.204) И конечно, не случайно именно идея Богочеловечества — основная историософская идея Вл.Соловьева — оказалась близка Бердяеву. В этой идее утверждается величие человека, его центральная мировая роль, и в этой идее заложен огромный гуманистический потенциал, дано мировое задание человеку и человечеству по преобразению мира посредством свободы, творчества и ответственности.

Согласно Вл.Соловьеву, связующим звеном между божественным и природным миром является человек, который совмещает в себе все мировые противоположности между безусловным и условным. (84, с.113) И в человеке Всеединство, то есть единство безусловного и условного, получает идеальную форму. (89, с.317) "В человеке мировая душа находит себя саму, осуществляется синтез всеобщего и частного". (89, с.317) "Итак, София есть идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе, или Христе. Раз несомненно, что Бог, для того, чтоб существовать действительно и реально, должен проявить себя, свое существование, т.е. действовать в другом, то этим

самый утверждает необходимость существования этого другого".(84, с.113-114) Принцип свободы сочетается с мистическим действием Софии в мире, которое проявляется тройко: как всемогущество, истина и благодать.

Таким образом, Вл. Соловьев утверждает, что между человеком и Богом нет непреодолимой для человека пропасти, что божественное софийно и имманентно человеческому, и что божественное реализуется в мире через человеческое. К такому выводу, анализируя философию Вл.Соловьева, приходит Е. Трубецкой: "Раз таким образом человек — единственный в мире посредник между Богом и тварью, — боговоплощение должно явиться прежде всего как вочеловечение Бога. Тайна вселенной, её смысл и разум есть Богочеловечество, т.е. совершенное соединение Божества с человеком, а через него и со всею тварью."(89, с.320) Бердяев же пишет об этом так: "...Человечество есть двойное по своей природе: вещество божественное и тварное. Нет резкого разделения между естественным и сверхъестественным, как в католической теологии, томизме. Человечество вкоренено в Божьем мире. И каждый отдельный человек вкоренен в универсальном, небесном человеке..."(13, с.46)

Но каково соотношение у Вл.Соловьева между человеком абстрактным, человечеством и человеком конкретным, личностью?

Личность Вл.Соловьев рассматривает в контексте всечеловеческого единства. Личность есть непременная и органичная часть Богочеловечества, и только личностное свободное начало имеет значение в процессе приближения человека к Богу и преодоления человеком "отвлеченных начал". Сама же личность есть органическое единство трех человеческих ипостасей: Духа, Разума и Души. Это единство имеет значение как на индивидуальном, так и на всеобщем человеческом уровне. "Мы должны сказать, что абсолютное существо в своем конкретном обнаружении есть великий человек, человек абсолютно вселенский, и, в то же время, человек абсолютно индивидуальный. Как три ипостаси в совершенстве индивидуальны, и великий человек вмещает в себе трех людей: человека духовного (SPIRITUEL), человека разумного (INTELLECTUEL OURAYIONEL) и человека душевного (ANIMIQUE) ...".(65, с.189) А. Лосев сопровождает эту цитату таким комментарием: "Универсальный и в то же время индивидуальный человек изображается у Вл.Соловьева лишь как высшее достижение теологической и космологической общности".(65, с.189)

Таким образом, личность есть условие и непременная основа всего человечества, а всеобщее и индивидуальное взаимно обусловлены: "...Универсальность существа находится в прямом отношении к его индивидуальности: чем оно универсальнее, тем оно индивидуальнее, а поэтому существо безусловно универсальное есть существо безусловно

индивидуальное".(84, с.108) Эта взаимообусловленность наиболее "полно явлена в личности Христа, в тайне Боговоплощения: "Итак, организм универсальный, выражающий безусловное содержание божественного начала, есть по преимуществу особенное индивидуальное существо. Это индивидуальное существо, или осуществленное выражение безусловно-сущего Бога, и есть Христос".(84, с.108)

Вл. Соловьев радикально возвышает человека и человеческий фактор в мире. Для человека все возможно и каждый человек имеет безусловное и божественное предназначение. Кроме того, следует учесть близость Вл.Соловьева к либеральным идеям и это, несомненно, проявлялось в его антропологии, в суждениях о свободе личности и ее величественной роли в мире. "В целом, Вл. Соловьеву присуще религиозное понимание человека, но модернистское истолкование христианства и либерально – критическая социальная позиция философа заставляли его подчеркивать идею свободы личности, и высокого нравственного и исторического предназначения".(61, с.22) Мысли Вл.Соловьева о человеке значительно повлияют на антропологию Бердяева. Вл. Соловьев философски раскрывает, что значит человек как "соль земли". Рассуждая о гуманизме этого учения, Бердяев отметит, что "Осуществление Богочеловечества, богочеловеческой жизни предполагает активность человека. В прошлом христианстве не было достаточной активности человека, особенно в православии, и человек часто бывал подавлен. Освобождение человеческой активности в новой истории было необходимо для осуществления Богочеловечества. Отсюда гуманизм, который в сознании может быть не христианским и анти-христианским, приобретает религиозный смысл, без него цели христианства не могли бы осуществиться. Вл.Соловьев пытается религиозно осмыслить опыт гуманизма. Это одна из главных его заслуг" .(16, с.123)

1.2. Западные влияния: К.Маркс, Г.Ибсен, Ф.Ницше

На философию Н.А. Бердяева оказали значительное влияние и ряд зарубежных мыслителей. Это Кант, Шопенгауэр, Кьеркегор, Ницше, Маркс, Ибсен. Для обнаружения истоков гуманизма и свободомыслия Бердяева несомненное значение имеют три последних мыслителя.

К. Маркс для Бердяева на протяжении всей жизни оставался очень почитаемым философом. Бердяев был участником марксистского движения в России, поддерживал марксистов во время полемики с народниками, что объясняется во многом большей философской привлекательностью марксизма для самого Николая Александровича. Правда, Бердяев, наряду с С. Булгаковым, П. Струве и С. Франком, примыкал к идеалистическому крылу марксизма и воспринимал марксизм не столько как революционную теорию, сколько как этическую концепцию. Он сочувствовал "бунту Маркса против капитализма..." (17, с.63), его привлекал в марксизме "исторический размах" и "широта мировых перспектив" (17, с.118). В своей первой книге "Субъективизм и индивидуализм в общественной философии" Бердяев отмечает свою специфику восприятия марксизма. Он выступает против придания решающего значения теории классовой борьбы, считая неприемлемыми основные ее идеи (положения о классовом сознании, классовой морали, классовой истине). Он называл это универсализацией частного и отдавал предпочтение надклассовым универсальным ценностям, прежде всего нравственным, укорененным в трансцендентальном, т.е. родовом, общечеловеческом сознании, не отрицая, впрочем, зависимость психологического сознания от социальной среды и классового положения. Капиталистическую эксплуатацию человека человеком он назовет классовой ложью (17, с.122) и будет выступать против неё на протяжении всей своей жизни. Будучи легальным марксистом, Бердяев называл пролетариат мессианским классом, способным распространить и утвердить универсальные этические ценности, так как "пролетариат свободен от греха эксплуатации, и в нем даны благоприятные социально-психологические условия для проникновения истины и справедливости, определяемых трансцендентным сознанием". (17, с.123)

В целом при восприятии марксизма, как и любого другого мировоззрения, Бердяев страстно и настойчиво выступал против тоталитаризма идеологии, за безусловную свободу мысли, и это в значительной степени повлияло на его уход из марксистской среды.

Но в марксизме Бердяев обнаруживал целый ряд важных положений, направленных как раз против пороков капиталистического общества и отстаивающих универсальные нравственные ценности, свободу и достоинство личности. Марксизм питал чувства справедливости Бердяева, его неприязнь к социальному неравенству и эксплуатации человека человеком. Безусловно, в целом это было влияние тех идей гуманизма, которыми вдохновлялся и сам Маркс. Согласно Бердяеву, марксизм есть "учение об избавлении... о грядущем совершенном обществе, в котором человек не будет уже зависеть от экономики, о мощи и победе человека над иррациональными силами природы и общества"(6, с.81), и в этом учении "душа марксизма".(17, с.123)

Глубоко воспринималась Бердяевым и критика марксизмом капитализма как общества "дегуманизации" и "овеществления" человека.(17, с.123) Капитализм порождает новое язычество — фетишизм товаров, и это означает рабство человека, но только более изощренное, тонкое и тотальное, чем рабство прошлых эпох. Капитализм стимулирует дух наживы и потребительства. Власть вещей над человеком становится угрожающей его духовной сущности, и именно по обладанию определенными вещами начинают судить о человеке. Все это лишь усугубляет пагубный процесс объективации и отчуждения таким образом, что объективация и отчуждение становятся абсолютно тотальными. "Но человек падает жертвой иллюзорного, обманного сознания, в силу которого результаты его собственной активности и труда представляются ему вещным объективным миром, от которого он зависит. Не существует вещной, объективной, экономической действительности, это иллюзия, существует лишь активность человека и активное отношение человека к человеку".(17, с.82) Только человек активен, он обладает волей и является носителем духа. Эту истину искажает капитализм, и Бердяев усматривает в марксизме срывание буржуазных покровов с правды жизни. "Капитал не есть объективная вещная реальность, находящаяся вне человека, капитал есть лишь общественные отношения людей в производстве. За экономической действительностью всегда скрыты живые люди и социальные группировки людей. И человек своей активностью может расплавить этот призрачный мир капиталистической экономики". (17, с.123)

Характерно, что между теорией отчуждения Маркса и теорией объективации Бердяева много общего. Больше всего их роднит пафос борьбы за подлинного человека, борьбы против его дегуманизации.

Марксизм, по мнению Бердяева, есть путь к освобождению человека от эксплуатации, от чар товарного фетишизма. Маркс зовет от царства необходимости к царству Свободы, и этот переход будет "снятием" всех прежних грехов истории и раскрытием имманентных возможностей человека к этическому творчеству во имя и во благо всего человечества и

жизни, избавлением от отчуждения и вещной зависимости. "Свобода есть осознанная необходимость, но это сознание необходимости может творить чудеса, совершенно перерождать жизнь, создавать новое, небывшее, переход к царству свободы есть победа над первородным грехом, который Маркс видел в эксплуатации человека человеком. Весь моральный пафос Маркса связан с этим раскрытием эксплуатации, как основы человеческого общества, эксплуатации труда".(17, с.83) Маркс утверждает веру в человека и нравственный прогресс. "В марксизме есть элементы настоящей экзистенциальной философии, обнаруживающей иллюзию и обман объективации, преодолевающей человеческой активностью мир объективированных вещей".(17, с.123)

Другим западным источником гуманистического влияния на Бердяева было творчество Ибсена. Эпиграфом к тексту о влиянии Г. Ибсена на Бердяева могли бы стать такие слова самого Николая Александровича из "Самопознания": "Я всегда вдохновлялся словами доктора Штокмана в ибсеновском "Враге народа": "Самый могущественный человек тот, кто стоит на жизненном пути одиноко".(17, с.287)

Бердяев объясняет, почему Ибсен так много значит для него: "...Он помог мне найти самого себя"(17, с.321), приоткрыв тайну Философии свободного духа. "В Ибсене видел я необыкновенную волю к свободе"(17, с.58) и "...бунт против общества..."(17, с.63), а значит, против порабощающей личность социальности, против объективации, "за исключения против правила".(17, с.99) В этих признаниях без труда угадывается духовное родство двух мыслителей, темы их творчества поразительно схожи, оба размышляют о неисповедимых путях человеческих, о свободе, творчестве, достоинстве личности, т.е. о важнейших ценностях гуманизма.

Ибсен, как и Достоевский, возвеличивал личность и раскрывал внутреннюю духовную диалектику личности. Глубина постановки вопроса Ибсеном привлекала Бердяева. Духовные переживания всякого человека имеют значение, и внутренний мир каждого человека — бездна сокровенного смысла. Ибсен прозревал огромные внутренние возможности человека и при этом видел те духовные проблемы, которые порождаются современным обществом. Но Ибсен "за свободу духа и против обезличивающего равенства. Он всегда за повышение, за восхождение, за героическую личность... Его моральный пафос... связан с качеством личности, с личным творческим усилием". (3, с.211) Творческое восхождение личности всегда должно иметь внутренние основания в самой личности. Только так можно преодолеть среду, противостоящую личности. Это противостояние мещанскому духу буржуазного общества, серой массе, стремящейся только лишь к сытому спокойствию, в сущности, более, чем тюремные темницы, враждебному личности. "Вся острота ибсеновской проблемы в столкновении творчески одаренной, качественно

возвышающейся, устремленной к высоте личности с инерцией и плоскостью общественного мнения и общественного быта."(17, с.212-213)

Ибсен ярко показывает, что личность — величина качественная, что личность — результат кропотливого и страстного духовного делания, самовоспитания и самодисциплины, осознания ответственности и долга. В сущности, "личность" — это бремя человека, бремя это возвеличивает, а не принижает, помогая рассмотреть новые жизненные перспективы. "Творчество Ибсена оправдывает титанические стремления человека и вместе с тем обличает их. Своими гениальными прозрениями в судьбы личности и творчества Ибсен служит религиозному возрождению".(17,с.217). Темы Ибсена вечны, как и вечна тема о человеке и его-свободе.

Мы уже отмечали, что Ф. Ницше для Бердяева, наряду с Ф. Достоевским и К. Марксом, имел огромное значение для понимания экзистенциальной диалектики гуманизма — диалектики свободного творческого становления человека. Бердяев сочувствовал "...бунту Ницше против разума и морали..."(17,с.63), то есть против исторической относительности и плененности человека объективацией, считая Ницше экзистенциальным мыслителем, потому что он не объективировал в процессе философствования: "Его философия есть экспрессивность самого субъекта, погруженного в тайну существования".(17,с.280) Бердяев хоть и отмечал собственное различие с Ницше как "метафизика" и "потусторонне" направленного мыслителя с "позитивистом", "хотя и рафинированным и углубленным", с "посюсторонней" направленностью.(17, с.126-127) Может по отношению к другому философу эта бердяевская характеристика прозвучала бы как приговор, но "позитивистская рафинированность и углубленность" Ницше была слишком особенной и притягательной, а его "посюсторонность" превышала любую относительность. Идеями Ницше будут проникнуты многие работы Бердяева, на протяжении всей жизни эти идеи будут волновать и вдохновлять русского мыслителя.

Бердяев не раз отмечал, что философия Ницше обнаруживает переход к антигуманизму, к отрицанию человека. Эти ницшеанские мотивы могут быть поняты диалектически. Ницше рискованно балансировал на грани гуманизма и антигуманизма, пытаясь выяснить пределы первого, исчерпать все его резервы, довести его до крайности, до своей противоположности. Ницше отрицал человека, пораженного сократическим недугом, надменно предавшего забвению свое первородное начало, отошедшего от дихотомии "дионисийского" и "аполлоновского" духа. На этой дихотомии была основана великая греческая культура, блиставшая мужественным оптимизмом и говорившая возвышенное "да" жизни, той жизни, которая, в сущности, есть "жестокая и слепая иррациональность", несущая боль и разрушение. "Проблема Сократа" — это проблема объективирующего

разума, убивающего радость жизни и напоминающего человеку о его несвободе и тленности. Ницшеанский возглас о "смерти Бога" — это возглас эмансипированного духа, презревшего почтение к авторитетам и стремящегося к свободному творческому самовыражению. Это стремление преодолеть "проблему Сократа" и дать жизнь новым; действительно жизнеутверждающим, ценностям. В одной из своих ранних работ — "Смысл творчества" — Бердяев писал: "В Ницше гуманизм побеждается не сверху, благодатно, а снизу, собственными силами человека — и в этом великий подвиг Ницше. Ницше — предтеча новой религиозной антропологии. Через Ницше новое человечество переходит от безбожного гуманизма к гуманизму божественному, к антропологии христианской... Заратустра проповедует творчество, а не счастье, он зовет к подъему на горы, а не к блаженству на равнине... Ницше почувал, как никто еще и никогда на протяжении всей истории, творческое призвание человека..." (19, с.323) Ницше говорил о человеке как о "грязном потоке", о том, что нужно преодолеть, но не любовь к ближнему не есть ещё ненависть, не есть ещё человеконенавистничество. Ницше проповедует любовь к дальнему, к сверхчеловеку, избавленному от пороков "человеческого, слишком человеческого", всего лишь человеческого во имя высшего человеческого идеала — сверхчеловека. Так раскрывается экзистенциальная диалектика Ницше. В проповеди сверхчеловека Бердяев видел попытки преодоления объективации. Согласно Бердяеву, Ницше "...стоит по ту сторону исторического добра и зла, по ту сторону исторической морали той или другой эпохи, и в вечную идею должного он пытается влить новое нравственное содержание. Весь Ницше есть страстный, мучительный протест против сущего и протест во имя идеала, во имя должного..." (79, с.94)

Экзистенциальная диалектика Ницше утверждает прежде всего возвышенный образ человека грядущего — сверхчеловека, стоящего по ту сторону добра и зла, освободившегося от всевозможных исторических условностей, как идеальной цели, абсолютного представления о должном. Сверхчеловек — это тот, кто имеет мужество возлюбить жизнь такой, какая она есть без прикрас, он способен возлюбить жизнь — а это самая возвышенная и мужественная любовь, он смело смотрит в лицо опасности. "Кто смотрит в бездну, но глазами орла, кто хватается бездну когтями орла..." (75, с.208). Сверхчеловек мог бы сказать: "Чем больше трудностей, тем смелее вперед", это рыцарь духа, соль земли, тот, кто, восходя на горы, не пользуется костылями вроде упований на то, что вне его.

Философия Ницше отражает диалектическую ступень в развитии гуманизма, она преодолевает, а точнее было бы сказать, превосходит старый гуманизм, обновляя, обогащая и вознося его на более высокий уровень, придавая гуманизму экзистенциальную глубину. Но вместе с тем он отходит от гуманизма в той мере, в которой подменяет идею человека

идеей сверхчеловека.

Л. Толстой, Ф. Достоевский, Вл. Соловьев, К. Маркс, Г. Ибсен, Ф. Ницше во многом предопределили гуманистический пафос философии Бердяева. Они вдохновляли Бердяева, придавали определенность его духовным исканиям, предопределяли появление новых интуиций. Да и то, как эти люди задавали вечные вопросы и отвечали на них, во многом разделялось и самим Бердяевым. Духовные симпатии, творчество Бердяева имело направленность к свободе как безусловному императиву. Эти мыслители помогли выработать жизненную позицию, творческое кредо, обратили внимание на проблемы свободы личности, свободы духа, соотношение и взаимодействие божественного и человеческого.

Глава 2. СВОБОДА ЧЕЛОВЕКА КАК ЗНАК ЕГО ВЫСШЕГО ДОСТОИНСТВА И ТВОРЧЕСКОЙ СУЩНОСТИ

2.1. Корни человеческой свободы

Для Бердяева свобода есть первичная данность, основополагающее понятие его философии. Бердяев отмечает: "Принцип свободы не детерминирован ни снизу, ни сверху".(8,с.21) Свобода присутствует во всем — в истории, в познании, в творчестве и культуре, в Боге тоже присутствует всеопределяющая и всепобеждающая свобода. Но свобода неодинакова. Следует различать иррациональную, примордиальную, несотворенную, этически-нейтральную свободу и свободу благодатную, исходящую от Бога. Учения М.Экхарта и, особенно, Я.Бёме были взяты Бердяевым за основу при определении того, что же есть несотворенная примордиальная свобода и какова её роль в мире. Это свобода не детерминирована, но она детерминирует все в мире, "она уходит в неизъяснимую глубину, в бездонность". (11,с.98) "В начале был Логос. Но вначале была и свобода. Логос был в свободе, и свобода была в Логосе. Но таков лишь один из аспектов свободы. Есть другой аспект, в котором свобода является совершенно внелоготной, и происходит столкновение Логоса и Свободы. Поэтому жизнь мира драматична, она полна трагизма, в ней есть противоборство полярно противоположных начал. Существует экзистенциальная диалектика свободы, свобода переходит в необходимость, она не только освобождает, но и порабощает."(11,с.98)

Но что же есть начало всему, что есть безосновная основа основ, беспричинная причина причин? Это *Ungrund* — "ничто, безосновное око вечности и, вместе с тем, воля, безосновная, бездонная, недетерминированная воля".(11,с.98) "*Ungrund* нужно понимать прежде всего, как свободу, — свободу во тьме". (11,с.101) Свобода, коренящаяся в *Ungrund*, предопределяет исторический трагизм и делает возможной уклонение человека от Вечной Истины. "Свобода *Ungrund* не есть ни свет, ни тьма, ни добро, ни зло. Свобода лежит во тьме и жаждет света. И Свобода есть причина света".(11,с.100)

Таким образом, примордиальная несотворенная свобода укоренена в *Ungrund*, она иррациональна, абсолютна и предшествует всяким "гонимым" процессам, накладывая на них свой отпечаток. Она этически нейтральна, её воздействие часто трагично, ибо в такой свободе не содержится никакой внутренней гарантии того, что она будет использована во благо. Добытийная свобода имеет роковой характер, предопределяя и страдание Бога о мировой судьбе Его Другого – Человека. Но свобода делает возможным и искупление, и возвра-

шение к творцу любимого и любящего творения. Мистерия всемирной любви также невозможна без свободы. Свобода, действующая через человека, делает объективацию мира, то есть падение, грех, уклонение от Вечной Истины, печальной реальностью, свобода не страшит человека от уклонения от самого себя, превращая сокровенно-индивидуальное в функцию, подменяя общение бездушно-формальной социализацией. Объективация — роковая неизбежность свободы, её диалектическое раскрытие в бытии. Объективация неизбежна после свободного отпадения человека от Бога, но и преодоление объективации, в чем и состоит смысл истории, есть тоже действие свободы; через человека и посредством человека преодолеваются последствия греха, совершенного в вечности и проявляющегося в объективации. Человек никогда не станет духовной личностью без осознания свободы, а духовный трансцензус, обращение к метафеноменальному, к истокам жизни вне свободы, не имеет никакого смысла, да и попросту невозможен.

Свобода иррациональна и неупорядочена. И человек духом своим, своей одухотворенной волей должен свободно для себя овладеть этой иррациональной свободой и свободно же прорваться к благим истокам жизни, точнее, вернуться к ним.

Учение о несотворенной свободе имеет большое значение для гуманизма Бердяева. Свобода — это не дар Бога, это естественное состояние человека, и над человеческой свободой Бог не властен. Свобода для человека примордиальна и вне свободы не мыслится человечность. Такое понимание свободы возвышает человека, который живет в собственном свободном мире, а не во власти Бога. В контексте примордиальной свободы и раскрываются личностные особенности, и происходит в конечном итоге выбор между человечностью и бесчеловечностью.

Бердяев разделяет учение Я.Бёме об Ungerund как "темной природе в Боге". Близки ему были и мистические интуиции М.Экхарта о существовании "Божества", предшествовавшего существованию Бога". Бёме и Экхарт вносили некую драматическую процессуальность в Божественную жизнь. Бердяеву такой подход казался альтернативой официальной церковности, закостеневшей в догматизме, которой чуждо всякое приоткрытие тайны Божественных страстей. Можно сказать, что эти интуиции делают Бога более человеческим в том смысле, что, приоткрывая покровы внутренней Божественной жизни, представляют Бога более близким и понятным людям в том, что божественная жизнь таинственно соотносится с человеческой. Предпосылка раскрытия человеком своей духовности в творчестве — есть обратная сторона раскрытия Богом в собственном творении своей сокровенной сущности — тоски по Своему Другому, любимому и любящему. В этом мы можем усмотреть специфику гуманизма Бердяева, фактическое полагание человеческого Бога.

Для Бердяева Бог не есть нечто вневременное и первичное. Обычные канонические

характеристики к представлениям Бердяева о Боге совершенно не подходят. Бытие Бога Бердяевым мыслится динамически: "... В природе Бога, глубже Его, лежит какая-то изначальная темная бездна, и из недр её совершается процесс теогонический, процесс Богорождения... Есть какой-то первоначальный исток, ключ бытия, из которого бьет вечный исток, и в этот вечный источник извечно вносится Божественный свет, в нем совершается акт Богорождения. Признание такой иррациональной, темной первоосновы и есть один из путей к раскрытию и постижению тайны возможности движения в недрах Божественной жизни. Потому что существование такого первоначального темного источника, такой первоначальной темной природы обозначает возможность трагической судьбы Божественной жизни "(11183 с.43-44). Подобное очеловечивание Бога, приближение Его к человеческим понятиям и даже наделение Бога такими категориями как "тайна", "трагическая судьба", "страдание", "жизнь", к которым непосредственным образом причастен человек, более того, человек деятельно соучаствует в драме божественной жизни, разрешая ее своим творчеством, означает гуманизацию христианского учения о Боге как абсолютно превышающем и превосходящем все человеческое. Очеловечивание Бога есть признак христианско-гуманистического антропоцентризма Бердяева.

Бог зависит от свободы, корнящейся в Ungrund, он совершенно не властен над свободой: "Бог всемогущ над бытием, но не над свободой", (22,с.233) и свобода предопределяет динамизм Божественной жизни. Бердяев прозревает некую трагическую завязку истории в недрах Божественной жизни, страдание Сына Божьего, очевидно, сам факт скорби Бога о судьбе своего творения объясняется принципиальной не подвластностью свободы Богу. В самой Божественной жизни как бы предопределяется та история, которая разворачивается на земле, в жизни человека: "...внутренняя жизнь Бога осуществляется через человека в мир". (22,с.233) Бердяев признает свободу зла, которая лежит в основе истории в безосновной Ungrund "...И без этой свободы исторический процесс не может быть познан".(18, с.59) Но дело не только в этом. Да, свобода — это рок. Но рок этот можно и должно духовно преодолеть и не в принуждении, а именно в свободе. "Величайший смысл этой свободы, определяющей судьбу человека... говорит о том, что в пределах самой мировой истории всякое принуждение и не свободное осуществление высшей Божьей воли...Богу не нужно... Все несвободное нежеланное для Бога".(18, с.62) Человек в преодолении рока свободы — соратник и со-работник Богу. В этом иррациональная суть исторического процесса: "Тайна свободы и есть тайна не только того, что свершается откровение Божье, но и того, что свершается ответное откровение человеческой воли, откровение человека, ожидаемое Богом в самих недрах Божественной жизни. Мир потому зачался, что Бог изначально возжелал свободы... Только потому мировой процесс есть страшная трагедия, только потому со-

вершается кровавая история, только потому в центре истории стоит распятие, крест, на котором распят сам Сын Божий, только потому в центре стоит страдание самого Бога, что, поистине, Бог захотел свободы, что первоначальная драма мира есть мистерия и драма свободы в отношениях между Богом и Его Другим, тем, кого Бог любит и кем хочет быть любимым, и лишь в свободе — смысл этой любви". (18, с.45-46)

Бердяев говорит о значении Божественной благодати как таинственной и непостижимой силе, для которой не существует никакой относительности, которая превышает любую закономерность и которая чудесно примиряет Божественный промысел и человеческую свободу: "Величайшая тайна Христианства, которая положена в основу христианской церкви, — тайна благодати и есть не что иное, как христианству вемое примирение и преодоление рокового конфликта между свободой и необходимостью". (18, с.48) Благодать объяснима только предвечностью идеи человека в Боге, и тоска Бога по человеку преодолевается свободно принимаемой человеком благодатью, как Божественным зовом и желанием поделиться своей абсолютной истиной и спасительной безграничной любовью. Творение происходит в акте Божественной любви и свободы. После акта творения Бог не ограничивает свободу человека для великого творческого самоутверждения и преодоления примордиальных негативных потенций свободы. Только в свободе возможно рождение Бога в Человеке и встреча Человека и Бога, являющаяся подлинным смыслом божественной и человеческой драмы. "Благодать не противоречит свободе, благодать находится во внутреннем тождестве со свободой, благодать побеждает иррациональную тьму свободы и ведет её к свободной любви... Именно в благодати реализуются отношения между Богом и человеком, и разрешается поставленная тема Божественной драмы. Поэтому во всемирной истории, в судьбе мира и судьбе человека действует не только свобода человеческая, не только природная необходимость, но действует и Божественная благодать, без которой судьба эта не была бы осуществлена; и мистерия не могла бы совершиться" (18, с.48) Понимание Бердяевым благодати отнюдь не подразумевает то, что благодать как бы навязывается человеку, что благодать является неким насилием над свободной человеческой волей, необходимым для победы над грехом. Благодать также не есть фон, условие или основание для человеческого творчества. Божественную благодать человек может отвергнуть, и отвергнув, он все равно останется творческой личностью, ибо человек, согласно Бердяеву, имеет равносильную божественной творческую миссию в мире и русский философ страстно утверждает эту гуманистическую идею.

Благодать как будто бы не касается Божественных страданий, очевидно, страдания предопределяют благодать как исцеляющую жертвенную любовь и просветляющую истину. Благодать — вечный образец любви и истины. Благодать направлена в мир для преображе-

ния мира, для избавления мира от зла, и главный объект благодати — человек, без человека благодать не имела бы смысла, и без человека Бог бы был бесчеловечным. Утверждая это, Бердяев закладывает основы своей системы христианского персонализма и гуманизма. Между Богом и человеком существуют сокровенные отношения, скрытые в глубинах Божественной жизни: "Поистине, в основе Христианства лежит тайна рождения Бога в человеке и рождение человека в Боге... глубокая тайна... которая... свершается и в самих недрах Божественной жизни, — тайна рождения человека в Боге. Потому что, если есть тоска человеческая по Богу и ответом на эту тоску является откровение Бога в Человеке и рождение Бога в человеческом духе, то есть и тоска Божья по человеку и рождение в Боге человека, тоска по любимому и любящему в свободе, и ответом на эту тоску — рождение человека в Боге... Поистине, история — не только откровение Бога, но ответное откровение человека Богу. Вся сложность исторического процесса заключается во взаимодействии и во внутреннем взаимодействии этих двух откровений..."(18, с.45) Но как Бердяев объясняет "желание" Бога сотворить своего Другого по собственному образу и подобию? "Понимание первоначальной мистерии и первоначальной драмы бытия как драмы свободной любви, как того, что Бог захотел человека, затосковал по человеку, если говорить об этом в терминах и выражениях мифологемы, а не отвлеченной философы. И то, что Бог захотел человека, это значит, что он захотел свободной любви его. На этом основалась и на этом разыгралась тема всемирной истории". (18,с.47)

Противопоставляя мистику прежде всего Я.Бёме и М.Экхарта чуть ли не всей святоотеческой традиции, Бердяев утверждает мысль о некой процессуальности и внутреннем драматизме Божественной жизни, о неразделенной любви между Богом и Его Другим. "Другой" — это человек, а драма неразделенной любви — это предвечная тоска по любимому и любящему. Получается, что человеческая судьба — часть судьбы Божественной, и наоборот, человеческая жизнь — своеобразная проекция Божественной жизни. Это абсолютно не каноническая антропология радикально возвышает человека, ведь человек становится со-творцом и со-работником Богу в продолжающемся процессе созидания мира и от исхода, человеческого творчества зависит и Божественная жизнь, зависит преодоление и просветление темной иррациональной свободы. Свободный творческий ответ человека на любовь Бога есть какой-то просвет в самой Божественной жизни, разрешение Божественной драмы, придание надвременного смысла страданиям самого Бога во имя и во благо человека и всего мира. Это и есть основа гуманистического антропоцентризма Бердяева. Человек — центр мира, вокруг него — космические вихри, страсти и страдания, откровения и вдохновения. Человек-микрокосм и микротеос. Он — венец творения и ходатай за мир. Он носитель Духа и творец, призванный свободно дополнить и завершить творение, одухотво-

ренным разумом обустроить мир. В историческом творчестве человек, по сути, равновелик Богу, да и сама история имеет смысл только, если в ней осуществится встреча Бога и Человека, Человек даст творческий и свободный ответ на рождение человека в Боге рождением Бога в себе самом, в глубинах собственного духа.

Итак, свобода — начало потенциально трагическое. Она не несет в себе никаких внутренних гарантий того, что может быть использована исключительно во благо. Этим объясняется возможность объективации, то есть начальной исторической инволюции как результата "свободного отпадения от высших божественных источников жизни".(18,с.63) Но объективация не касается самого Бога непосредственно, ибо сам Бог есть источник благодати, живительной силы, абсолютно противоположной объективации. Необъективируемость Бога, Его благодать есть как бы предпосылка преодоления объективации человеком, и, в конечном итоге, смысл истории есть богочеловечество как процесс, как подлинное единство Бога и человека в свободе и взаимной любви. Эта мистерия свободной встречи мира Божественного и мира человеческого и есть осуществление смысла истории, преодоление состояния зависимости от греха и объективации мира, а также метафизической Божественной драмы неразделенной любви, тоски по Своему Другому — трансцендентальному человеку. В человеческой судьбе соединяются две свободы. Одна — темная, примордиальная, несотворенная свобода, исходящая от Underground. Это свобода совершенно вне-разума и над нею не властен Бог. Другая свобода — Божественная благодать. Именно благодатная свобода предполагает духовную свободу человека. А человек, будучи свободным, может и отклонить благодать. Бердяев говорит о важности отрицательного опыта, опыта искушения злом. В этом опыте человек более глубоко постигает праведность отвергнутой благодати и экзистенциально преодолевает зло, закаливая дух и приобретая творческий опыт.

2.2. Гуманистические аспекты учения об объективации

В числе тех, кто повлиял на творчество Бердяева, были Ф.В.Й. Шеллинг и А. Шопенгауэр. В творчестве этих мыслителей понятие объективации имеет существенное значение. В "Системе трансцендентального идеализма" Шеллинг пишет: "Это объективное, которое действует посредством меня, должно быть все-таки Я. Однако, Я — только сознательное, то, другое, напротив, — бессознательное. Значит, бессознательное в моем действовании тождественно сознательному. Однако, в самом свободном действовании это тождество выявлено быть не может ибо оно снимает себя именно ради свободного действования (т.е. объективации того объективного). Следовательно, это тождество должно быть выявлено вне этой объективации". (99, с.551)

Итак, объективация объективного есть снятие тождества в процессе свободного действования субъекта. Это свободное действие субъекта, происходящее в результате созерцания субъектом объективного и выражающееся в акте интеллектуальной интуиции, исторически неизбежно и, в конечном итоге, направлено на восстановление изначального тождества, что находит выражение в деятельности художественного гения, и процесс этот имеет, скорее, эстетическое содержание.

Но почему происходит снятие тождества и чем обусловлено свободное действие субъекта, иными словами, что же детерминирует вышеописанный процесс? Шеллинг утверждал, что рационального ответа на этот вопрос дать нельзя, это непостижимая тайна, корнящаяся в изначальной свободе воли. При этом Шеллинг обращался к мистике Я.Бёме, различая в Боге — *Ungrund* — "безосновность", "бездну", "темную природу", из которой и проявляется иррациональная, бессознательная, свободная воля. Свобода, таким образом, детерминирует все в универсуме и бытие Абсолюта (Бога) в том числе. Эта свободная бессознательная воля предопределяет грехопадение — таинственное, раздвоение Абсолюта, нарушение изначального тождества, проявляющееся в истории природного мира. Объективация есть нарушение тождества, которое постепенно преодолевается в эволюции природы, и высшее выражение эволюции — порождение сознания субъекта "Я", сознающим себя должным актуализировать в бытии собственную практическую волю — нравственно-эстетическое действие, имеющее целью самое себя, что и происходит в искусстве. Именно эстетическое есть воплощение принципа совершенного единства, нарушенного изначально бессознательной волей, и это тоже объективация, но уже иного рода, как освобождение от субъективного, а, значит, и от относительного.

Шеллинг не говорит об объективации как непосредственном и наиболее существенном

проявлении греха. Наиболее существенное проявление греха — раздвоение Абсолюта и нарушение тем самым изначального тождества. Сфера объективированного скорее означает реальное: реально-вещное, реально-объектное, чем греховное, и посему подлежащее исправлению: "Ибо именно та изначальная основа гармонии между субъективным и объективным, которая в своем изначальном тождестве могла быть дана лишь посредством интеллектуального созерцания, полностью выводится в произведении искусства из субъективного и становится совершенно объективной". (99, с.485)

Или ещё один пассаж: "Луциан... И сами по себе вечные вещи так же проникают в объективное и временное познание, в котором они определяются временем, только посредством того, что бесконечное мышление становится самому себе объектом в конечном. Бруно. Однако эта объективация бесконечного мышления и есть именно то, что мы только что называли единством конечного и бесконечного? Луциан. Необходимо, ибо то, что мы полагаем в конечное познание или в вещи, и то, что мы полагаем в бесконечное понятие познания, — одно и то же, лишь рассмотренное с разных сторон, в одном случае объективно другом — субъективно. Бруно. На этом одновременно субъективным и объективным, бесконечном и конечном бытии основано Я. Луциан. Разумеется." (98, с.551)

Таким образом, у Шеллинга объективация означает, с одной стороны, процесс превращения в объекты, овещствления, сопровождающий нарушение принципа изначального тождества: "...объективное осуществляется только посредством снятия тождества и посредством разделения, которое бесконечно. Это объективное может быть объяснимо только исходя из того, что оно есть нечто изначально положенное в гармонии, которая разделяется в свободном действовании для являемости". (99, с.551) С другой стороны, объективация есть процесс обратный овещствлению, процесс обретения подлинного состояния тождества волящим субъектом в результате интеллектуальной интуиции и означает следующее: "Я, осуществляя деятельность, ...должно начинать сознательно (субъективно) и кончать бессознательно, или объективно; Я сознательно в своем продуцировании и бессознательно по отношению к продукту". (99, с.472) Следовательно, объективация — это и разделение тождества на объекты, и восстановление тождества деятельностью "Я"; объективация — синоним реального, а не греховного, и означает превращение в объективное.

У Шопенгауэра объективация — это всеобщий принцип бытия, результат действия метафизической воли как вещи-в-себе, "которая как таковая никогда не бывает объектом (потому что всякий объект есть лишь её проявление, а уже не она сама)". (100, с.140) "Множественность вещей в пространстве и времени, составляющих вместе объективность воли, не распространяется потому на "неё самое". (100, с.154) Существующие ступени

объективации воли от наиболее общих, примитивных проявлений природного мира до деятельности человека. Преодоление объективации для Шопенгауэра совершенно не актуально. Суть его основной работы "Мир как воля и представление" такова: мир — есть объект, то есть созерцание того, кто созерцает. Преодоление объективации означало бы таким образом, утерю непосредственного ощущения бытия.

Идеи Шеллинга и Шопенгауэра об объективации, безусловно, имели значение для Бердяева, однако воспринял он их совершенно своеобразно.

Следует упомянуть и о разработке проблемы объективации Н. Гартманом. В работе "Дух и реальность" Бердяев писал о своем отношении к раскрытию понятий объективного и объективированного Н. Гартманом, и вряд ли можно сказать, что мысли Н. Гартмана оказали существенное влияние на русского мыслителя. (Отношение Бердяева к Н. Гартману и его идеям об объективации рассматривается в данной главе). Бердяев и Н. Гартман — современники, бердяевская концепция объективации складывалась независимо от гартмановской, но мыслям Н. Гартмана он отдает должное, в целом соглашаясь с его постановкой вопроса о соотношении живого и объективированного духа в жизни человека и истории. Работа "Дух и реальность" содержит добавления в связи с учением Н. Гартмана об объективном и объективированном духе. Н. Гартман делает различие не только между объективным и объективированным, но и между объективацией (активным действием) и превращением в объект (пассивным состоянием). Бердяев добавляет: "Я бы сказал, что самая объективация духа есть активность субъективного духа и вызывается отношением личного духа к разорванному состоянию мира, необходимостью установить сообщение с другим, ему чуждым".(4, с.388) Бердяев не мыслит формально и отвлеченно. Это добавление - пример того, как русский философ рассматривает философские проблемы и категории в антропологическом и социально-этическом контексте.

Проблема объективации также созвучна вопросу об отчуждении в творчестве К. Маркса.

В работе "Мое философское мировоззрение" Н.А. Бердяев заявляет о своем радикальном антропоцентризме, и учение об объективации отражает важный аспект его размышления о человеке: "В центре моего философского творчества находится проблема человека. Поставить проблему человека — это значит, в то же время, поставить проблему свободы, творчества, личности духа и истории". (8, с.19) Однако и проблема человека, и проблема свободы, творчества, истории и т.д. рассматриваются Бердяевым сквозь призму проблемы объективации, которую он считал основной для себя. В этом нет противоречия, ибо объективация характеризует определенное состояние человека и его соотнесенность со свободой, творчеством, историей. "Объективной реальности не существует, это лишь

иллюзия сознания, существует лишь объективация реальности, порожденная известной направленностью духа. Объективированный мир не есть подлинный реальный мир, это лишь состояние подлинного реального мира, которое может быть изменено. Объект есть порождение субъекта. Лишь субъект экзистенциален, лишь в субъекте познается реальность".(17, с.63) Мир явлений есть порождение объективации. Объективация же совершается субъектом и обозначает его направленность и его состояние. Нет ничего ошибочнее смешения объективации с реальностью. "Объективное" наименее реально, наименее экзистенциально".(11, с.56) "Объект меняется, зависит от состояния субъекта, от соотношения феноменального и нуменального в человеке, поверхностного и глубинного".(17, с.63)

Объективация, таким образом, означает отчужденность человека от подлинного существования, его неполноценность и удаленность от Истины. Бердяевский антропоцентризм — это размышления именно о фактической не подлинности, пораженности грехом человеческого существования и о потенциальных, человеческих, прежде всего, возможностях преодоления этого состояния объективированности субъекта и мира.

Подобное мировоззрение Бердяев называет "идеализмом свободы", специально оговариваясь, что полагание первичности субъекта над объектом в его философии не следует считать субъективным идеализмом". (17, с.63) Для Бердяева эта проблема не столько гносеологическая, сколько онтологическая (хотя Бердяев избегал называть себя онтологом, считая, что бытие есть понятие, а не существование, и реальность бытия есть реальность предиката) (17, с.296). Объективация есть признак этого феноменального мира. Она означает определенный принцип человеческого бытия-в-мире и определенный поворот исторической судьбы. "Объективация для меня совсем не означает то, что я познаю предмет познания, а известного рода соотношение в экзистенциальной сфере".(17, с.296), в сфере свободных творческих субъектов, в контексте примордиальной свободы. "Перво-жизнь есть творческий акт, свобода, носительницей перво-жизни является личность, субъект, дух, а не "природа", не объект. Объективность есть порабощение духа, есть порождение разорванности, разобщенности и вражды субъектов, личностей, духов-существ"(17, с.296). Такое состояние отражает временную невозможность воспользоваться индивидуальной свободой.

Преодоление, изживание объективации не связывается исключительно с верой. Важно отметить, что Бердяев не считал возможным преодоление объективации с помощью религии. "Вступите на путь йоги, или православной святости, или толстовства, на путь собственного совершенствования, и вы перестанете творить".(19, с.323) Объективация преодолима только творчеством свободных личностей. Не отвергая религию, Бердяев страстно выступает за

свободу в религиозной жизни. "Выход из религиозной опеки есть наступление религиозного совершеннолетия, выявление свободной религиозной жизни". (19, с.522) Религиозная догматика, душащая свободное творчество, есть проявление объективации. Кажется, еще немного - и Бердяев поставит знак равенства между церковью и объективацией, "сим миром". Однако, мыслитель пишет далее: "В последней, тайной своей сущности творчество, конечно, церковно. В религиозном творчестве творится мировое бого-человеческое тело". (19, с.528) Бердяев имеет в виду идею не отделимую от свободы человека, но не историческую церковную практику. Русский философ различает две церковные традиции: "Церковь Петрова, церковь религиозной опеки малых сих, религиозного водительства младенцев" (19, с.529) и "Иоаннова церковь... — это таинственная и вечная церковь Христова, лик церкви в себе самой, открывающийся человеку в восхождении на гору, а не приспособлении к низинам человечества" (19, с.529) "Иоаннова церковь" раскрывает мистическую тайну Христа, а, значит, и "безмерную и безграничную свободу творчества в Духе, множественность индивидуальных путей в Боге". (19, с.530) Это будет означать христианское возрождение. "Преодоление религиозного сервилизма, гетерономного сознания есть первая задача христианского возрождения". (19, с.530) Бердяев уповает на христианское возрождение и говорит, каким оно должно быть. Оно должно означать, прежде всего, раскрепощение человеческого духа, находящегося в плену у исторической церкви, а значит, во власти объективации. Христианское возрождение должно означать не только творческое переосмысление роли церкви и церковной догматики в жизни как конкретного человека, так и всего общества, но и актуализацию именно гуманистических аспектов христианства, а именно свободы личности, любви к ближнему, а значит и терпимости к различным проявлениям чужой индивидуальности, значимости творческих устремлений личности. Тема христианского возрождения была очень актуальна в России на рубеже 19-20 веков. Обсуждению этой темы были посвящены, в частности, религиозно-философские собрания 1901-1903 гг. в Санкт-Петербурге. Представители светской интеллигенции России выступали, по существу, за модернизацию православной церкви (РПЦ), подчеркивая неприемлемость в новых исторических условиях отстаивать религиозную архаику и покровительственное отношение к личности. Церковь должна уделять большее внимание социальным и обыденным житейским вопросам, т.е. тому, чем живет человек, что естественно и необходимо для него. Церковь должна вещать не только о загробном мире, о потустороннем и противоречащем прогрессу, а о посюстороннем, повседневном, чем захвачена жизнь человека здесь и сейчас с точки зрения здравого смысла. Обсуждались такие вопросы, как отношение церкви к браку, аскетизму, свободе совести, насколько неприкосновенны могут быть церковные догматы и насколько значимо для церкви участие в

насушных делах общества. Участники собрания из числа светской интеллигенции, среди которых были известные деятели культуры серебряного века, критиковали церковь за неготовность воспринимать новое в жизни, за игнорирование самого факта общественного прогресса, который влияет на интеллектуальные запросы и выражается, в том числе, и в духовном раскрепощении личности. И застывшая в своем догматизме церковь не утоляет духовной жажды, не вдохновляет на творчество нового, пытается удержать личность в состоянии смиренного ученичества. Вот как об этом писала одна из участниц религиозно-философских собраний З.Н. Гиппиус: "В самом деле: можно ли уяснить себе, как относится церковное христианство к миру, ко всем явлениям человеческой жизни, личной и общественной, — находящейся в постоянном движении, — и не напрасно ли спрашивать об этом представителей церкви, не спросив их раньше: да признают ли они, что христианская церковь, поскольку и она находится в земной истории человечества, должна двигаться тоже? Или же церковь в какой-то момент дошла до предела раскрытия христианского учения, за которым оно уже становится "непостижимым" для человечества, так что дальнейший путь церкви уже кончен? И миру остается лишь принять истину в ее "непостижимости" — и спастись, или не принять — и погибнуть?".(37, с.74) Следует заметить, что европейское Возрождение XIV — XVI вв. тоже выражалось в попытках пересмотреть роль церкви в жизни общества и отдельного человека. "Возникновение и утверждение ренессансной культуры началось с вызова схоластике. В противовес традиционному комплексу *studia divinitatis* — познанию божественного — гуманисты развивали новый комплекс гуманитарных знаний — *studia humanitatis*, — куда входили грамматика, философия, риторика, история, педагогика и этика. Не порывая окончательно с принципом христианского мировоззрения, они стали искать новые пути к постижению смысла человеческого бытия".(35, с.74) В конечном итоге, в Западной Европе эпоха Возрождения предопределила модернизацию (которая персонифицировала и демистифицировала реформацию католической культуры) церкви и общества. Несмотря на последовавшую контрреформацию, в мировоззрении европейцев произошло, по выражению М.Вебера, расколдовывание и рационализация мира, т.е. восторжествовал здравый смысл в восприятии окружающей действительности, произошло очеловечивание практически всех сфер общественной жизни. Иррациональный догматизм потерпел историческое поражение, что выразилось в ускорении общественного прогресса. Схожие процессы происходили и в России на рубеже XIX — XX вв. Пафос русского духовного ренессанса — в стремлении к освобождению жизни от какого-либо диктата, в очеловечивании и в осовременивании в том числе и Русской православной церкви, по мнению многих, застывшей в прошлом и порождавшей реакцию ("черную сотню"). Вполне в духе подобных установок рассуждает и Бердяев. Христианское возрождение должно

отвергнуть религию "мира", религию послушания и несения бремени последствий греха, а, значит, и объективации, и утвердить в "мире" религию Иоанновой мистической любви, как новой, творческой и благодатной жизни в Духе. (19, с.531)

Объективация для Бердяева непосредственно соотносится со свободой. Свобода, её роковое воздействие, предопределило грех объективации — трагической внутренней разделенности мира, но свобода дает человеку великий шанс ощутить самому и проявить во — вне свою человечность — свободно вернуться к божественным источникам жизни, утвердиться в Духе и благодати, творчеством своим преобразить мир, уподобиться в светлом нравственном порыве Творцу и просветленной волей своей искупить первородный грех. Вопрос о смысле истории очень волновал Бердяева. Собственно, вся его философия подразумевает ответ на этот вопрос, и существенным является то, что исторический процесс рассматривался Бердяевым антропоцентрично. Антроподицея должна проявиться в историческом процессе, и человек может быть оправдан своим благом творчеством. Работа "Смысл истории" (1923г.) содержит детальную конкретизацию этого обстоятельства. "Поистине, история — не только откровение Бога, но и ответное откровение человека Богу. Вся сложность исторического процесса заключается во взаимодействии... двух откровений, потому что история есть не только план откровения Божьей, но и ответное откровение самого человека, и поэтому история есть такая страшная, такая сложная трагедия". (18, с.45) "Я утверждаю, что духовный опыт человеческий, когда он действительно углублен, раскрывает эту связь между метафизическим и историческим, между небесной действительностью, которая есть углубление духовной действительности, и действительностью земной; он дает разгадку судьбы человеческой, внедренной в судьбу самого Божества, дает разгадку истории как истории не только мировой, не только человеческой, но и небесной". (18, с.49)

Преодоление объективации, таким образом, мыслится как встреча мира божественного и мира земного в человеке как центре истории, рождение Бога в человеке как ответ на рождение человека в Боге. Есть откровение Божье, но должно быть и откровение человека, которое и есть результат творческой активности субъекта, стремящегося выйти из плена мира сего", мира объективированного и тленного, вернуться на свою духовную прародину.

Соотношение экзистенции и объективации является некоторым итогом философии Бердяева. Экзистенциальность означает реальность бытия-в-мире, подлинность существования и переживание субъектом этого факта. В гносеологии "экзистенциальность подразумевает всегда, суждение существующего, а не только о существующем. (26, с.252) Это предполагает, несмотря на то, что познание есть объективация, познание как осознание этой объективации и выход "из царства объективации к царству духа и смысла". (26, с.256)

При этом о роли религии в человеческом познании Бердяев пишет: "...сама религия, как явление социальное, есть объективация, и, конечно, объективация есть теология. Смысл религиозной жизни человечества в прорыве за царство объективации, за царство закона, за царство необходимости общества и природы. Но религия историческая всегда объективируется и социализируется. И тогда она подпадает под власть необходимости. Тогда религия рационализируется. Тогда религия создает не общение, а общество, тогда она подчинена государству, тогда её можно объяснить социологически. Поэтому религия не последнее, не есть самое откровение, не есть существование человека в Боге. Пророческое начало в религии есть прорыв в царство объективации. Церковь есть объективация и общество. Но Церковь есть также общение и внутреннее существование. В этом трудность проблемы".(26, с.256) Здесь нет противоречия с тем, о чем писал философ ранее, ведь Бердяев никогда не воспринимал церковь традиционно догматически. Церковь для него есть чуждое формализации средоточие тайны мира, присутствие Иного, смысла и надежды. "Трудность проблемы" заключается в том, что все это как бы объективируется в конкретном социальном институте и тем самым вносится двойственность в отношении к Церкви. Для Бердяева "церковное" не всегда совпадает с "божественным", но именно "Бог и есть преодоление моего одиночества, обретение полноты и осмысленности моего существования: Индивидуальность, "Я" для Бердяева первично и не объективировано, ибо принадлежит не к природе, а к существованию. "Острое ощущение "Я" как бы проявляет объективацию, ибо индивид, переживающий свою индивидуальность, остро ощущает и сопротивление ей со стороны мира социализации (das Man). "Я" есть свобода, примордиальная свобода, и вместе с тем острое ощущение "я" сопровождается ощущением рабства и зависимости от "не-я". Первоначально "я" есть все, и все есть "я", и лишь позже открывается "не-я"... Путь лежит от недифференцированного единства "я" с миром через дуализм "я" и "не-я" к конкретному единству всякого "я" с "ты" при сохранении преображенного множества";(26, с.256) "Я" выброшено в мир, подвергается влиянию мира, "Но "я" имеет свое существование лишь поскольку "я" трансцендирует себя, во внутреннем существовании своем выходит к другому и другим, к "ты", к другому человеку, к Божьему миру".(26, с.257) Происходит общение и обретается конкретное единство всякого "я" с "ты".

Преобладание творчества над приспособлением есть определение различия между феноменальным, объективированным миром и ноуменальным, трансцендентным. Борьба против власти объективации, духовное восстание ноуменов против феноменов и есть содержание творческого процесса, есть духовная революция — подлинная цель истории и сотворчества человека Богу. В философии русского духовного ренессанса начала XX века радикально повышается статус человека, вместо теоцентризма церковной архаики

утверждался гуманистическо-антропоцентристский подход.

В свою гуманистическую Философию Бердяев вводит понятие трансцендентального человека, что дополняет его антропоцентризм. Это чистая общечеловеческая и индивидуальная одновременно сущность человека, его абсолютная субстанция в Божественном Логосе: "Трансцендентальный человек творится в вечности, или, лучше сказать, он извечно пребывает в Боге. Это небесный человек, но не райский человек, в котором ещё не пробудилось сознание. Человек есть идея, задание Бога. В Царстве Божьем человек будет иной, чем в сказании о райском Адаме".(5, с.143) Идея трансцендентального человека подчеркивает у Бердяева величие, надмирность истоков человеческого, родина человека не земля, но глубины божественной жизни. Можно сказать, что человек имманентен Богу, а стало быть, творческая предзаданность человеческой сущности равноочевидна как и творческая сущность Бога. Еще до исторического времени человек, в определенном смысле, — обречен на свободное раскрытие собственной индивидуальности. В Царство Божье человек войдет свободно и творчески преодолев в Духе роковую магию примордиальной свободы, исходящей от *Ungrund*. Глубина трансцендентального человека едва ли не равновелика глубине божественной: "Настоящая человечность откровения, человечность Бога обнаруживается именно от пробуждения трансцендентального человека"(5, с.16), без которого существование Бога не имело бы смысла. Можно также сказать, что бытие как таковое, определяется глубиной не только божественного, но и человеческого Духа, вне которого лишь "ничто", *Ungrund*. И для определения человека, и для определения Бога нужна апофатика, ибо сущность их ускользает от понимания путем понятий, а духовное постигается духовным.

Трансцендентальному человеку соответствует сверхсознание. (5,с.26) Это сверхсознание предшествует познанию и любой духовной активности, направленной на постижение бытия. Сверхсознание присуще трансцендентальному человеку, который есть целостная личность, идея искомого Богом "Другого". Это идея имеет значение при проявлении её в эмпирической действительности и оформлении — преображении эмпирии свободным творчеством одухотворенной Божественной благодатью личности. Историческая жизнь трансцендентального человека, как эмпирической личности, имеет значение для Бога, ибо именно в истории должна произойти духовная свободная победа над злом и непросветленностью всего исходящего от *Ungrund*. и эта победа связана с дерзновенным творческим порывом свободной личности. Эта историческая победа человека есть ответ свободной личности на зов Божий. Бог не может без человека, и этот факт обожествляет человека и очеловечивает Бога. Творчество трансцендентального человека только лишь потенциально, его актуализация начнется после акта творения Богом мира и человека в мире.

Но сам акт творения предопределен идеей человека. Человек как "Другой" Бога, участвует в разрешении Божественной драмы, свободно актуализируя свое творчество в истории. Выступая как творец в эмпирической действительности, человек становится искомым Богом "Другим", свободно направляя свое творчество навстречу Божественной благодати и соотнося свое творчество с благодатью. Это и есть встреча Бога и Человека — Божественного "Другого", свободного и одухотворенного творца, дополняющего и завершающего бытие, участвующего в восьмом дне творения. Трансцендентальный человек — это целостная личность до испытания свободой, до погруженности в мировую данность. Можно сказать, что трансцендентальный человек-это и весь мир до объективации и до грехопадения. Судьба трансцендентального человека и судьба мира взаимосвязаны. Райское же состояние есть бытие человека в мире, но до отпадения от Божественных начал. Гуманистический потенциал этой части бердяевской философии в том, что трансцендентально задается человеческая суверенность. В мире человек абсолютно свободен не только потому, что сама свобода примордиальна, но и потому, что есть трансцендентальный человек, стоящий у самих истоков бытия, извечно пребывающий в Божественном Логосе как идея и соучаствующий вместе с Богом в творчестве мира, собственным духовным подвижничеством разрешая драму Божественной жизни. Однако, трансцендентальный человек есть личность, могущая быть объектом Божественной благодати, но не её источником. Творчество человека может быть проникнуто благодатью, и судьбы человеческой свободы в конечном итоге определяются не столько степенью восприятия человеком Божественной благодати, сколько духовным соучастием в благодатном просветлении мира. Но если человек не является источником благодати, то это вовсе не означает какого-либо умаления человека, ведь Божественная благодать, согласно Бердяеву, попросту бессмысленна без свободного эмпирического человека, должного в истории свободно проникнуться благодатью и активно творчески использовать проникновение благодатью для преодоления зла и преображения мира. Это чрезвычайно существенный момент. Человек потенциально со-творец и со-работник Богу, в этом смысл предвечной идеи трансцендентального человека. Но актуально человек таковым становится в историческом бытии, как творец, существующий — в-мире, как конкретная личность, свободно принимающая Божественную благодать и в благодати раскрывающая потенциально существующие в трансцендентальном человеке духовно-творческие задатки. Принятие Божественной благодати и активное творчество, просветленное благодатью, и есть ответ человека Богу. Но благодать принимается не пассивно, а творчески активно и абсолютно свободно. В этом смысле благодать ничто не предопределяет, а, будучи свободно и творчески воспринятая человеком, только тогда означает преодоление объективации, а,

стало быть, и мирового зла.

Индивид сообщается с трансцендентальным человеком в экзистенциальной глубине. Трансцендентальный человек отражает первожизнь, ноуменальное сверхсознание, которому и раскрывается истина: "Истина раскрывается духовному сознанию, граничащему с сверхсознанием".(11, с.72) Трансцендентальная и ноуменальная сфера сверхсознания предопределяет сознание эмпирического человека: "Первожизнь, глубина существования (нуменальная) определяет структуру сознания, от которого зависит то, каким нам предстоит мир".(11, с.69) Бердяев особо отмечает, что трансцендентальное внутреннее имманентно человеку, коренится в его экзистенциальной глубине: "Но структура сверх сознания соответствует нуменальному миру, как структура сознания соответствует миру феноменальному, но не целиком и не окончательно, с просветом иного и возможностью прорыва. Сознание сознает себе трансцендентным то, что было бы имманентным для сверхсознания. Поэтому я могу сказать, что трансцендентное не внеположно, а, наоборот, внутренне мне... Но вследствие структуры сознания, обращенной к этому феноменальному миру, происходит экстериоризация и объективация наиболее внутреннего и духовного".(11, с.79-80) Сознание человека имеет свою структуру, и эта структура предполагает возможность объективации. Очевидно, возможность объективации, коренящаяся в самой структуре сознания человека, объясняется тем, что сознание проникнуто и захвачено свободой как и первожизнь, определяющая структуру сознания. Но то, что "нуменальная природа" в человеке есть а priori по отношению к внешней феноменальной природе"(11, с.81) предполагает и духовное постижение, а, значит, и творческое преодоление объективации и разорванности мира, означает также и возможность возвышения человека.

Сопоставим трансцендентальный антропоцентризм Н. Бердяева с гуманистическими концепциями XX века: натуралистическим гуманизмом, к которому относятся доктрины эволюционного, этического и атеистического гуманизма, а также с секулярным и религиозным гуманизмом.

Суть натуралистического гуманизма в отрицании всего сверхприродного и божественного; человек живет в этически нейтральном самодействующем универсуме во имя стремления и благосостояния на основе рационализма и демократии.

Представители эволюционного гуманизма также отрицают божественное и, в целом, абсолютное. Мировую реальность, с их точки зрения, составляет единый процесс эволюции, а свободная человеческая сущность обретает смысл и целеустремленность лишь в определенном способе практического освоения действительности.

Этический гуманизм отрицает трансцендентное, проповедуя реализм, личное достоинство и свободную человеческую ответственность.

Суть атеистического гуманизма прежде всего в обращении внимания на жизненные политические и этические проблемы, проблема Бога кажется попросту неактуальной в свете того, чем реально живет человечество, что касается каждого из нас: "...теологические споры могут уводить в сторону от более фундаментальных, мирских вопросов, таких как война, свобода, нищета, расизм, и т.п." (60, с.44)

Наиболее распространенный ныне светский (секулярный) гуманизм обобщает опыт выше перечисленных гуманистических направлений, оставаясь, в целом, на основе демократических и антиклерикальных позиций. Выразителями такого рода гуманизма являются многие правозащитные, экологические, антивоенные движения.

Суть современного гуманизма отражена в ряде документов, например, "Гуманистический манифест 2000: Призыв к новому планетарному гуманизму", "Гуманистический манифест I", "Гуманистический манифест II", "Декларация светского гуманизма".

Бердяев примыкал к религиозному гуманизму, для которого неприемлемо отрицание божественного и сверхличного: ценностей, определенных мировоззренческих установок, символов и идеалов. Но для религиозного гуманизма характерна убежденность в соотносимости божественного и человеческого, что означает повышение статуса человека по сравнению с реальной догматикой; характерно также подчеркивание первостепенного, онтологического значения личности человека, свободно создающей и саму себя, и земную историческую реальность. Как религиозный мыслитель, Бердяев не мог признать несотворенность и самодостаточность Вселенной, а человека – "частью природы" ("Гуманистический манифест – I"). (38, с.68) Не мог он и согласиться и с тем, "что не остается места каким бы то ни было специфическим религиозным эмоциям и традициям, подобным тем, что до настоящего времени увязываются с верой в сверхъестественное" ("Гуманистический манифест — II"). (39, с.43) Бердяев, безусловно, не консерватор и не сторонник архаических форм культа, но "специфическим религиозным эмоциям", и в частности, мистическим переживаниям и прозрениям в процессе творческого преображения жизни он придавал большое значение. В теории познания Бердяев не был рационалистом, но признавал значимость разума и науки в познании мира, замечая при этом, что между разумом и верой нет противоречия и воздавая должное вере в процессе приобщения человека к тайнам бытия и настаивая на онтологической первостепенности субъекта познающего и существующего. Однако, по существу, в глубинной своей основе философия Бердяева и современный гуманизм схожи: "Главной ценностью является достоинство и независимость личности. Гуманистическая этика направлена на максимизацию свободы выбора: это свобода слова и совести, право каждой личности на собственный образ жизни,

простирающееся настолько далеко, насколько это не наносит ущерба другим"(40, с.90) – тезис для всех гуманистов, и для светских, и для религиозных. Для Н.А. Бердяева человек как главная ценность бытия своего рода категорический императив. Это и позиция Бердяева – свободное творческое самосовершенствование личности есть ее судьба и долг, к этому человек предназначен и человеческим творчеством преобразуется универсум. При этом творчество подразумевает любовь как к ближнему так и к дальнему, а так же ответственность: за свои дела, за жизнь других людей, за судьбу всего мира. Современный гуманизм и гуманизм Бердяева схожи и в признании значимости жизненного активизма, в отходе от пассивной созерцательности и в полагании того, что "человек начинает осознавать, что лишь он один ответствен за воплощение в мире своей мечты, что силы для ее достижения заключены в нем самом".(38, с.70) Именно с этим осознанием Бердяев связывал наступление творческой эпохи нового религиозного сознания, которая будет означать духовную творческую зрелость человека и невозможность возврата к временам духовного принуждения и диктата. Осознание человеком своего творческого признания и ответственности невозможно без смелого стремления к новаторству. "Светский гуманизм верит скорее в человеческий разум, чем в божественное руководство"(45, с.60). Бердяев мог бы сказать, что верит в человечество, стяжающее божественную благодать, но не обусловленное благодатью. И современный гуманизм, и гуманизм Бердяева едины в убежденности, что необходимо раскрыть человеческий потенциал, преодолеть рамки "узкой приверженности церкви, государству, партии, классу или расе"(39, с.79), отстаивать идеалы свободы как естественные условия общечеловеческого бытия. Безусловно, гуманистический аспект в философии Бердяева и признание необходимости наступления новой творческой эпохи – эпохи свободного творчества в Духе. Адогматизм, полагание относительности любых канонических границ и вера в то, что человек, накопивший творческий опыт, духовно возмужав, способен самостоятельно определить верные критерии своей преобразовательной деятельности. Речь также идет о привнесении в догматы нового, гуманистического, по существу, смысла, чтобы карающие и унижающие человека моменты были оставлены в прошлом, а в будущее человечество шагнуло с любовью и светлой верой в подлинное величие свободных творческих сил. Современных гуманистов и Бердяева объединяет еще и оптимизм по поводу будущего человечества и убежденность в том, что беды настоящего несомненно преодолимы свободными совместными усилиями ответственных личностей и служат лишь духовной закалке и внутреннему обогащению человечества.

Один из виднейших современных философов-гуманистов П. Куртц, как и Н. Бердяев, затрагивает тему трансцендентности человека. П. Куртц говорит о трансцендентных

ценностях человеческой жизни: нравственной заботе о будущем, сохранении и обогащении человеческой жизни, о смелой творческой жизни как "сути гуманистического послания людям". Куртц призывает к мужеству в жизни, которое должно проявляться в бескорыстной заботе о других людях и в способности трезво мыслить, ясно отдавать себе отчет в происходящем, не уповая на иные миры и возможности воздаяния свыше. "Самый захватывающий и достойный способ отношения к жизни требует, чтобы мы ценили мужество стать, способность мыслить и умение заботиться о других людях". (62, с.134-135) "Мужество стать" подразумевает подлинно гуманистическое отношение к людям и это мужество обусловлено трансцендентными ценностями, открытыми каждому человеку. И Н. Бердяев и П. Куртц утверждают о творческой природе человека. Но поскольку П. Куртц – светский гуманист, идею трансцендентального человека он не признает.

Есть определенная соотносимость между понятиями трансцендентальный человек и трансцендентальными ценностями: трансцендентальному человеку как идеалу человека соответствуют трансцендентальные ценности. Идеал человека раскрывается в свободной исторической практике, в процессе которой человек руководствуется трансцендентальными ценностями. Индивид постольку соотносится с идеалом человека ("настоящим человеком" – как принято говорить), поскольку в своей деятельности руководствуется трансцендентальными ценностями, т.е. способен иметь "Мужество стать". Через исторические эпохи мыслители-гуманисты дополняют друг друга.

Но что понимается под экзистенцией? Является ли существование человека возможностью? Значит ли, что экзистенция есть самокреация и предшествует эссенции?

В философии экзистенциализма можно встретить различные понимания экзистенции. С точки зрения С. Кьеркегора – "экзистенция" антиномична "системе", означает сокровенно-личностное не поддающееся рационализации и раскрывающее себя как нечто безусловное "бытие-между", бытие в ситуации. Ж.-П. Сартр определял экзистенцию как случайность и абсурдную дарованность. А. Камю также признавал абсурдность человеческого существования. К. Ясперс трактовал экзистенцию как необъективируемое "бытие-в-возможности": "в качестве экзистенции я существую, зная, что подарен себе трансценденцией. Я не существую посредством самого себя в моем решении, но бытие-постедством-меня есть подаренное мне в моей свободе. Я могу отсутствовать для себя, и никакая воля не подарит меня мне самому". (102, с.134-135) Г. Марсель писал об экзистенции, "что к экзистенции невозможно подойти как к чему-то, что доказуемо, ...ее ни в каком случае нельзя рассматривать как редуцируемую, производную". (68, с.54) П. Тиллих отмечал, что экзистенция тождественна вовлеченности. "В этом смысле "экзистенциальную" позицию можно определить как позицию соучастия индивида – всем его существованием – в

ситуации, особенно в когнитивной ситуации. А ситуация подразумевает временные, пространственные, исторические, психологические, социальные, биологические условия. Ситуация включает также конечную свободу индивида, которая позволяет ему реагировать на эти условия, изменяя их."(87, с.88-89)

Для экзистенциализма в целом характерно определение экзистенции как возможного способа конкретного бытия человека, при котором личный выбор играет определяющую роль. На первый план выходит индивидуальное существование и свободная самокреация, подразумевающая ответственность, стремление к самосовершенствованию, осознание своего общественного долга. Экзистенциализм исходит из признания легитимности любого жизненного проекта, избранного человеком, отдавая предпочтения социально приемлемым вариантам. При этом экзистенциальный выбор имеет, прежде всего, личностные истоки, а вера и упование на божественное провидение в сущности лишь возможные инструменты моделирования человеком своего жизненного проекта, т.е. решающий, фундаментальный выбор человек делает все-таки свободно и самостоятельно. В этом смысле человек, а не Бог творец жизни и обладатель собственного бытия: "...если существование предшествует сущности, то ссылкой на раз навсегда данную человеческую природу ничего нельзя объяснить. Иначе говоря, нет детерминизма, человек свободен, человек- это свобода".(82, с.327)

Экзистенциальный трансцензус не есть только лишь упование на сверхъестественное (как в религиозном экзистенциализме), а прежде всего, стремление свободного человека осознано улучшить наличное бытие, внести в жизненный абсурд смысл и надежду, активной волей своей обнаружить просвет в бытии, преодолеть жесткий прессинг со стороны враждебной личности реальности и обрести возможную полноту жизненного опыта. Трансцендентальное определяется человеком в такой же степени, как и личное, а трансцендентное - отблеск внутреннего мира человека. Иными словами понятие трансцензус не имеет религиозного содержания, а по преимуществу является моментом сугубо личной судьбы и личного выбора. Внутренний мир человека проявляется в его внешнем действии, жизненном поступке в условиях пограничной ситуации. Медитативные практики бессмысленны, если не подразумевают активно-деятельное подвижничество в мире, дисциплину внутреннюю для дисциплины внешней. Все импульсы экзистенциальных глубин личности должны направляться во вне и проявляться как "забота", "совесть", "долг", "ответственность", "вера", "решимость". Экзистенциализм проповедует мужественное восприятие реальности при ощущении метафизического одиночества перед лицом абсурдности жизни и, главным образом, перед лицом смерти. "Человек находится постоянно вне самого себя. Именно проектируя себя и теряя себя вовне, он существует как человек ...

Нет никакого другого мира, помимо человеческого мира, мира человеческой субъективности. Эта связь конституирующей человека трансцендентности (не в том смысле, в каком трансцендентен бог, а в смысле выхода за свои пределы) и субъективности — в том смысле, что человек не замкнут в себе, а всегда присутствует в человеческом мире, — и есть то, что мы называем экзистенциалистским гуманизмом. Это гуманизм, поскольку мы напоминаем человеку, что нет другого законодателя, кроме него самого, в заброшенности он будет решать свою судьбу."(82, с.343-344)

Под экзистенцией Бердяев понимает прежде всего свободу, которая раскрывается в субъективном и индивидуальном, *existens* первичной всякой объективации, таинственно и непостижимо связана с трансцендентальным человеком — этим "образом Божества", внутренней духовной сущностью эмпирического человека. Трансцендентальный человек есть своего рода, общечеловеческая идея. "Существование трансцендентального человека предшествует его сущности".(5, с.16) Сущность же (эссенция) "есть застывшее, охлажденное бытие. Первичное существование есть свобода и акт, есть творчество". (5, с.69)

Экзистенция как наличное существование, как захваченность бытием, как слепая тождественность ситуации есть, по Бердяеву объективированность, т.е. обезличенность, а, значит, и духовная пассивность, захваченная "страхом" и "тревогой", мирящаяся с обыденности и падшестью мира. Простая наполненность человеческого бытия конкретикой, экзистенция как "вставленность" в мир, не есть подлинность ни трансцендентальной человеческой природы, ни человеческого существования. Глубокая внутренняя потребность и безусловная потенциальная способность конкретного человека на трансцензус в свободном творческом акте предполагается трансцендентальной человеческой природой, и это является подлинным "шифром трансценденции".

Метафизическая фундаментальность человека раскрывается в укорененной в "ничто" человеческой свободе. Это делает существование человека чистой возможностью. Сотворенность человека по образу и подобию Бога предполагает его существование. Но это не значит, что человеческая жизнь находится во власти Провидения. Человек свободен в главном выборе — выборе между добром и злом, а это и означает абсолютную свободу. Для Бога, для разрешения драмы божественной жизни имеет значение именно свободный человеческий выбор — на этом Бердяев настаивает, и таким образом, существование человека является чистой возможностью, абсолютной свободой. Свобода есть мировое бремя, это непосредственная причина искушения и искупления, причина исторической инволюции и залог преображения. Экзистенция определяет человеческую сущность, конкретно-историческое бытие, но не всегда тождественна сущности и конкретно-историческому бытию. Экзистенция тождественна сущности только, если сущность

олицетворяет свободный творческий акт. Разумеется, экзистенция не фатальна. Сопричастность к ней есть удел личностей, людей духовно взыскательных. Личность — категория качественная, "религиозно-духовная" в отличие от индивидуума — категории "натуралистическо-биологической".(10, с.62) Личность моделирует ценности. Ценности эмпирического мира хоть и означают объективацию, но они суть этап диалектического преодоления падшести мира, без ценностей творческий трансцензус невозможен. Экзистенция предполагает не стоическое мужество перед "ничто" и не столько подвижническую заботу о ближнем, сколько творческое безумство, некую самодостаточную персоналистичность. "Тошнота" и "тревога" есть обнаружение плененности миром и тлетворной, разлагающей властью объективации, ибо "ничто" как раз и обнаруживается именно в объективации. Бердяевский же жизненный проект сродни ницшеанскому: нужно хватать бездну когтями в экстатическом творческом исступлении. Но здесь необходима оговорка: для Ницше "Бог умер", а для Бердяева свободный творческий акт есть средство преодоления объективации во имя Бога и во благо человека и мира.

Под сенью свободного творчества происходит общение экзистенций. Экзистенциональное общение есть видение других экзистенций, видение внутренней духовной сущности Другого. Другой, по Бердяеву не сковывает свободу личности. Личностная свобода должна также проявиться в способности не функционального, а духовного восприятия окружающих. Социум априорно дан сознанию конкретного "Я", правда, социум не детерминирует внутреннюю сущность "Я", личностную экзистенциальную глубину, он представляет собой уже детерминированную реальность. Безликому объективированному социальному "оно" должно быть противопоставлено экзистенциальное видение и ведение сокровенного внутреннего смысла иной экзистенции, а также "мы" как внутренней общности между "я" и "ты", общение "в котором всякий есть "ты", а не "оно".(26, с.274) То есть, экзистенциальность субъекта проявляется также в свободном творческом акте, подразумевающим и общение в Духе.

Н.Бердяев отстаивает диалогический принцип существования как наиболее адекватно постигающий сущность другой экзистенции и выражающей сущность собственной. Это сближает его с другим мыслителем - гуманистом — М.Бубером. Согласно Буберу личность человека проявляется только в равном, уважительном и проникновенном отношении — взаимодействии с другими личностями. В экзистенциальном общении раскрывается смысл бытия. Личность не должна приспособливаться, но участвовать в реальности. В диалоге двух экзистенций происходит очеловечивание реальности. Личность "Я" должна видеть в другом "Я" "Ты", т.е. свое иное и весь мир. "Если я пред-стою человеку как своему Ты и говорю ему основное слово Я-Ты, он не вещь среди вещей...Но он есть Ты, не имеющий соседства и

связующих звеньев, и он заполняет все поднебесное пространство. Это не означает, что кроме него, ничего другого не существует: но все остальное живет в его свете"(30, с.19). Подобная философия подчеркивает не только ценность всякой личности, но определяет личность как главное, если не единственное, окно в мир, средоточие шифров трансценденции, точку пересечения различных мировых процессов. И все имеет смысл лишь в контексте индивидуальной экзистенции и таинства экзистенциального общения.

В акте творения Бог создает мир и человека в нем. Мир облагораживается исходящей от Бога идеей человека, идея человека придает творению смысл. Райское бытие есть начало погружения "трансцендентального человека в историю, в раю человек испытывается свободой, а грехопадение есть диалектический момент этого испытания. Бердяев пишет о том, что "свою трансцендентальность, эту свою духовность человек склонен отчуждать вовне, выбрасывать в объективный мир и даже называть эту объектность духовной (объективный дух)". (5, с.145)

Такова сущность человеческого сознания. Экзистенциальный смысл этого процесса Бердяев объясняет так: "Субъект... сам производит объективацию, порождает мир феноменов, производит не только как познающий, но прежде всего, как существующий. Необходимо понять таинственный процесс объективации. Я живу в двух мирах — в своем собственном, в субъективном мире и для меня существующем, и, вместе с тем, мне чуждом объективном мире, мире объектов". (11, с.58-59) Это сущность исторического бытия субъекта — роковая двойственность существования. Бердяев дает и психологическое объяснение этому: "Существует две интенции сознания — интенция к порабащающему миру объектности, к царству необходимости, и к миру подлинно сущему, к царству свободы". (11, с.61) Тот факт, что я выброшен в насилующий меня объективный мир, имеет не только гносеологический смысл". (11, с.59) Это "метафизический смысл" заключается в необходимости творчески преодолеть и духовно оформить роковые искушения примордиальной свободы. Сознание эмпирического человека поражается свободой, и это проявляется в раздвоении и отчуждении. Это нужно воспринимать именно диалектически, в конечном итоге, объективация сообщает жизненный опыт, обогащающий человека и закаляющий его дух. Это как творческие муки художника на пути к художественному совершенству. "Человек должен пройти через критику сознания, критику разума. Прохождение через объективацию есть судьба духа в этом мире. И объективация имеет и положительное значение в падшем мире, она может вооружать и защищать человека. Но на вершине сознания, где оно соприкасается с сверхсознанием, может начаться обратный процесс, познание может стать приобщением и соучастием, но со всеми завоеваниями критики и просвещенного разума". (11, с.63) Если объективация означает экстериоризацию,

то её преодоление означает соучастие и внутреннее приобщение к предмету, иными словами, вместо "не-я" и "они" в представлении субъекта возникает "ты" и "мы", как совокупность равновеликих субъекту суверенных личностей, т.е. "обнаружение свободы без подчинения власти необходимости". (11, с.66-67) Это, по сути, вполне гуманистическое раскрытие проблемы общения и межличностного взаимодействия.

Исходный пункт гносеологии Бердяева – человек есть бытие. "Человек, поскольку он выброшен в мир, поработен объектом и считает сам себя объектом. Но он также переживает свое бытие в самом себе, свою собственную судьбу. Только во втором смысле интересен для нас человек, когда мы ставим проблему познания".(26, с.246)

Критерии познания заложены в человеке, субъекте. Субъект первичен, и его познание потенциально должно преодолеть объективацию. "Моя мысль первоначально чувствует себя как бы перед хаосом. Но она должна быть и светоносной во тьме, должна вносить смысл в бессмыслицу... В познание привносится что-то от свободной активности. Познание не есть лишь отражение, оно есть творческое преображение".(26, с.247) "В познании свобода сочетается с Логосом. Логос от Бога, свобода же из бездны, предшествующей бытию".(26, с.261) Таким образом, познание имеет сходную природу с творчеством, "познание есть отношение бытия к бытию, творческий акт в бытии". (26, с.248) Бердяев особо отмечает, что "познание есть акт", (26, с.260) как и творчество есть прежде всего акт. Но, "познающий не вмещает полноты, и поэтому познание частично. Путь к полноте есть путь творчества".(26, с.248) В целом же, "познание зависит от ступеней духовной общности". (17, с.296) Познание, как и творчество, несет на себе отпечаток роковой двойственности. Его освобождающая от объективации сила заключается в самом акте познания, который есть духовный акт субъекта как существующего. Однако, познание совершается в этом, посястороннем объективированном мире, и оно неизбежно (как и творчество) попадает во власть объективации. Это выражается в рационализации подлинного, иррационального бытия. "Познание есть объективация, и познание есть осознание объективации, оно выводит из царства объективации в царство духа и смысла".(26, с.256) Последнее не означает религиозного по существу трансцензуса. Подразумевается творческий экстаз, духовное горение, могущее принять и богоборческий характер, но мобилизующее внутренние силы человека, и потому спасительное хоть на определенном этапе и повергающее человека на следование по ложным путям. Бердяев говорит о разных типах познания, и познание рассматривается в разных аспектах. В индивидуальном аспекте познание может быть трех типов: "познание субъекта самим собою, познание субъекта другим в качестве объекта, познание субъекта интуицией симпатии и любви".(5, с.65) В социальном аспекте: "Познание может быть рассматриваемого в двух разных перспективах — в перспективе общества, сообщения в общем, т.е.

объективации, и в перспективах общения, т.е. приобщения к существованию, погружения в индивидуальное".(26, с.257) Речь, по сути, очевидно идет об идеале соборности как совершенном общении — свободной общности в Духе, Истине, Любви. "Познание, совершенно оторванное от любви ...есть демония".(26, с.261) Бердяев постоянно говорит о том, что только в Духе исчезает объективация, и это не означает концентрацию внимания исключительно на религиозном. Общение в Духе — это творческое горение, творческое стяжание Божественной премудрости, это существование вопреки объективации, внутреннее постижение иррациональных глубин универсума, осознание и переживание абсолютной значимости свободы. Такое познание непременно активно, а не пассивно, т.к. "экзистенциальный субъект привносит в познание элемент свободы, не детерминированный никаким объектом, не детерминированный познаваемым бывшем, свободы добытийственной, примордиальной".(26, с.261)

Но активное познание может и множить объективацию мира, например, научное познание объективированного природного мира выражается, в частности, в порождении феномена техники — этой предельной степени объективации. Со свободой познание роднит и негарантированность духовно-нравственного результата. Как и свобода, познание не содержит априорных внутренних гарантий благости своего итога, даже наоборот, трагическое бремя свободы, лежащее в основе познания, предопределяет "изгнание из рая". (10, с.31)

Для Бердяева "основной вопрос гносеологии есть вопрос о том, кто познает и принадлежит ли к бытию тот, кто познает". (10, с.27) Ясный ответ на этот вопрос дан в работе "Опыт эсхатологической метафизики": "Величайшей истиной теории познания должно быть признано, что познающий сам есть существующий, сам есть "бытие", и что признание смысла мира возможно лишь в субъекте, а не в объекте, т.е. в человеческом существовании".(11, с.44) Божественность же и подлинность существования познающего зависит от духовного состояния субъекта. "В этом и заключается истина экзистенциальной философии". (11, с.44)

Тема этики чрезвычайно важна для раскрытия судеб человеческой свободы. Бердяев различает три вида этики: "Этика закона, этика искупления и этика творчества".(8, с.24) Этика индивидуальна и несет элемент творческой новизны в мире, "она есть познание духа".(10, с.32) Этика также связана с темой эсхатологии,(10, с.32) она свидетельствует как об объективации, так и о попытках преодолеть её.

Этика закона есть этика социальной обыденности.(10, с.91) Такая этика "должна быть преодолена", а не "просто отвергнута".(10, с.91) Этика закона — олицетворение объективации, непосредственный результат свободного отпадения человека от высшей

жизни. О возможности преодоления закона, как порождение греха, говорит этика искупления. Искушение благодатно и спасительно, это и есть подлинная победа над объективацией. "Искушение соединяет добро и бытие, преодолевает разрыв, установленный законом как последствие греха, оно есть вхождение сущего добра в самые недра бытия. Искушение вырывает корни зла и греха, но этим оно освобождает человека от безраздельной власти закона. Искушение означает прежде всего освобождение. Искушитель есть освободитель".(10, с.101) Однако, искушение не есть ещё всеобщее преобразование, в контексте философии Бердяева победа над объективацией Искушителя носит, так сказать, локальный характер, хотя, несомненно, и свидетельствует о потенциальном всеобщем и полном преодолении объективации. Всеобщий характер освобождения от объективации будет носить при ответе сотворенного на творческий и искупительный акт Бога-Творца, и этот ответ будет означать утверждение свободной личности. По мнению Бердяева, Христос в притчах о плоде, который должен быть возвращен с приростом, освящает человеческое творчество. Таким образом, этика христианства является этикой благого человеческого творчества. Но сколь возможно благое человеческое творчество в царстве объективации? "Этика творчества есть этика борьбы и созерцания, этика любви в борьбе и созерцании... Это есть этика восхождения и нисхождения человека. Человеческая душа поднимается вверх в гору, идет к Богу, завоевывает себе дары Св.Духа... И человеческая душа нисходит в грешный мир, разделяет судьбу мира и людей, страшится помочь братьям своим, отдает им духовную энергию, накопленную в движении души вверх, в стяжании духовной силы. Одно без другого невозможно"(10, с.138). Разрешить эту коллизию призвана новая этика, которая "может быть лишь этикой свободы, сострадания и творчества".(10, с.138) Такая этика, очевидно, и способна решать проблему объективации.

Можно сказать, что проблема объективации как ложного направления свободы была воспринята Бердяевым не умом, а сердцем. Русский мыслитель никак не хотел примириться с "разорванностью" мира, с разделенностью мира на множество "не-я". Истина для Бердяева была не в абстрактной, отвлеченной от конкретно-индивидуального события эстетике или онтологии, а живой и непосредственной этике; именно как тему этики он воспринял проблему объективации, в этом его основное отличие. Истина для Бердяева во Всеединстве свободных личностей, в изначальной целостности, которую он понимал вполне по-христиански и по гуманистически как Любовь, Добро, Дух, Свобода, уважение достоинства личности.

В целом, преодоление объективации связано с творческим самораскрытием индивида, со свободной самокреацией личности. Определение проблемы объективации как главной исторической проблемы, означает, что в центре земной истории находится живой

человеческий дух, отношение которого к действительности имеет ключевое значение, что центральным моментом жизни человеческого духа является свобода, роковое воздействие которой порождает объективацию и благодаря которой возможно преодоление объективации. Учение об объективации является частью антропоцентризма Бердяева, а вера в возможность победы над объективацией а значит и над метафизическим злом и над роковой бездной *Unground* свободного человека – сутью его гуманизма.

Бердяев пытался осмыслить объективацию в категориях экзистенциальной философии. Объективация – *das Man*. Бытие человека в мире – *Dasein* — подчинено объективации. И если для М. Хайдеггера *Dasein* есть конкретное "здесь-бытие" конкретного человека, то Бердяев понимает *Dasein* как неповторимое личностное бытие, взятое во всей метафизической глубине. Экзистенциальность человека должна проявиться в противлении объективации ради реализации человеком своей подлинной ноуменальной сущности. Это происходит в выражении личной судьбы через выражение судьбы мира. Именно подобный духовный настрой должен победить объективацию, падшесть мира и быть ответом человека на любовь Бога. Это квинтэссенция экзистенциально-гуманистической антропологии. Судьбы человеческой свободы есть судьбы мира, судьбы человеческой свободы соотносятся с Божественной судьбой. Человек, личность есть альфа и омега всех бердяевских построений. Всё во имя личности и всё через личность познается и постигается. Человек — микрокосм и микротеос. Это значит и то, что способ жизнедеятельности конкретной личности вариантов, так как человек примордиально свободен. Но трансцендентальная творческая природа человека, его Экзистенциальность обнаруживает возможность свободного творческого преображения объективированного мира, мира безличного, падшего и лишенного духовного единства. Это творческое преображение достигается в таинстве встречи человека и Бога, мистерия рождения человека в Боге и Бога в человеке, и означает в конечном итоге воссоздание целостной жизни в Духе, со-творчество в любви, завершение процесса творения универсума, апофеоз экзистенциального единства любящего Творца и любовью сотворенного и любовью на любовь ответившего человека.

2.3. Религиозно-гуманистический смысл творчества

Творчество Бердяев абсолютизирует, что отражает гуманистический и антропоцентристский пафос его философии: "...Творческий акт есть самоценность, не знающая над собой высшего суда".(19, с.238) В центре бытия стоит свободная творческая личность. Творчество человека потенциально претендует на абсолютные результаты. Это основополагающий принцип человеческого существования, он имманентен человеку как со-творцу и со-работнику Бога. В творчестве "...всегда есть больше, чем во всякой причине, которой хотят объяснить творчество".(11, с.154) Процесс творения продолжается, и в нем участвует человек, и человеческое творчество — это не просто некое материальное приращение бытия, это дополнение и завершение бытия. Пафос творческого акта — соучастие, желание преобразить здешний мир. Человек творит, не желает мириться с падшеством и несовершенством мира, ибо творчество "есть благодатная энергия, делающая волю свободной от страха, от закона".(10, с.159)

Бердяев сближает антропологию с онтологией, утверждая безусловную значимость человеческого творчества для всего мироздания и выделяя в творческом процессе следующие аспекты: "Для философии творчества основным является сознание, что человек не находится в законченной и стабилизированной системе бытия, и только потому возможен и понятен творческий акт человека. Другое основное положение заключается в том, что творческий акт человека не есть только перегруппировка и перераспределение материи мира и не есть только, эманация..., не есть также лишь оформление материи в смысле налагания на неё идеальных форм. В творческий акт человека привносится ... не заключенное в данном мире, в его составе, прорывающееся из иного плана мира, не из вечно данных идеальных форм, а из свободы, не из темной свободы, а из просветленной свободы".(11, с.152) То, что мир не закончен и не стабилизирован, нужно понимать как предоставление самим Богом человеку права смелого исторического творчества, которое лишь совершается в истории, но имеет абсолютное значение в вечности и Божьей судьбе. Допущение Богом человеческого творчества дает понять, что значит человек как "венец творения" и созданный "по образу и подобию" Бога.

Как возможно человеческое творчество? Бердяев полагает, что возможность человеческого творчества изначально предопределена Божьим замыслом о человеке: "Сама идея творчества возможна лишь потому, что есть Творец и что был совершен им оригинальный творческий акт, в котором стало сущим небывалое, не вытекающее ни из чего предшествующего, не отнимающее и не убавляющее абсолютной мощи Творца".(19, с.355)

Об этом говорил Христос в притче о талантах, даруемых Богом человеку для дальнейшего их употребления во имя благого созидания. Троичность Божества — безусловная предпосылка творческого акта: "Троичность и есть внутреннее движение в Божестве, в динамике Троичности творится мир". (19, с.518) Бердяев трактует Откровение антропоцентрично, через судьбу человека в бытии: "То, что тайна творчества и пути его сокрыты в священном писании, в этом — премудрый эзотеризм христианства. Тайна творчества по существу своему эзотерична, она не откровенна, она — сокровенна. Открываться свыше могут лишь закон и искупление, творчество — сокрывается. Откровение творчества идет не сверху, а снизу, это откровение антропологическое, не теологическое. Бог открыл грешному человеку свою волю в законе и дал человеку благодать искупления... И Бог ждет от человека антропологического откровения творчества, сокрыв от человека во имя богоподобной свободы его пути творчества и оправдание творчества". (19, с.328-329)

Вместе с тем возможность человеческого творчества Бердяев связывает с добытийственной свободой, без которой не может быть никакой новизны, и с тем, что человек сотворен по образу и подобию Творца, а, значит, он, как и Бог-Творец, также обладает творческой способностью. "Но природа человека — образ и подобие Творца, т.е. творческая природа... Творчество в мире возможно потому лишь, что мир творим, т.е. тварен". (19, с.355)

Как же проявляется человеческое творчество и какого творчества ждет от человека Бог? "Богом дан человеку творческий дар, талант, гений и дан мир, в котором и через который должен совершаться творческий акт от Бога исходит зов, чтобы человек совершил творческий акт, осуществил свое призвание, и Бог ждет ответа на свой зов. Ответ человека на зов Божий не может целиком слагаться из элементов, данных Богом и от Бога исходящих. Что-то должно исходить и из человека, и это и есть то, что есть творчество по преимуществу, творчество нового и небывшего. Это что-то не есть что-то, а ничто, есть свобода, без которой нет творческого акта... Творческий акт есть также взаимодействие благодати и свободы, идущих от Бога к человеку и от человека к Богу". (10, с.118) Свобода человека не означает оставленность Богом, Бог не бросает человека, Божий промысел чудесен и сокровенен, он предстает перед человеком как благодать, не насилующая, но просветляющая человека. Идея карающего Бога совершенно чужда Бердяеву.

Но все-таки сам по себе человек, будучи отдален от Божественной благодати, обречен на тщетные метания, ибо он находится в падшем мире: "Творческая тайна бытия закрыта грехом. В падении человека [лишь] ослабляются творческие силы человека. Через Христа искупается и восстанавливается человеческая природа, спасается от проклятия греха...Но подлинное творчество возможно лишь через искупление". (19, с.331-332)

Подлинное, преображающее и мир, и самого человека, творчество возможно лишь в Духе. В человеческом творчестве совершается акт самокреации. Для человеческого творчества не существует табу, любые табу ничто перед лучезарным раскрытием личностью своих сокровенных дарований. Именно творчество свободного человеческого духа раскрывает экзистенциальные глубины человеческого бытия, утверждает человека в мире, преодолевает начальную историческую инволюцию, возвращая его к изначальному идеальному состоянию. Этот возврат к идеальному глубоко закономерен, так как творчество в Духе тождественно первичному состоянию и трансцендентальное рождается в творчестве, которое есть приобщение к вечному. Тем самым Творец дает человеку свободу творить, этот дар провиденциален и благодатен, Христом показано как человеческая свобода может благодатно примиряться с Божьим промыслом. По существу своему творческий акт самодостаточен и свобода, в которой изначально пребывает творящий, исключает любой детерминизм: "Творческий акт непосредственно пребывает в бытии, он есть самораскрытие сил бытия. Творческий акт оправдывает, но не оправдывается, он сам себя обосновывает, но не требует обоснования чем-то вне его лежащим". (19,с.341-342)

Творчество человека обращено к миру грядущему, в творчестве человек оправдывается в светлом порыве преображения бытия. Иначе творчество не имеет смысла и сравнимо с дурной бесконечностью. Творческая новизна подразумевает выход за пределы здешнего, посюстороннего, прорыв объективированного бытия из человеческой экзистенции, которая есть свобода. Новизна происходит из небытия, из примордиальной свободы. Это предопределяет эсхатологизм творчества, ибо оно всегда обращено к концу этого объективированного мира, преисполнено жадой человека-творца стяжать совершенное и истинное. В экзистенциальном творческом акте выносятся приговор этому миру, тайна искупления обращает творчество человека к прославлению мистерии Божественной любви любовью человеческой. В свободном творчестве, как ответе человека на зов Бога, раскрывается серафическая природа личности.

Проявление творчества есть проявление всей космичности человека. Творческий акт имманентен трансцендентальному человеку. Согласно Бердяеву, в глубочайшей сущности своей творческий акт "заключает в себе космос", а сам творец "есть микрокосм". (11,с.150) Причем всякий творец есть микрокосм, ибо в нем отображается вечная идея Бога о человеке как со-творце и со-работнике. Бердяев полагает также, что "сущность мира... есть творческий акт", (5, с.75) а, значит, мир есть воплощение духовной природы человека, его внутреннего потенциала. Мировые коллизии отображают духовные борения человека, мировые катастрофы — катастрофы духовные. В творчестве человека находят подтверждение слова о том, что добро и зло борются в мире между собой, а поле битвы — сердце человека.

Возделывание человеком своей души — тоже творчество, и итоги его выражаются в мире, в самом процессе и в продуктах исторического действия. Бердяев пишет: "Человек творит свою личность и в творчестве выражает свою личность... Человек есть существо, преодолевающее себя и преодолевающее мир... В этом смысле, творчество есть трансцендирование".(11, с.153) Творчество порождает нечто новое и небывшее, "...творческая новизна предполагает дуализм, прорыв в этом объектном мире, а не эволюцию этого объектного мира".(11, с.149)

Бытие — продукт творчества. Источник творчества в небытии, в трансцендентальности человека. И нет другого творческого материала, чем чистая человеческая духовность. В этом смысле человеческое творчество есть творчество "из ничего": "Творчество не есть переход мощи творящего в иное состояние и тем ослабление прежнего состояния — творчество есть создание новой мощи из небывшей, до того не сущей. И всякий творческий акт по существу своему есть творчество из ничего, т.е. создание новой силы, а не изменение и перераспределение старой".(19, с.355)

Человеческое творчество возможно потому, что процесс творения продолжается, и человеку дан творческий дар: "Если бы миротворение было бы замкнуто, то новизна не была бы возможна. Не существует законченной и замкнутой действительности".(11, с.144-145) Следовательно, человеческое творчество "есть всегда прирост, прибавление, создание нового, небывшего в мире". (10, с.117) Бердяев убежден, что творчество всегда обращено к вечности. Это абсолютная творческая задача, сообщаемая Богом, трансцендентальному человеку. Любой человек, творящий в историческом времени потенциально духовно адресует свой порыв Богу, человек тоскует по совершенному миру и творчеством своим пытается преобразовать мир здешний, несовершенный и во грехе лежащий. Творчество — есть преодоление мировой тяжести: "Тайна преодоления действительности, детерминированности мира, замкнутости его круга. В этом смысле творчество есть трансцендирование. В более глубоком смысле "творчество есть победа над небытием". (11, с.153) Творчество есть трансцендирование, и это следует понимать как духовную победу над бренным и преходящим в мире и, прежде всего, как индивидуальный "катарсис, очищение, освобождение духа от душевно-телесной стихии или одоление душевно-телесной стихии духом".(10, с.117)

Каковы же составляющие творческого акта, что необходимо учитывать при попытках понять своеобразную структуру творческого акта? Бердяев пишет о трех элементах и о двух перспективах творческого акта. Три элемента — это "элемент свободы, благодаря которой только и возможно творчество нового и небывшего, элемент дара и связанного с ним назначения, и элемент сотворенного уже мира, в котором и совершается творческий акт и в котором он берет себе материалы".(10, с.117-118)

Свобода — дар Бога и возможность человека быть со-творцом, вернее, быть со-творцом означает судьбу, Божественный промысел для человека. И со-творчество возможно только в свободе. Сотворенный же Богом мир безусловно предполагает человеческое творчество, без которого мир будет незавершенным. Перспективы творческого акта таковы: "1) конец этого мира, начало нового мира, и 2) усовершенствование и укрепление этого мира, перспектива революционно-эсхатологическая и перспектива эволюционно-строительская". (11, с.162) В исторической перспективе творческий акт ведет к концу этого мира, греховным состоянием которого уязвлен человек-творец. То, что в человеческом творчестве обнаруживается потребность человека в состоянии более совершенном, чем наличное, означает эсхатологическую направленность человеческого творчества. Человеческое творчество в глубине своей устремлено к приближению конца этого мира, пораженного грехом, на борьбу и решительную победу над злом, на духовное благодатное просветление и преображение всего отпавшего от Бога. Сам человек тоже изменяется в процессе творческого раскрытия своих духовных возможностей. В частности, Бердяев пишет об освобождении "от подавленности прошлого, от накопившихся в подсознательном впечатлений и травм, от ранений прошлого", (11, с.159) что можно истолковать как освобождение от первородного греха и его психологических последствий. Сочетаясь в творчестве с небесными сферами, человек как бы освобождается и возвышается над природным и бессознательным (т.е. не просветленным сознанием) в себе. "Только переживающий в себе все мировое и все мировым, только победивший в себе эгоистическое отрешение к самоспасению и самолюбивое рефлексирование над своими силами, только освободившийся от себя отдельного и оторванного, силен быть творцом и лицом. Только освобождение человека от себя (прежде всего "от себя" природного. — Прим.авт.) приводит человека в себя". (19, с.256) То, что в творчестве человек воистину уподобляется Богу-Творцу и есть обнаружение подлинного человеческого в человеке — его трансцендентальной сущности и экзистенции, укорененной в вечности.

Однако творчество, поскольку оно возможно только в свободе, имеет внутреннюю и внешнюю сторону. Внутренне, духовно человек стоит перед Богом и отвечает на зов Божьей любви, а внешне — человек стоит перед миром, обществом, которое часто пленит человека своими условностями и ложными символами. Так происходит социализация, а, значит, и объективация человеческого творчества. К этому ключевому моменту в понимании философии творчества Бердяева мы еще вернемся. Важно отметить, что Бердяев совершенно определенно заявлял о влиянии мировой среды на творчество даже самых выдающихся личностей и что в результатах любого творчества можно найти признаки исторической обусловленности.

В творчестве сочетается множество импульсов, чувств, интенций. Творческий акт невозможен без воображения, и творческое воображение подразумевает желание изменить наличное бытие к лучшему, преобразить мир. "Творческий акт всегда вызывает образ иного, воображает в себе высшее, лучшее, более прекрасное, чем это, чем данное. Это возникновение образа иного, лучшего, более прекрасного есть таинственная сила в человеке и оно необъяснимо воздействием мировой среды.. Воображение есть выход, из непереносимой реальности".(11, с.155) "Без воображения творческий акт невозможен, творчество и есть прежде всего воображение..."(10,с.130) Творческое воображение не определяется окружающей средой, хотя осознание чего-то как несовершенного может побудить человека изменить это к лучшему. В глубине своей творческое воображение исходит от трансцендентального человека, оно порождается интуитивным, таинственным и иррациональным приобщением человека к потусторонним метафизическим планам бытия. В творчестве есть экспрессия и экстаз. Творческая экспрессивность обнаруживается в стремлении творца выйти за пределы этого мира, определенного обусловленного порядка, воплотиться в новой системе ценностей, в более совершенной форме. Экспрессивность творчества означает его эсхатологичность. Можно даже сказать, что человек в творчестве ведет диалог с вечностью, стремясь преодолеть тленность и временность. Творческий акт также экстатичен, хотя творческая страсть может быть различной. В творческом экстазе видится захваченность человека мистическими вихрями, в творческом экстазе прозреваются иные миры, иные планы бытия и экзистенциальные глубины. "Творческий экстаз есть выход из времени этого мира, времени исторического и времени космического, он происходит во времени экзистенциальном". (11, с.157) Творчество означает нахождение человека в предельных состояниях и по существу в "пограничных ситуациях". В творческом экстазе человеку могут раскрыться невиданные перспективы, в творчестве человек может испытать высшую упоенность свободой, но природа творческого акта такова, что в творчестве человек может почувствовать и демонические соблазны. "Противоречивость и парадоксальность творческого состояния заключаются в том, что человек в момент творческого подъема чувствует себя как бы одержимым высшей силой, демоном, и, вместе с тем, чувствует необыкновенную свободу, вольность". (11, с.158) Правда, в конечном итоге демонизм побеждается божественным в человеке и "демоническое зло человеческой природы (результат грехопадения. — Е.В.) сгорает в творческом экстазе, претворяется в иное бытие".(19, с.386) Но как объяснить демоническое начало в творчестве? Человек возвышен Божественным даром — способностью творить. В творчестве человек может ощутить свое величие и призвание, ведь человеческое творчество — ответ на зов Бога и нужду Бога в человеке. На этой головокружительной высоте может случиться духовно-нравственный

срыв, человек может быть обуян гордыней ощущением ложных предназначений. Прохождение человеком этой точки своей экзистенциальной судьбы — духовное испытание огромной важности, в этом испытании дух человеческий может закалиться и окрепнуть, а может и не выдержать испытания и попасть в плен ложных ценностей и идей. Но это путь свободного, путь к подлинному величию личности и, по существу, великое благо. Именно творческое преодоление демонизма в пораженной грехом человеческой природе и означает выход из тьмы и устремленность к бесконечному, без чего человек просто немислим. Творчество достигает высших результатов только в любви и через жертву: "Таинство любви — творческое откровение самого человека". (19, с.426) "Любовь — акт творческий, созидающий иную жизнь, побеждающий "мир", преодолевающий род и природную необходимость. В любви утверждается личность, единственная, неповторимая". (19, с.427) Так оценивая любовь, Бердяев делает существенный вывод о смирении и об ощущении человеком собственной греховности: "Творить невозможно при одном непрестанном чувстве греховности и при одном смирении". (10, с.121)

Подлинная, возвышающая человека любовь не может основываться на чувстве ущербности грехом, в конечном итоге это принижает личность, грех побеждается индивидуально, свободно и дерзновенно человеком, осознающим свою греховность, но не пасующим перед грехом. Рабские чувства, а именно так Бердяев определяет чувства, порождаемые слепым следованием официальному церковному канону, не могут стать опорой для активного творческого преодоления греха. В свободном полете человек расправит свои крылья, в экстагическом творческом порыве воплотит свои возможности и созидательной любовью победит грех. Это не монашеская, а рыцарская мораль, грех побеждается не пассивным смирением, а активным творческим дерзновением. "Творчество носит напряженно личный характер, и, вместе с тем, оно есть забвение личности. Творчество всегда предполагает жертву". (10, с.120) Жертва приносится осознанно и свободно, жертва означает свободу жертвующего. Во имя высшего он готов пожертвовать чем-то важным для себя. В творчестве раскрывается истина мира, и вне творчества истина "недостижима и непостижима". (19, с.281) Истина эта в том, что "в творчестве снизу раскрывается божественное в человеке, от свободного почина самого человека, а не сверху". (19, с.329) "Творение мира есть творческое развитие в Боге, выход Его из одиночества..." (19, с.353) Свободное творчество множества людей отнюдь не нарушает мировую гармонию. Напротив, творчество свободных личностей создает многоцветие красок жизни, окрыляющую и возвышающую игру вдохновения. "Творчество — космично, а не хаотично, и потому оно вне изобличения закона, всегда обращенного к ветхому хаосу. Творчество менее всего есть анархия. Творческий дионисизм есть дионисизм преображенный, прошедший через закон и

искупление, соединенный с апполонизмом. В творческом дионисизме лицо не утопает и не исчезает в изначальной стихии, индивидуальность не растворяется". (19, с.477) "Творческий акт предполагает моноплюрализм, т.е. допущение множества свободных и самостоятельных существ, наряду с Существом Божьим". (19, с.359) Так в творчестве утверждается достоинство человека, возвышающее Божественное в человеке и подтверждающее человеческое в Боге.

Но идею творчества необходимо рассматривать в контексте её исторического воплощения. Если идея человека является предвечной, то и идея человеческого творчества, в котором потенциально может реализоваться экзистенциальная природа человека, тоже предвечная. Есть первичный творческий акт, присущий трансцендентальному человеку, и есть его проявление в историческом времени. Возможность существования исторического времени изначально порождается сферой примордиальной свободы, это искупление и соблазн, которые человек должен преодолеть и духовно оформить своим творческим актом, осененным Божественной благодатью. В этом состоит миссия человека. Но следует отличать творческий акт (как потенциальный транцензус) и творческий продукт (как конкретный объект). Человек желает преображения мира, реального со-участия и со-творчества, а получает 101-ую картину или скульптуру. При всей их эстетичности, ни картина, ни скульптура все-таки не свидетельствуют о преображении мира, хоть "в них просвечивает... вечное". (110 с.164)

Человек стоит перед миром объективации, миром, живущим по своим собственным законам. Этот мир не нейтрален по отношению к человеку, он порожден человеческим грехопадением, и страшная власть этого мира над человеком проявляется в том, что он требует приспособления к себе, порождая иллюзию подлинной жизни, создавая повседневный комфорт, усыпляя человека всевозможными химерами, казалось бы естественными, но все-таки ложными ценностями. Соблазн объективации в мещанстве, в жизненном спокойствии, в сытом довольстве. Человек в объективированном мире живет повседневным и посюсторонним, забывая о своем предвечном начале, о своей абсолютной творческой миссии, не слыша зов Бога и собственного сердца, видя в других кого угодно, но только не экзистенциальных субъектов. "Последняя истина, что "не-я", давящая тяжесть объектного мира, есть порождение объективации, падшести, закрывающей другие "я", другие экзистенциальные субъекты... Драма мира в том, что творческая новизна подчиняется законам этого объективированного мира. Поэтому в истории раскрывается дурная бесконечность. Творческий акт человека переживает в истории свою трагическую судьбу". (11, с.151) Попадает или не попадает человек в рабство у мира сего, у давящей безликости *das Man* — вопрос, который каждый разрешает свободно и ответственно. Нахождение человека перед

миром есть главная и длящаяся всю жизнь "пограничная ситуация".

В творческом акте, совершающемся в историческое время, "есть две стороны и два смысла. Есть внутренний творческий акт и есть творческий продукт, обнаружение творческого акта во вне".(11, с.159) Это вечное несоответствие между творческим замыслом художника и творческим продуктом. Сам художник и чувствует, и видит, хотя, скорее, чувствует, что есть это несоответствие, он не удовлетворен результатами творческого акта, он хочет продолжить творческий поиск, хочет вновь обрести творческий огонь, хочет вновь пережить захваченность высшими силами, творческими интуициями, прозревающими сокровища, хочет вновь и вновь ощутить себя на пиру богов. Конечно, в этой точке возможен и духовный срыв, и тяжелая тоска, разочарование, демонические прельщения, но эти искушения кажутся неизбежными, это крест человека, бремя свободного со-работника и со-творца, такова провиденциальная идея человека — человек должен пройти лабиринтами мирских бездн и преобразиться в силе и славе Божьей благодати. Но труден этот путь, он именно для сильных духом: "Творческая свобода человека укрепляется и закаляется в сопротивлении этого мира, его тяжести.. . Слишком легкая свобода деморализует ". (11, с.164) Воплощение человеческого творчества "имеет нумеральное значение, оно раскрывает идеальный образ, оно обнаруживается в общении с другими, с субъектами же, но исключается объективацией, в которой исчезает огонь первожизни".(11, с.164) "В реализации продуктов творчества человек уже связан с миром, материалами мира, зависит от других людей, он уже отяжелен и охлажден".(10, с.119) Бердяев убежден, что существует глубокое несоответствие между задачей творчества и результатом творчества. Несоответствие в том, что "Вместо бытия творится культура". (19, с.347) То есть, по существу, не происходит подлинного преображения мира, но лишь материальное приращение бытия." "Нужно решительно признать, что есть роковая неудача всех воплощений творческого огня, ибо он осуществляется в объектном мире". (11, с.165) Законы объективированного мира оказываются сильнее творческого порыва, теплота мира гасит творческий огонь, превращая его в культуру. Культура есть порождение мира объективации, "иная ступень объективации". (26, с.256) "Иная", так как "за ней скрыт экзистенциальный творческий субъект". (26, с.256) Культура во всех её проявлениях есть неудача творчества, есть невозможность достигнуть творческого преображения мира". (19 с.251) Однако, "сама неудача культуры — священная неудача, и через неудачу эту лежит путь к высшему бытию".(19, с.251) Процесс развития культуры лишь увеличивает объективацию. Это выражается в переходе культуры в цивилизацию, которая — "реалистична, демократична, механична".(18, с.168) Цивилизация порождает зависимость человека от техники, которая дегуманизирует мир. "Власть техники достигает пределов объективации человеческого

существования, превращая человека в вещь — объект, аноним".(11, с.194) Тенденция эта столь неуклонна, что Бердяев заявляет о неудаче христианства в истории. но это менее, всего говорит о бессмысленности происходящего в истории, свидетельствуя лишь о необходимости живого творчества в Духе, нового христианского сознания.

А до наступления нового христианского сознания "Художественное творчество не достигает онтологических результатов — творится идеальное, а не реальное, символические ценности, а не бытие". (19, с.438) "Творчество переливается в совершенное искусство, а не в совершенную жизнь".(19, с.439) Одним из примеров такого рода искусства Бердяев считал каноническое искусство, которое подчиняет художника строгим законам; канон — прокрустово ложе для творца. Канон прежде всего обрекает творчество на неудачу, метафизической глубины и тайны приобщения в каноне Бердяев не признает.

Однако неужели нет какого-либо положительного результата творчества, неужели человеческое творчество оставляет лишь надгробие Духу в виде всевозможных произведений искусства, несостоявшихся и не подлинно воплотившихся творческих замыслов человека? Неужели власть объективации над человеком столь фатальна и культура лишь приумножает тяжесть мира, загромаждая путь человека давящими символами? Бердяев отвечает на эти вопросы так:"...результаты всякого творческого горения и творческого замысла настоящим образом сказываются не в этом объектном феноменальном мире, а в ином мире, в ином порядке существования... Это и есть эсхатология творчества. Неудача творческого акта в том, что ему не удастся кончить этот мир, преодолеть объектность. Удача же в том, что он уготовляет преображение мира, царство Божие. В творческом огне сгорает грех. В царство Божие войдут все великие творческие произведения человека". (11, с.165-166)

Но в чем критерий величия произведений культуры? Провиденциально велик творческий порыв, творческий огонь человеческого духа. Критерий величия можно определить не по историческим результатам творческого акта, а по его экзистенциальной глубине. Это тема не эстетики, а экзистенциальной философии. Внешний облик художественных произведений обманчив, он часто не соответствует духовной глубине и пламенности творческих порывов. И для постижения культуры, как и для постижения человека, нужно опираться на зрение сердца, прислушиваться к вечному в нас самих.

Тайна искупления помогает глубже понять трагизм исторического творчества человека. "Творческий акт задерживается в мире искуплением, и потому становится трагическим".(19, с.447) Искупление не может не сказаться на человеческом творчестве не только как великая надежда, но и как символ, вскрывающий всю страшную глубину мирской бездны, всю реальность мирского зла. Голгофа как бы отбрасывает тень на всю человеческую историю,

это тень креста не только как символа спасения и великой надежды, но и как символа трудности и возвышенности пути человека. Ответственность, возложенная на человека, и опасности, подстерегающие его на пути, многих пугают, и слабые люди бросаются во власть мира. От страха не выдержать величие крестного пути люди стремятся обрести духовный комфорт в мире и по существу отказываются от собственной личности, гася в себе творческий огонь.

Итак, творчество в объективированном мире приумножает объектность, не достигая подлинного преобразования мира, преодоления разделенности на субъект и объект. Творческий акт человека в мире совершается по законам этого объективированного мира. Но в подлинном творчестве совершается катарсис, "очищение, освобождение духа от душевно-телесной стихии или одоление душевно-телесной стихии духом". (10, с.117) Внутренний катарсис есть необходимое условие приближения человека к теургическому творчеству и к спасающему духовному трансцендированию. Теургическое трансцендирующее творчество и есть выход из плена объективации, и есть прорыв к новому бытию — преображенному миру. Это есть экзистенциальный ответ человека на зов Бога. "Творчество должно быть теургическим, сотрудничеством Бога и человека, т.е. богочеловеческим".(11, с.170) Творческий трансцензус -это "подвиг свободного творчества", который "обратит человека к Христу".(19, с.337) Потенциально всякий творческий акт подразумевает прорыв к ноуменальному. Такая сущность творческого акта человека есть надежда всего мира, ибо "в самом человеке, в страшной и последней" его свободе должен совершиться мировой переход к религиозной эпохе творчества".(19, с.338) Наступление же религиозной эпохи, эпохи Духа, будет означать и наступление новой творческой эпохи, в которой "Творческий акт будет созидать новое бытие, будет продолжать творение, в нем раскроется подобие человеческой природы Творцу".(19, с.338)

Такой творческий акт порождается активно-деятельным, но не пассивно-созерцательным, преобразовательным, а не консервирующим, отношением к миру. Человек-творец — лучезарная личность, проникнутая Божьей благодатью. Церковный аскетизм мало приемлем для такой личности. Сублимация греховных страстей возможна на основе осознания личностью сущности греха и свободном творческом преодолении греха. "Нельзя жить в мире и творить новую жизнь с одной моралью послушания, с одной моралью борьбы против собственных грехов. Кто живет в вечном ужасе от собственного греха, тот бессилен что-нибудь сделать в мире".(19, с.464) Бердяев, в силу своего душевного склада, не мог принять монастырскую жизнь, слишком много в ней было запретов и условностей, слишком не соответствовала такая жизнь его внутренней энергии. Церковное понимание "смирения" Бердяев отрицал, так как смирение в мире, духовное смирение, совсем не

соответствовало его жизненным приоритетам, его страстной апологии творчества. Нужно не бороться с жизнью в самом себе, нужно использовать жизнь во имя смелого духовного творчества, нужно не бежать из мира, но, находясь в мире, активно стремиться к его преобразению: "...в борьбе со страстями нельзя становиться на исключительно отрицательную точку зрения, применять лишь отрицательный аскетизм. Необходимо достигнуть положительных качественных состояний, в которые войдут просветленные, преобразенные, сублимированные страсти, а не будут истреблены и уничтожены". (10, с.126)

Бердяев видит спасение от духовной смерти не в аскетизме, а в мужественном творческом преобразении собственной души духом. "И остается один только путь спасения от духовной смерти, от собственной выявленной и воплощенной тьмы — путь творческого потрясения духа". (19, с.387) Путь творческого преобразования, избавления человека от бремени объективации ведет к трансцензусу, к теургии, к со-творчеству с Богом. "Теургия не культуру творит, а новое бытие, теургия-сверхкультура. Теургия — искусство, творящее иной мир, иное бытие, иную жизнь, красоту как сущее. Теургия преодолевает трагедию творчества, направляет творческую энергию на жизнь новую... Теургия есть действие человека, совместное с Богом — богодействие, богочеловеческое творчество. В творчестве теургическим снимается трагическая противоположность субъекта и объекта, трагическое несоответствие между заданием нового бытия и достижением лишь культурной ценности". (19, с.457) При этом теургическое творчество будет высшим проявлением свободы человека "в котором открываться должно непредвиденное самим Богом". (19, с.356) И это тоже часть Божественного замысла о человеке. В этом смысл религиозно-гуманистического понимания творчества. Бердяев считает, что человек возносится Богом на невиданную высоту. Идея человека предвечно укоренена в самом Божественном Логосе, и человек творчеством своим разрешает какую-то таинственную драму Божественной жизни. Человеческое творчество спасительно и для Бога, и Бог в нем нуждается. Человек наделен свободой, из которой происходит человеческое творчество. Для Бога важны любые результаты человеческого творчества, ибо они раскрывают предвечный путь человека, обогащают человека. Любящий человека Бог скорбит, если на творческом пути человека случаются срывы, но не оставляет свое творение благодатью и любовно просветляя путь свободного. Рождающееся из свободы человеческое творчество означает и "прирост к самому Божеству. Человек призван обогатить саму божественную жизнь". (11, с.141) Бердяев убежден, что ортодоксальная теология отрицает творческие потенции человека, превознося добродетели смирения и покаяния. "Если реальностью признавать замкнувшееся, завершенное бытие, в котором невозможно уже никакое изменение и движение, то неизбежно отрицать возможность творческого акта.

Никакого творческого акта нет, кроме того, в котором Бог сотворил мир. Официальная, признающая себя ортодоксальной теология отрицает, что человек есть существо, способное к творчеству. К творчеству неспособна тварь, к творчеству способен лишь Творец, который есть чистый акт."(19, с.340) Такая позиция, естественно, отрицает ортодоксальное каноническое понимание и смирения, и покаяния. Категория же "гордыни" просто не принимается во внимание. Бердяев утверждает достоинство Человека, исток антроподицеи — сам человек; "Мы стоим перед неизбежностью оправдать себя творчеством, а не оправдать свое творчество. В творческом акте должно быть внутреннее самооправдание, и всякое внешнее его оправдание бессильно и унижительно".(19, с.341) Но это не богоборческий волюнтаризм. Зримое подтверждение и воплощение антроподицеи — Иисус Христос: "Он — Всечеловек — становится путем человека, мистерией его духа. Так раскрывается спонтанность и автономность человека в творчестве, свободная активность человека на пути к Христу Грядущему".(11, с.152)

Сам Творец утвердил высочайший статус человека в мире, творческая способность вообще "свидетельствует о призванности человека к царственному положению в мире" (19, с.387) и творчество упреждает апокалиптическое преобразование мира — ибо в творчестве "побеждается страх и сгорает тьма". (19, с.381)

После акта творения мира Богом, творение не закончилось. История — это восьмой день творения, и человек — полноправный его участник. В истории последовательно сменяются эпохи: Эпоха Бога Отца, когда человеческий дух находился под властью Закона, Эпоха Бога Сына, когда человеку была всецело явлена Божья любовь и благодать. За этими эпохами грядет третья историческая эпоха — Эпоха Бога Духа, когда творческие возможности благодатно просветленного человеческого духа раскроются в смелом и спасительном творчестве, означающем начало подлинного преобразования мира. Во все исторические эпохи человеческий дух раскрывался по-новому, он обогащался и усиливался в борьбе с соблазнами и ложными ценностями, возвышался к утраченному раю, прислушивался к Божьему Зову, отвечал на этот зов и в ответ на рождение Человека в Боге стремился создать Бога в себе. Экзистенциально — гуманистическая антропология Н.А.Бердяева определяет человека в контексте подлинно вселенском. в контексте примордиальных сфер бытия. Человек призван к этим высшим сферам, его духовная прародина — глубины Божественной жизни.

Глава 3. СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИОЗНО-ГУМАНИСТИЧЕСКИХ УСТАНОВОК Н. БЕРДЯЕВА

3.1. Гуманизм и борьба за достоинство человека

Общим положением гуманистической доктрины явился тезис об онтологической суверенности человека, причем подчеркивалась (и это особенно проявится в либерализме) суверенность именно каждого человека вне зависимости от его личных свойств. Наступление эпохи гуманизма означало и вполне определенное перенесение акцентов в философии и культуре с потусторонней, сверхъестественной сферы в сферу земной жизнедеятельности человека. Как секулярная концепция, гуманизм означал также отказ от религиозных обоснований положения человека в мире. С религиозной точки зрения, произошло даже понижение статуса человека, ибо он стал рассматриваться главным образом как природное, а не как сверхприродное существо.

Подобное понимание антропологии гуманизма стало причиной её критики религиозными мыслителями, в том числе и Н.А.Бердяевым.

Проследивая историческую судьбу гуманизма, Бердяев отмечал, что гуманизм, утвердившийся в европейской философии, начиная с эпохи Возрождения, по существу превратился в свою противоположность в ницшеанстве, где образ человека, идея самоценности всякой личности были принесены в жертву и раздавлены категорией сверхчеловека, и в марксизме, где человек подчиняется коллективу, практически полностью растворяясь в нем. Однако можно сказать, что ницшеанство и марксизм — лишь тупиковые направления гуманизма и что ими история гуманизма не исчерпывается. Гуманизм и на рубеже XIX – XX вв. отстаивал свободу и безусловную значимость личности вне ее подчинения или какого-либо отношения ни к неким избранным людям (сверхчеловеку), ни к коллективу (классу), пусть даже осененному знанием высшей истины и являющемуся гегемоном исторического процесса.

Ценности гуманизма универсальны и бессмертны, ибо человек всегда будет стремиться к тем идеалам, которые проповедует гуманизм: идеалы свободы и человечности естественны и необходимы человеку. Ценности гуманизма тем более будут востребованы, чем более будет эмансипироваться человек, чем более будет расширять он свой кругозор, осваивать природу и новые формы социального бытия, чем более демократия, терпимость и морализм бу-

дуг утверждаться в общественной практике. Ницшеанство и марксизм не могут означать ни кризис гуманизма в целом, ни тем более его финал, ибо в рамки этих двух доктрин гуманизм никогда не укладывался. Идеи гуманизма можно усмотреть и в таких направлениях марксизма, которые характеризуются отказом от абсолютизации социальной революции и классовой борьбы как наиболее эффективных форм борьбы рабочего класса за свои права, но проявляют стремление к классовому миру, социальному партнерству и соблюдению прав человека как основы надклассовых общечеловеческих ценностей жизни. Зарождение и развитие умеренных течений марксизма связывается с деятельностью К. Каутского и Э. Бернштейна, в России с П. Струве и целым рядом "легальных марксистов" затем вовсе отошедших от марксизма. Преисполнены духом гуманизма и концепции ненасилия Л. Толстого и М. Ганди, труды русского религиозного мыслителя В. Несмелова, проникнуты пафосом человеколюбия и стремления гуманистически трактовать церковную догматику, а также труды западных религиозных гуманистов А. Швейцера и Т. де Шардена. Очевиден гуманистический подтекст и неотомистских доктрин.

По нашему мнению, нет никаких оснований утверждать о необратимом кризисе гуманизма на рубеже XIX – XX вв. и тем более об исторической неудаче гуманистического проекта. Наоборот, на переломе веков гуманизм выходил на новые исторические рубежи, становясь более разнообразным, широким и востребованным философским и не только философским течением. В конце XIX в. "основными тенденциями развития гуманизма были, во-первых, выделение его из господствовавших в обществе религиозных идеологий (не случайно вместе со свободомыслием он зарождался в лоне религии); во-вторых, осмысление человека как естественного существа, а человечности как его природного качества. Это означало, с одной стороны, демистификацию (десакрализацию) идеи человека, с другой – его натуралистическое понимание. Вместе эти две тенденции вели к тому, что из образа и подобия Бога человек все более превращался в царя или высший продукт развития природы и ее верховное творение. Наряду с этим укреплялась и третья тенденция: привязка личности к социуму и ее истолкование не просто как общественного существа, а как совокупности общественных отношений. "(60, с.39). Гуманизм пытается осмыслить весь комплекс социальных и человеческих отношений, он не только претендует на соответствие, философское обоснование меняющейся практике жизни, но и в лице лучших своих представителей ориентирует человечество на высокие нравственные и культурные стандарты. Гуманизм делает людей ближе друг к другу, пытается выработать подходы к решению общечеловеческих проблем. Не будет преувеличением сказать, что гуманизм в целом делал человеческую жизнь духовно комфортнее. Вместе с тем, наряду с философской эволюцией претерпевает изменения, вернее, совершенствуется, сообразуясь с исторической практикой, политическая доктрина гума-

низма. Об этом пишет в частности Г. Гивишвили, различая французские, английские и американские вариации политической практики гуманизма.

Гуманизм выдержал историческую конкуренцию. Это не случайно. Ведь именно гуманизм наиболее полно говорит о естественном разнообразии свободной жизни, налагая на нее лишь рациональные правовые и этические ограничения. Многообразие меняющегося современного мира гуманизм легитимизирует, объясняет и защищает, будучи динамичной доктриной, выступающей против любых форм догматизма, гуманизм — своего рода символ веры людей, живущих полнокровной деятельной жизнью не чуждой идеалов, общечеловеческих приоритетов и высоко духовных принципов.

В работе "Пути гуманизма" Бердяев даст такое обобщающее толкование гуманизма: "Гуманизмом я буду называть признание высшей ценности человека в жизни мира и его творческого призвания". (15, с.180) Итак, главное в гуманизме, по мнению Бердяева, "признание высшей ценности человека". Такое понимание гуманизма не означает индивидуализм. Гуманизм должен быть персоналистическим, а это значит, что "Я" должно соотноситься с миром не как с "Оно", а как с "Мы". По убеждению Бердяева, индивидуализм губит гуманизм. Статья "Пути гуманизма" относится к поздним трудам философа, и важно определить, как Бердяев размышлял о гуманизме в более ранних своих работах. Отношение Бердяева к гуманизму неоднозначно, и это обусловлено осмыслением гуманизма в конкретно-историческом контексте. Бердяев отмечает, что гуманизм берет свое начало в античной эпохе, в Греции, где "начал раскрываться образ человека". (15, с.183) Но греческий гуманизм связан с культурой по преимуществу, он не проник вглубь античного мировосприятия, которое характеризовалось космоцентричностью и пониманием человека как ступени мировой иерархии, да и реалии социального устройства античности противоречили идее высшей ценности любой личности: в демократических Афинах не равны были граждане полиса, метеки — лично свободные, но ограниченные в политических и экономических правах иностранцы или жители других полисов, а также рабы. В Римской империи население делилось на пять групп с различным юридическим статусом: римские граждане, обладавшие наибольшим объемом прав, латины — жители союзных Риму государств, расположенных на территории Лациума, перепригены — главным образом жители покоренных Римом территорий, вольноотпущенники — отпущенные на свободу рабы, которые имели правовой статус господина, отпустившего их на свободу, колонны — арендаторы небольших участков земли. Кроме того, римские граждане делились и по своему семейному статусу: лиц своего права (*persona sui-juris*) — домовладельца, главы семейств и лиц чужого права (*persona alieni juris*) — подвластные домовладельца другие члены семьи. Рабы в Риме вообще приравнивались к вещам.

Бердяев полагал, что мощнейший гуманистический потенциал имеет христианство, а

с.108-109)

Мысль о том, что в самом гуманизме были предпосылки для превращения его в собственную противоположность, явленную, в частности, в антигуманных чертах нищезнания и марксизма, центральная для критики Бердяевым гуманизма. Исходя из этой мысли, Бердяев утверждает об обращении гуманизма человека к природе, о переносе центра человеческой жизни с духовности на материальную и социальную периферию, об унижении человека до элемента всемирной эволюции. В самом гуманизме скрывается антигуманистический пафос. Пафос этот — закономерное следствие неверно расставленных гуманистами жизненных акцентов и мировоззренческих приоритетов. То есть превознесение самодостаточной человечности губительно для человека именно в силу своей самодостаточности. Человек должен опираться на что-то трансцендентное, высшее в себе, а это "высшее" должно иметь сверхъестественные истоки. Без таким образом понятого "высшего" в человеке человек обречен на всемерную деградацию.

Вместе с тем, Бердяев справедливо подмечает некоторые односторонности и наивности гуманизма эпохи Возрождения и Просвещения. На наш взгляд, критика Бердяевым гуманизма и происходит вследствие того, что эти (проявлявшиеся в истории) односторонности и наивности полагаются как родовые признаки гуманизма, как то, что органически ему присуще.

В работе "Пути гуманизма" Бердяев уточняет: "Зло было не в подлинно человеческом характере освобождения, а в раздроблении человека, в подчинении его началам, требующим идолопоклоннического к себе отношения".(15, с.186-187) И существенное добавление: "Ложно направленный гуманизм чреват был возможным антигуманизмом".(15, с.187) Следовательно, не гуманизм сам по себе плох, а лишь ложная его направленность. Следует сказать, что в целом, в более поздних своих работах, Бердяев несколько смягчает своё отношение к гуманизму, в частности, в "Пути гуманизма" он различает не только "ложный" гуманизм, но также и "старый гуманизм", при этом полагая, что гуманизму, опирающемуся на свободно воспринимаемую человеком религию (очевидно, имеется в виду Церковь Иоанна и новая творческая эпоха в христианстве — Эпоха Духа) принадлежит будущее. Но все-таки, скептическое отношение к гуманизму светскому, порожденному эпохой Возрождения, является преобладающим в творчестве русского философа. Бердяев убежден, что ощущение человеком своей самодостаточности и абсолютности, игнорирование высших, надличностных ценностей, неизбежно ведет к духовному упадку, который, в свою очередь, является причиной дегуманизации общества в целом. Такое понимание гуманизма представляется нам несколько зауженным.

Разберем доводы Николая Александровича.

I. Гуманизм обращает человека к природе, давая тем самым свободу творческого разви-

стенциальной укорененности.

Как уже отмечалось, Бердяев различал два вида церковной традиции: церковь Петра, которая и есть олицетворение исторического христианства, опеки, мелочного попечительства, душащего свободу и налагающего запреты на творчество, а также церковь Иоанна, хранящая дух христианства, дающая свободу, раскрывающая тайны бытия, — возвышающая человека, а значит, и содержащая гуманистический потенциал. Именно с церковью Иоанна должно быть связано христианское возрождение.

Эпоха Возрождения означала революцию в мировоззрении: вместо теоцентризма происходит утверждение антропоцентризма. Ссылка на античное наследие была дополнена недогматическим восприятием христианства. Религия все более становилась частным делом индивида, идея Бога все более вытеснялась на периферию жизни, а человек все более считал себя свободным и ответственным творцом собственной судьбы. Торжество этих постулатов, по мнению Бердяева, таило в себе опасность перерождения гуманизма в антигуманизм, и причиной тому — отход от духовных основ жизни и перенесение центра жизни во внешнюю, социальную и природную сферу. "Этот поворот от духовной глубины, с которой были связаны человеческие силы, к которой они были внутренне прикреплены, есть не только освобождение человеческих сил, но есть также переход на поверхность человеческой жизни из глубины на периферию, переход от религиозной средневековой культуры к светской культуре, когда центр тяжести из Божьей глубины переносится в чисто человеческое творчество". (18, с.102) По мнению Бердяева, этот поворот был неизбежен, ибо в самой основе гуманизма заложены роковые противоречия. С одной стороны, "гуманизм, по своему смыслу и уже по самому своему наименованию, означает вознесение человека, постановку человека в центре, восстание человека, его утверждение и раскрытие" (18, с.108). С другой стороны "в гуманизме есть основание не только для вознесения человека, не только для раскрытия творческих сил человека, но и для принижения, для иссякания творчества, для ослабления человека, потому что гуманизм, обратив... человека к природе, перенес центр тяжести человеческой личности изнутри на периферию; он оторвал природного человека от духовного, он дал свободу творческого развития природному человеку, удалившись от внутреннего смысла жизни, ...от глубочайших основ самой природы человека. Что человек есть образ и подобие Божье, ... гуманизм это отрицает ... таким образом, гуманизм не только утверждал самонадеянность человека, не только возносил человека, но и принижал человека, потому что перестал считать его существом высшего, Божественного происхождения. Этим гуманизм понизил ранг человека. Произошло то, что самоутверждение человека, переставшего ощущать и сознавать свою связь с высшей божественной... природой, ... привело к разрушению человека, ... таким образом, раскрывается внутри гуманизма самоистребляющая диалектика". (18,

зумная составляющая системы "Вселенная-человечество" направляет саморазвитие системы в целом. Наличие этой разумной компоненты обуславливает разумность решения глобальных проблем, прежде всего противоречий между природой и обществом, путем перехода обеих сторон системы на более высокую ступень развития, обеспечивая качественное изменение характера их взаимодействия в соответствии с интересами человечества ...синергетическая парадигма как основа формирования нового планетарного сознания требует изменения в мировоззрении людей, прежде всего, ценностно-мотивационных установок. Человек, будучи существом не только биосоциальным и, соответственно, ориентированным на выживание, сохранение и развитие человечества, является существом духовным, что обуславливает его формирование под воздействием высших духовных ценностей — справедливости, познания, добра, красоты, свободы, гуманизма...стремление к высшим ценностям представляет собой идеальную потребность, удовлетворение которой оказывается необходимым для формирования нового типа отношений в системе "Вселенная-человечество".(2. с.48) Однако стремление человека к высшим ценностям не означает возврата к религиозности, во всяком случае традиционной канонической религиозности, но наоборот, подразумевает мировоззренческий плюрализм и активный творческий поиск, "беспрерывное углубление познания определяется как эволюцией мозга, так и эволюцией мира".(44, с.31) В целом, современный гуманизм подразумевает переосмысление соотношения человека и мира, человека и Вселенной. Человек должен осознать свою ответственность за судьбу универсума, за возникновение глобальных экологических проблем и, опираясь на научное мировоззрение и гуманистическую персоналистическую этику, заинтересованно, а не отстраненно и формально, пытаться разрешить эти проблемы, выйти на новые рубежи прогресса. Эта оптимистическая и реалистическая позиция означает безусловное преодоление любой религиозной и конфессиональной ограниченности.

Однако, в историческом христианстве, особенно, в средние века, гуманистический аспект христианской антропологии был выражен совершенно недостаточно. Образ человека был подавлен идеей внешнего тоталитарного авторитета. Историческое христианство Бердяев оценивает как объективацию подлинного христианства, искажение Божественного Откровения. Земная история есть трагический плен человека у "князя мира сего". Это выражается в различных видах идолопоклонства: в обожествлении государства, экономической или военной мощи, коллектива, юриспруденции, искусства, наконец, самого человека.

Церковь не избежала этого плена у князя мира сего. Она оказалась во власти объективации, будучи низведенной до простого социального института. Обитель Духа, символ Вечной Жизни, оказалась подверженной мертвящей условности и земной относительности. Это выразилось в социальной опеке со стороны церкви и по отношению к церкви, а не в экзи-

именно христианская антропология. "Христианство учит, что человек не есть порождение природной необходимости, не есть явление круговорота космической жизни, есть творение Божье, и несет в себе образ и подобие Божье. Этим за человеком утверждается духовная независимость, и он в принципе ставится выше природного и социального мира. Христианство учит также, что Бог стал человеком, и этим возвысил человеческую природу. И ещё учит оно, что человеческая душа имеет бесконечную ценность и стоит больше, чем все царства мира".(15, с.185) Это характерные суждения для христианского гуманизма. Но следует заметить, что современный гуманизм пошел гораздо дальше утверждений о человеке как "образе и подобии Бога" и "венце творения". Даже таким образом расставленные акценты не изменяют онтологического статуса человека как тварного существа, над которым довлеет всевластный Бог-Творец и человек целиком находится под воздействием Божьего промысла, а свобода не столько естественное состояние человека, сколько дар Бога. Современный гуманизм противопоставляет этой, в общем-то вполне религиозной точке зрения на человека, идеал эмансипированной прежде всего духовно личности, характеризующейся мужеством в познании, в деятельности, в самосовершенствовании. Современный гуманизм отстаивает "...образ мышления и жизни действительно зрелого, серьезного, естественно демократичного и в целом уравновешенного человека, в конечном счете, оптимистичного, уверенного в прогрессе науки и разума, в способности людей справиться с теми конкретными и глобальными вызовами, которые они встречают на своем жизненном пути."(36, с.9) Такой образ мышления, а не трепетное и, в сущности, унизительное упование на сверхъестественное, способен помочь человеку дать адекватный ответ на вызовы современности и подняться на новую ступень в драматическом порыве поиска достойного способа жизни. Современный гуманизм проповедует не столько независимость личности от природного и социального мира, сколько свободно выбранную ответственность на основе разумного уважительно определяемого согласия, паритета во взаимоотношениях с окружающим миром. Современный гуманизм исходит из того, что во взаимоотношениях с природным и социальным миром человек должен быть не выше и не ниже этих реальностей, а обладать "чувством глобальности" (Печчеи), убеждением в приоритетности универсального и общечеловеческого над родовым, классовым, национальным или конфессиональным. Гуманизм выступает за глобальную экологическую безопасность, за созидание ноосферы как нового этапа природной и человеческой прежде всего эволюции (экзоэволюции). Речь идет о "ноосферном гуманизме" способным стать по выражению И.Борзенко "глобальным путеводителем" человечества. "Научная база мировоззрения (ноосферного гуманизма – Е.В.) опирается на универсальные синтетические возможности организационно-системной логики".(29, с.36) Естественно сочетаются "ноосферный гуманизм" и синергетика. "С позиций синергетической парадигмы человечество как ра-

тия природному, а не духовному человеку: человек, будучи оторванным от своих духовных корней, от божественного центра жизни, обречен на духовную нищету, нигилизм, эгоизм и на проповедь в конечном итоге идей, отрицающих свободу духа и самого человека.

Прежде всего необходимо отметить, что обращение к природе означает выбор научного, а не основанного на слепой вере или метафизике мировоззрения. "Научного" — значит, ориентированного на рационально-эмпирическое объяснение окружающего мира и практическое использование результатов объяснения для всестороннего улучшения жизни человека. Гуманисты считают, "что для человечества настало время осознать собственную зрелость — отбросить пережитки первобытного магического мышления и мифотворчества, подменяющие истинное постижение природы". (40, с.41) Кроме того "...гуманизм а)утверждает жизнь, а не отрицает её; б)ищет реальных возможностей для жизни, но не бежит от неё; в)стремится создать условия удовлетворительной жизни для всех, а не для избранных". (48, с.69) Современный гуманизм выступает за гармоничные отношения с природой и отвергает хищническую эксплуатацию природных ресурсов. Гуманисты считают, что "Правильным был бы лозунг — не покорение, а примирение с природой. Ведь это мы без нее не можем, а не она без нас, — всякое насилие неизбежно обращается против нас самих. " (56, с.217)

Обращение к природе ещё не означает отрыва от духовных истоков от Бога, скорее, это означает большее внимание к окружающей среде, более бережное к ней отношение, практицизм и тот самый здравый смысл, без которого жизнь человека невозможна даже в монастыре. Более того, обращение к природе может способствовать лучшему её пониманию не только как поля деятельности или как падшего мира, но и как жизненной среды, как стремлений к созданию ноосферы, предотвращения экологических проблем и, в целом, больший интерес к миру, в котором актуально проходит жизнь человека, к миру, в который помещен человек и иногда помимо своей воли. Гуманизм отнюдь не лишает природу сакральных черт, так вопрос просто не ставится. Гуманизм утверждает, что и природа, и дух имманентны человеку, что и то, и другое имеет значение для человека, и игнорирование чего-то одного в пользу другого есть обеднение человека, сужение его творческих возможностей. Гуманизм утверждает разумность и человечность человека по самой его природе. Отход от религии в антропологии вовсе не означает утверждений, что человек в сущности существо только природное, и природное, то есть инстинктивное начало, в нем главное. "Природа человека, как особи, и его природа, как элемента социума — противостоят ныне, как разум инстинкту, или как человеческое — животному. Ибо, как особи-то, мы все-таки вышли из первобытного состояния". (56, с.221) Гуманизм утверждает также высокое природно-социальное предназначение человека.

Что же касается моральности, то жизнь подтверждает правоту тех мыслителей, которые

считают, что религия отнюдь не предопределяет высокую нравственность. Вопрос о следовании тем или иным заповедям решает сам человек, свободно выбирая жизненный путь. "Для светских гуманистов этическое поведение оценивается (или должно оцениваться) критической мыслью, а их целью является воспитание себя как самостоятельных и ответственных личностей, способных делать свой собственный выбор в жизни и опирающихся на понимание смысла человеческого поведения. Мораль, не основанная на вере в Бога, отнюдь не должна быть антиобщественной, субъективной, неразборчивой в средствах или ведущей к распаду моральных устоев...

...Мы противимся всякой абсолютистской морали, однако считаем, что объективные моральные стандарты существуют, а нравственные ценности и принципы могут быть обнаружены в ходе этического познания.

Этика светского гуманизма зиждется на убеждении в способности людей жить осмысленной и здоровой личной и общественной жизнью без помощи религиозных заповедей или руководства священников". (45, с.85-86)

Гуманизм возвеличивает свободу и свободного человека, осознающего и несущего ответственность за собственные поступки, в том числе и за антигуманные.

2. Бердяев утверждает, что гуманизм отрицает догмат о человеке как образе и подобии Божьему, тем самым, понижая ранг человека.

С этим утверждением также вряд ли можно согласиться. Гуманизм не понижает ранг человека, наоборот, утверждает, что человек свободная творческая и волевая личность, и как личность — есть не средство, а всеобщая цель и высшая ценность. "Гуманизм — это мировоззрение, в центре которого идея человека как высшей ценности и приоритетное по отношению к себе реальности... личность — исходная реальность, абсолютная, по отношению к себе и относительная в ряду всех остальных". (58, с.104) Гуманизм отнюдь не упрощает понимание человека. Человек — это бездна смысла, это открытость миру и способность вместить в себя мир. Это сложная и тонкая внутренняя иерархия, причудливо сочетающаяся с фундаментальными и экзистенциальными категориями. Личностное начало в человеке сокровенно, таинственно, постижимо разве что любовной чуткостью. Это начало, как сосуд с живой водой, требует очень бережного к себе отношения: "Я — это и вездесущая личность, осуществляющая роль синтезатора и объединителя, соотношения и прикрепления к человеку всего и все, и некое "закулисное" существо. Оно и конкретно, поскольку личностно, и неопределенно, расплывчато, безгранично. Все бесконечно окружающее его и вмещаемое им не есть это Я. Само оно вмещает в себя неизвестно каким образом. Неизвестно и то, знает ли само Я, как это оно делает. Между тем именно к нему, как к последней инстанции, цели, "к столпу" истины и жизни обращено все, что происходит в человеке и с человеком. К

этой же личности, к этому же Я восходит – благодаря различным физическим, биологическим, нервно-психическим и духовным качествам и процессам – все, что происходит с его телом и с окружающими его реальностями бытия, и неизвестности, с реальностью его внутреннего мира." (60, с.77) Именно личностное начало, имманентное человеку, есть центр мира, источник, рождающий ценности и смыслы – эти сокровища жизни. Гуманизм освободил это личностное начало от пут косности и невежества, наполнив тем самым разнообразным содержанием человеческую жизнь. Понижение ранга человека можно усмотреть в религиозном консерватизме, который по существу запрещает творческий поиск, а жизнь человека сводит к беспрекословному подчинению иррациональному догмату, навязывает человеку зачастую бессмысленные ритуалы, выступает против творческой новизны, прикрывая все это высокопарными лозунгами. Представители других конфессий вообще не признаются равными, максимум допустимого по отношению к ним — терпимость, да и в собственных рядах могут обнаружиться сретики; кроме того, любая религия строится на принципах жесткой иерархии, а это удобно для прикрытия всевозможных злоупотреблений.

Гуманизм же универсален. Преследования за убеждения он просто не допускает, в то время как универсализм мировых религий, так сказать, потенциален, то есть только для возможных последователей, а на тех, кто к данной религии не принадлежит, её спасительные каноны не распространяются, то гуманизм актуально общечеловечен, он априорно провозглашает принципы человечности, свободы, уважения и терпимости для всех.

Гуманизм признает и плюрализм в отношении высших ценностей. Гуманизм проповедует равноправие свободного человека среди таких же свободных людей. "Сущность человека — это сущность, свободно обретаемая; создаваемая и реализуемая им самим в себе и в мире, в котором он рождается, живет и действует".(58. с.105) В гуманизме нужно видеть прежде всего примат свободы личности и отрицание всякого деспотизма.

О творчестве двух выдающихся философов-гуманистов 20 века нужно сказать особо. Это П. Тейяр де Шарден и А. Швейцер.

Тейяр де Шарден воспринимал Бога "как Центр творения или высшую Личность". Его неканоническое понимание становления мира динамично, он соединяет идеи творения и эволюции, божественное и человеческое, религию и науку. Признаком эволюции он считает усложнение сознания, что невозможно без раскрепощения сознания, без признания направленности мирового процесса к возрастанию свободы. Совершенствование мира в процессе эволюции естественно приводит к появлению духовного и творческого существа – человека, создающего ноосферу, движущего мир к совершенному единству "большой монды". Но в этом процессе всеобъемлющего синтеза присутствует и Бог, тем самым, Тейяр де Шарден признает актуальность со-творчества Бога и человека, что сближает его с Бердяевым. В точ-

ке Омега это со-творчество достигает наивысшего воплощения: "Смысл Земли открывается и взрывается вверх, в смысл Бога. А смысл Бога укореняется и питается снизу, в смысле Земли. Трансцендентный, личный Бог и эволюционирующий мир, не являющиеся более противоположными центрами притяжения, но входящие в иерархическую связь, чтобы поднять всю человеческую массу в едином приливе, — такова должна быть та замечательная информация, которую теоретически можно предвидеть, но которая фактически уже проявляет себя на все растущем числе, как свободомыслия, так и верующих, идея духовной эволюции Универсума". (27, с.73) К точке Омега лежит общечеловеческий путь. Но этот путь человечество проходит постольку, поскольку каждый индивид, свободно осознав в себе высшее личностное начало, своим положительным творчеством приближает этот всемирный идеал. "Итак, цель жизни каждого человека состоит не в одном лишь послушании и покорности. С их помощью он должен создать, начиная с наиболее природной своей сферы, некое творение, "деяние", куда войдет частица всех элементов Земли. Он созидает свою душу на всем протяжении своего земного существования, и в то же время он участвует в другом созидании, в другом "деянии", которое бесконечно превосходит перспективы его личного становления и вместе с тем направляет их, тесно с ними переплетаясь, — в становлении мира." (70 с.22-23)

Альберт Швейцер всю свою жизнь посвятил служению тем идеалам, которые проповедовал. Его жизнь была подлинным подвижничеством, бескорыстным служением людям. Он выступал за конкретную этику, любовь к ближнему безо всякой высокопарности. В век всемирных катастроф, кровавых революций и опустошительных войн А.Швейцер внушал людям "благоговение перед жизнью", означающей деятельную любовь, имеющей основание в самой человеческой личности; во внутреннем мире человека содержатся ростки гуманности. "Благоговение перед жизнью" есть трепетное отношение к жизни как к высшей ценности, чему-то священному во всех ее проявлениях. "Гуманность побуждает нас в малых и больших делах прислушаться к голосу сердца и следовать его велениям. Мы охотно делали бы лишь то, что видится хорошим и исполнимым нашему здравому смыслу. Но веления сердца выше советов рассудка. Оно требует от нас следовать глубочайшим движениям нашей духовной сущности." (86, с.21) Первичность человеческой жизни есть экзистенциальное переживание жизни. Здесь нет места религиозно-догматическому пониманию жизненных приоритетов и нравственности. Человек обладает волей к жизни, но воля Швейцером понимается как гуманистическое устремление к жизни, к служению людям, к деланию добра и осознание человеком своей ответственности за все живое на земле. Свободное созидание гуманистического отношения к жизни в эпоху, когда, казалось бы, для этого не много предпосылок, несомненно, есть то, что возносит человека на громадную высоту и может явиться основой нравственного оздоровления человечества. Швейцер полагал, что подлинным и единственным кри-

терием развития общества и его культуры является степень гуманности, реально присутствующая в жизни и утверждающей ценность добра и уникальность личностного достоинства. Судьба человечества в руках самого человечества, и люди могут противопоставить гуманизм дегуманизации. "Отныне задача каждого из нас достичь совершенной доброты, прийти к согласию со своей сущностью. Доброта должна стать действенной силой истории и провозгласить начало века гуманности." (97, с.508)

Опубликованный в 1933г. "Гуманистический манифест I" утверждал здравый смысл как основу мировоззрения личности. Здравый смысл подразумевал отказ от сверхъестественного как причины и основы жизни, в политической сфере провозглашались принципы демократии и плюрализма, уважения к личности и ее правам. "Гуманистический манифест II" (1973г.) появился во время противостояния двух социально-политических систем, когда еще были свежи воспоминания о преступлениях фашизма, колониализма, расизма. Этот документ осуждал тоталитаризм, культивирование любых социальных антогонизмов, он содержал страстный призыв к опоре на общечеловеческие ценности. "Центральной гуманистической ценностью было признано достоинство личности, свобода которой согласована с ответственностью перед обществом. Кроме того, манифест отстаивал ценности демократии, мира, международной безопасности и сотрудничества". (97, с.509) Другие важные документы гуманизма XX века: "Декларация светского гуманизма" (1980г.) и "Декларация взаимной зависимости" (1988г.) являются еще и дополнением, опирающимся на осмысление новых исторических реалий конца XX века, знаменитой Всеобщей декларации прав человека. Гуманизм обнаруживает завидный исторический динамизм. Гуманизм оказался доктриной, в рамках которой возможно во имя и во благо свободы человека осмыслить любые исторические реальности, без которой сегодня вряд ли мыслят свое существование даже убежденные критики гуманизма.

Гуманизм освободил, а не унизил человека, низвергнув его с божественной высоты. Можно возразить : гуманизм освободил греховного человека, порочного и заблуждающегося. Но гуманизм освободил и возвеличил в мире, прежде всего, человека, а грех может преодолеть только свободный и ответственный человек. Гуманизм раскрывает и раскрепощает творческие потенции человека. Это необходимое условие для развития, для плодотворной жизни человека; все в конечном итоге зависит от человека.

Свою работу "Смысл и толкование изобразительного искусства" Э. Панофски начинает с описания такой истории: "За девять дней до смерти Иммануила Канта посетил врач. Старый, больной и почти полностью ослепший философ поднялся с кресла и, стоя на дрожащих от слабости ногах, невнятно пробормотал несколько слов. Наконец его верный товарищ догадался, что Кант не хочет садиться до тех пор, пока не усядется посетитель. Врач сел, и

только тогда Кант позволил вновь усадить себя в кресло и, собрав остатки сил, произнес: "Das Gefuhte fur Humanitat hat mich noch nicht verlassen" — "Чувство гуманности ещё не покинуло меня". (39, с.11) Вот это духовное величие свободной личности перед лицом болезни и смерти, перед зияющей бездной "ничто" проповедует гуманизм... "Осознание человеком своей собственной человечности, её ресурсов и возможностей — это решающая интеллектуальная процедура, переводящая его с уровня гуманности на уровень гуманизма... Человечность — неустранимый элемент внутреннего мира любого психически нормального человека. Абсолютно бесчеловечных людей не бывает и быть не может. Но нет и абсолютно, стопроцентно человеческих людей. Речь идет о преобразовании и борьбе в личности того и другого". (77, с.12) И эта проповедь веры в духовное величие личности преисполнена любовью к образу и подобию Божьему, венцу творения — Человеку. Именно такой взгляд на человека и утверждает Н.А. Бердяев в своей философии. Это дает нам основание говорить о сущностной гуманистичности философии Бердяева. Его критика гуманизма — есть критика во имя гуманизма. Экзистенциальная диалектика гуманизма в творчестве Бердяева во всей полноте. Бердяев сердцем переживает трагизм человеческой судьбы. Он полагает, что человек в царственном величии своем может восстать и выйти из любого исторического тупика "по пути обретения новой цельности, свободы и творчества", (58, с.102) опираясь на вечное экзистенциальное в себе. Гуманизм, а, значит, и достоинство человека могут быть возрождены лишь из религиозной глубины. По мнению Бердяева, сущность всей жизненной диалектики гуманизма в утверждении того, что человек является личностью "только в том случае, если он есть Свободный дух, отображающий Высшее Бытие философски. Эта точка зрения должна быть названа персонализмом". (15, с.193)

В чем же сущность персонализма, в чем его гуманистический потенциал?

В работе "О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии" Бердяев писал: "Смысл социального уравнивания... должен заключаться в выявлении личного неравенства людей, качественного различия, не по положению, а по существу. Так прихожу я к антиерархическому персонализму. Личность не может быть частью какого-либо иерархического целого, она есть микрокосм в потенциальном состоянии" (15, с.193) Бердяев ещё и ещё раз подчеркивает всю относительность и условность социальных установлений. Подлинная жизнь, подлинная реальность — в глубинах человеческого духа, в экзистенциальной сфере трансцендентального человека, в Божественном Логосе. Персонализм Бердяева как раз и направлен на выявление и актуализацию человеческой экзистенциальности. Личность безусловно первична по отношению к любой исторической реальности. По существу, выше личности может быть лишь Бог, но в творчестве личность потенциально становится равновеликой Богу. "Личность первичнее бытия. Это есть основа персонализма". (12, с.6) Личность

признается микрокосмом, личность есть целый универсум и универсум — часть личности. Бердяев утверждает личность как категорию онтологическую, как со-творца со-работника Богу. В человеке, как личности, должен родиться Бог, как ответ на рождение в Боге Человека. "Он (подлинный персонализм) не может признать личностью целость, коллективное единство, в котором нет экзистенциального центра, нет чувствилища к радости и страданию, нет личной судьбы. Вне личности нет в мире абсолютного единства и тоталитарности, которым личность была бы подчинена, вне личности все частично, частичен и самый мир". (12, с.45) Словом, человек — личность, это подлинный венец творения, но человек сотворен личностью лишь потенциально, но в творчестве своем человек актуально должен стать личностью. Стать личностью означает интуитивно обнаружить, почувствовать в глубинах собственного духа экзистенциальный центр и проявить экзистенциальность во-вне. Проявление экзистенциальности возможно не только в творчестве, но, прежде всего в определении должного отношения к миру, как условия благого творчества.

Горделивое обособление безусловно пагубно, человек должен быть открыт миру и стремится видеть в других индивидуальные проявления экзистенциальности. "Личность предполагает выход из себя к другому и другим, она не имеет воздуха и задыхается, оставаясь замкнутой в себе. Персонализм может быть лишь коммюнитарным". (12, с.24-25) Необходимо творческое взаимодействие экзистенций как неперемное условие того, чтобы человек предстал пред Богом как Личность и Со-творец. Можно сказать, что со-творчество с другими экзистенциями есть условие сотворчества Личности с Богом.

В мире в абсолютном смысле возможно лишь одно равенство — равенство всех людей перед Богом. Социальное равенство в сущности означает власть ложных идей над человеком и ограничение его свободы. Так говорит человек, для которого духовная сфера, точнее сказать — сфера внутренней жизни, является наиболее значимой. С точки зрения религиозной, социальная сфера — вторична, в Евангелии говорится об отдании Богу богово, а Кесарю кесарево, люди должны быть равны перед Богом именно в духовном, а не в социальном смысле. С этой точки зрения идеал социального равенства действительно вторичен и отвлекает людей от внутренней духовности — главного условия преодоления греха. Но нужно разобраться в сущности идеи социального равенства. Появление и теоретическое осмысление этой идеи есть результат долгой и упорной борьбы человека за свободу и справедливость. Социальное равенство мыслилось как естественное проявление высшей справедливости — когда не сила и угнетение властвуют в мире, а честь и достоинство каждого надежно соблюдены и защищены. Социальное равенство — понятие обширное и подразумевает равенство политическое, экономическое, юридическое, культурное. Не будем вдаваться во все слагаемые социального равенства. Абсолютизация этой идеи неизбежно приводит к угнетению

прежде всего творческого и активного меньшинства, к власти посредственности. Такое равенство может означать нескончаемую череду приговоров новым и новым сократам, удушение всего яркого и оригинального. В конце концов идеал уравнительного и враждебного индивидуальности равенства утверждался многими мыслителями-утопистами, например, в знаменитых трудах "Утопия" Т.Мора и "Город солнца" Т.Кампанеллы. Но параллельно, с развитием в Европе утопических идей, формировалась и либеральная традиция, где социальное равенство было осмыслено как равенство прежде всего перед законом.

Наиболее приемлемую для регулирования социальных отношений доктрину Бердяев называет персонализмом и именно в контексте персонализма русский философ размышляет о наиболее важных социальных проблемах.

В персонализме раскрывается гуманистический потенциал экзистенциальной философии Бердяева, и персонализм как раз и можно считать диалектическим преодолением ограниченности гуманизма Нового времени. Персонализм подразумевает идею абсолютной значимости человеческой личности, значимость эта неизмеримо выше государства и общества. Персонализм подразумевает "примат свободы над равенством", но свобода не есть отчуждение личностей друг от друга. Свобода — условие реализации творческих потенций личностей как в историческом времени, в обществе, так и в вечности.

Персонализм Бердяева имеет и экономические аспекты. "Персонализм не допускает превращения личности в вещь и товар", (12, с.25) тем самым выступая против дегуманизации общества, против подчинения личности, бездушным, вызывающим к низменным эгоистическим инстинктам наживы и потребления, экономическим законам капитализма. Правда, следует оговориться, что критика капитализма имела скорее не социально-политическое, а эмоционально-нравственное обоснование. "В основе лучшего персоналистического общества лежит не идея гражданина и не идея производителя, не идея политическая или экономическая, а духовная идея целостности человека, личности". (12, с.127)

В сфере административно-территориального устройства "персонализм требует... децентрализации и федерализма". (12, с.131)

В своем персонализме Бердяев стремится учесть положительное в социализме (прежде всего, что касается идей социальной справедливости) и, при всем неприятии буржуазности, предполагает использовать и разумные элементы, целесообразность которых подтверждена временем, присущие капитализму: "Персонализму наиболее благоприятна плюралистическая система хозяйства, то есть соединение экономики национализированной, экономики социализированной и экономики личной, поскольку она не допускает капитализации и эксплуатации". (12, с.131)

По сути, персонализм Бердяева предстает перед нами как своеобразный синтез, конвергенция положительных черт различных моделей социально-политических систем с

вергенция положительных черт различных моделей социально-политических систем с ярко выраженной этической гуманистической направленностью и с одной главной целью — создать благоприятные условия для реализации предмирных и трансцендентальных творческих предназначений личности. Но следует отметить и определенную двойственность бердяевской философии. Бердяев стремится утвердить абсолютное величие человека не только в земной истории, но и в небесной истории, однако подлинный абсолют — это Бог, и Бердяев отнюдь не стремится умалить его величие и силу. Русский философ соотносит божественное и человеческое, объясняя это, так сказать, взаимной заинтересованностью: Бог нуждается в человеке, чтобы с его помощью разрешить некую драму божественной жизни, но и человек нуждается в Боге, как в силе, дающей жизнь и утоляющей духовную жажду. Однако само по себе полагание того, что Бог нуждается в человеке, что Бог тоскует и страдает о человеке, не только подразумевают пересмотр традиционных представлений о Боге как Абсолюте, но, и это прежде всего важно для нашей темы, радикально возвеличивает человека до уровня по сути сопоставимого с божественным, являясь главной предпосылкой гуманизма Бердяева.

Подобная философия радикально утверждает величие и достоинство каждой личности. Философия Н.А. Бердяева находится в числе тех творений человеческого духа, которые освобождали и раскрывали перед людьми новые просторы, вдохновляя на самое смелое творчество.

3.2. Гуманистические аспекты христианского модернизма Бердяева

В процессе освоения универсума человеческим разумом происходит расширение умственных горизонтов, углубление интеллектуальных запросов, утверждение аналитики как главной черты осмысления мира. Сакральный символизм, "зрение сердца" как метод постижения — приобщения к тайне бытия, может оттесняться на периферию жизни, мистическое отношение к бытию подменяется интеллектуальным, но может происходить и усложнение духовного опыта, его качественное изменение. Демифологизация и растабуирование жизни может порождать новый духовный тип — личность утонченную, эстетствующую, утомленную собственной неординарностью и пораженную гордыней. Духовная слабость и отсутствие религиозной воли может сочетаться с наличием максимальных духовных притязаний. Однако демифологизация подразумевает и трезвость, разумность, оптимизм, реализм в постижении мира; отсутствие ощущения постоянной зависимости человека от темных и таинственных сверхъестественных сил, над которыми человек, по сути, не властен, обращаясь к которым, человек выступает главным образом как ничтожный проситель, как "тварь дрожащая", не имеющая прав, кроме тех, что ниспосланы выше. Демифологизация жизни может означать и отход от ощущения иллюзорности человеческой свободы, от понимания жизни как дара, целиком зависящего от капризной прихоти Богов. Человек — не угловатое суденышко, плывущее по воле волны, но личность, творческая и свободная, разумная и ответственная. Такое мироощущение — тоже следствие демифологизации.

При всей сущностной определенности культурной эпохи в её рамках возможны различные метаморфозы. Во второй половине XIX в. в Западной Европе стали набирать силу антирационалистические и антипозитивистские течения, ставившие во главу угла неповторимую личность (Кьеркегор), иррациональную волю (Шопенгауэр), и "переоценку всех ценностей" (Ницше), интуицию (Бергсон), обращавшие внимание на латентные стороны человеческой индивидуальности (Фрейд). Нарастал пессимизм относительно судьбы европейской культуры (Шпенглер). Эти умонастроения в значительной степени были связаны с крушением веры в позитивный прогресс, в естественную разумность жизни. Общими для них являются антитрадиционализм и антидогматизм, а также антиакадемизм. Идея некоего сверхличного авторитета, будь то церковный догмат или академический канон, теряя актуальность, трансформировалась в ницшеанское "Бог умер". Но были и другие философские течения, для которых ситуация "смерти Бога" не означала какой-то эсхатологии и трагизма, но раскрывала новые творческие перспективы. В это время происходит актуализация гуманистических

направлений. Помимо светского гуманизма, утверждается и обретает многочисленных сторонников религиозный гуманизм. Гуманистические мотивы все явственней проникают в религию, о чем свидетельствует неотомизм и русский духовный ренессанс рубежа XIX – XX вв. Либеральные ценности распространяются во все новых и новых странах, и в целом либеральная теория выходит на новый уровень исторического развития, обогащенная опытом предшествующих эпох.

Духовная ситуация в России отличалась от западной. Активно критиковались "отвлеченные начала" западной культуры, "трансценденталистско-субъективный уклон", олицетворявшийся Декартом и Кантом. Среди российских социалистов шел ожесточенный спор о перспективах исторического развития России, о том, пойдет ли Россия к социализму по западному пути, через капитализм, или социализм в России будет развиваться на основе крестьянской общины, минуя капиталистическую стадию. Сильны были и те, кто считал парламент – "великой ложью нашего времени" и призывал "подморозить Россию, чтобы она не гнила", проповедуя дистанцирование от Запада, а то и полную от него изоляцию. Однако критика Запада, ставшая традиционной, сочеталась и с более широким проникновением в российскую действительность гуманистических и либеральных идей. Происходит институционализация либеральных политических движений, вырабатываются либеральные политические программы. В области культурной, как следствие петровской модернизации, Россия все более приближалась к Западу и при учете сохранявшейся культурной специфики можно было говорить о сущностной тождественности светских культур России и Запада на рубеже XIX – XX вв. Иными словами, Россия в который уже раз в своей истории находилась на историческом переломе, страна вновь выбирала пути модернизации. Но следует особо подчеркнуть, что традиция бесспорно проигрывала обновлению жизни, архаические социальные, политические, экономические и культурные институты теряли привлекательность и не укладывались в новые жизненные стандарты наступающей демифологизированной эпохи. Эпохе рациональной, прагматичной, индивидуалистичной. Были и другие причины влиявшие на не догматическое восприятие христианства.

Особенно следует сказать об отношении в России к церкви и религии вообще. Это отношение было двойственным. С одной стороны, у части интеллигенции разочаровавшейся в позитивизме и в нигилизме, была насущная потребность в религиозном опыте, с другой — неприятие церковного официоза и догматики. Основы христианского духовного делания, если и понимались, то не принимались всецело эмансипированной культурной богемой. Но не только на этой почве возникали и модернистские течения в русской религиозной философии.

Сущность религиозно-философского модернизма начала XX века в России можно определить и как попытку раскрепощенного человеческого разума примирить идею сверхлич-

ного авторитета Откровения с идеей онтологически-суверенной творческой личности. Это сопровождалось активным новаторством и не ангажированным, заинтересованным, но не скованным властью традиции, переосмыслением практически всех основных положений христианской догматики.

Философия Н.А.Бердяева есть явление эпохи, когда догмат воспринимался не как объект иррационального к себе отношения — веры, но как объект интеллектуального постижения. Эпоха как бы давала санкцию на самое смелое творчество. Творчество Бердяева имеет истоки в глубинах сокровенного личного опыта. Его философия не академична и не канонична — это пример недогматического восприятия христианства эмансипированной личностью. И академизм, и каноничность для Бердяева — понятия негативные, отражающие власть "объективации", которую он считал преодолимой экзистенциальным творческим актом.

Бердяев определяет свою философию как эсхатологическую и персоналистическую. О модернизме своей философии Бердяев говорил неоднозначно: "Меня называли модернистом, и это верно в том смысле, что я верил и верю в возможность новой эпохи в христианстве, — эпохи Духа, которая и будет творческой эпохой. Для меня христианство есть религия Духа. Более верно назвать мою религиозную философию эсхатологической... Понимание же эсхатологии у меня активно-творческое, а не пассивное".(16, с.258) Однако, пафос философии Бердяева не противоречит модернизму, понятому как осовременивание ортодоксии. Осовременивание всегда связано с изменением условий жизни, с иными, чем прежде, духовными запросами. Смысл этих запросов в том, что человек, освобождаясь от власти традиции, стремился к обретению не догматических, а рациональных и персоналистических, экзистенциальных оснований познания. Человек все более ощущал в себе творческую свободу, личное достоинство, он как бы духовно и социально вырослел и не видел смысла в культурной и идеологической опеке над собой. Грядущая эпоха Духа связана с оправданием "человеческого, слишком человеческого" и утверждением самоценности творчества, а не благодати, абсолютизацией индивидуального мистического и рационального опыта.

Гуманизм и модернизм можно рассматривать как культурные явления одного порядка, отражающие фундаментальные изменения в мировосприятии людей, жизни и культуре. Гуманистические и модернистские аспекты диалектически сочетаются в современную эпоху, эпоху переоценки всех ценностей и смерти Бога. Философия Бердяева — явление культуры этой эпохи, она несет на себе как модернистские, так и гуманистические черты. Это проявилось прежде всего в антидогматизме и персонализме, в апологии человеческого творчества и в попытках обосновать абсолютное значение личности, её неповторимость и достоинство.

Рассмотрим отношение Н.А. Бердяева к ключевым вопросам христианской догматики.

Канонические представления о Боге, по мнению Бердяева, страдают натурализмом — одной из форм объективации. Философ имеет ввиду не столько библейские определения Бога, хотя к откровению, способу его передачи и сохранения, отношение у него неоднозначное, скорее критическое. Бердяев подразумевает официальное богословие, которое страдает "отвлеченной метафизичностью". (22, с.43) Под натурализмом философ понимает такое "отношение к Богу как к бездвижному, субстанциальному, трансцендентному метафизическому бытию..." (22, с.34) Подобное понимание Бога лишает человека духовной связи с Богом, как бы утверждает существование непреодолимой пропасти между миром, человеком и грозным, карающим, олицетворяющим страшную тайну, которая никогда не приоткроется людям, Божеством. Но между человеком и Богом существуют личные доверительные отношения, вера — интимна, она возникает в глубинах Духа и Духом оплодотворяется. Таких идей Бердяев не видит в официальном богословии, в котором присутствует в основном "анофатическое понимание Бога как отрешенного Абсолютного, ведет к отрицанию возможности всякого живого отношения между человеком и Богом... Идея Бога, самодовольного и самодостаточного, чистого акта, самодержавного властелина, ниже идеи Бога, страдающего тоскующего по Другому, любящего и жертвенного". (5, с.50) О субстанциальности Бога Бердяев говорит, что Бог не эссенция, а экзистенция, так как признание Бога субстанцией, как об этом ставит вопрос, например, Фома Аквинский, отождествляя божественную сущность и существование, означает статичную отвлеченность и отдаленность Бога от человека, означает абсолютную трансцендентность Бога, не сопоставимость и не сводимость к Нему мира и человека, которые лишь обладают бытием как даром. Бердяев отмечал, что онтологию Бога строить не возможно. Бердяев соглашается, что "Господь есть Дух; а где Дух-Господень, там свобода." (2 Кор.3,17) Понимание Бога есть вопрос духовной жизни. "Бог есть Дух" (Иоан. 4,24), а "Дух есть свобода, а не субстанция". (15, с.65) То, что Бог есть свобода верно в абсолютном смысле, то есть и для человека тоже. "Поскольку дух есть свобода, духовное мы должны понять прежде всего как независимое от детерминации природы и общества... Дух есть внутреннее по отношению к внешнему, ко всему зависящему от внешнего... Дух есть бездонная глубина и небесная высота... Дух есть прорыв в этом отяжелевшем мире, динамика, Творчество, полет... Дух есть целостный творческий акт человека... дух творит новое бытие... Дух от Бога и дух к Богу. Через дух человек все получает от Бога, и через дух человек все дает Богу... Дух не творится Богом, как природа, дух эманурует от Бога, вливается, как бы вдвухается Богом в человека". (4, с.379.) Такое понимание Духа отрицает статическое понимание Бога, утверждает творческий динамизм и свободу во взаимоотношениях Бога и человека. Между тем, ортодоксальное богословие признает Бога Сушим, опираясь на библейский текст: "Бог сказал Моисею: Я есмь Суший" (Исх.3,14). Суший — значит личность само-

бытная и независимая от чего или кого либо. Причина бытия этой личности заключается в ней самой. "Ибо Он не есть что-либо из сущего: не как не сущий, но как сущий выше всего, что существует, и выше самого бытия." (42, с.80) Если Бог выше бытия, значит и выше человека. Развивая эту мысль, можно признать, что между Богом и человеком непреодолимая для человека пропасть, а недостатки бытия, беды и страдания людей в принципе никак не влияют на божественную жизнь, нисколько ее не умаляя. Именно против такого отвлеченного от существования человека понимания Бога выступает Бердяев. Человек не участвует в божественной жизни, а это означает бесчеловечность божественной жизни. Человечность Бога predetermined тем, что человек как Другой Бога есть со-работник Бога и как со-работник своим свободным творчеством разрешает глубинную драму божественной жизни, принимая божественное Слово, человек свободно вносит свет своего творческого откровения в иррациональную мистерию внутренней божественной судьбы.

К Богу и Духу неприменима рационалистическая категория бытия ибо Бог выше любых рационалистических категорий. Рационалистические категории лишь профанируют божественную тайну... Бердяев считает, что Бог — не объективное бытие (243 с.299) и Бога нельзя воспринимать как причину мира: "...Причинность и причинные отношения совершенно неприменимы к отношениям между Богом и миром, Богом и человеком. Причинность есть категория, применимая лишь к миру феноменов, и совершенно неприменимая к миру нуминальному... Бог не есть причина мира. Можно ещё сказать, что Бог есть основа мира. Творец мира, но и эти слова очень несовершенны... Лучше можно сказать, что Бог есть Смысл и Истина мир, Бог есть Дух и Свобода". (24, с.298) Ортодоксальное богословие ясно утверждает, что Бог – Творец неба и земли, всего видимого и невидимого: "...вся необъятная вселенная создана Богом во Святой Троице, и все сотворил Бог Отец Словом, т.е. Единородным Сыном Своим, при воздействии Духа Святого." (51, с.504) Человек не имеет отношения к творению мира, человек сам продукт творения, который будет судим Богом в дни страшного суда. "Когда же приидет Сын Человеческий во славе Своей и все Святые Ангелы с Ним, тогда сядет на престоле славы Своей, И соберутся перед Ним все народы; и отделит одних он других, как пастырь отделяет овец от козлов; И поставит овец по правую Свою сторону, а козлов – по левую." (Матф.25, 31-33) Этот суд не будет всеобщим: "Истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь" (Иоан. 5,24). Таким образом, по меньшей мере на страшном суде не все люди будут равны перед Богом и человек остается всего лишь человеком – сотворенным существом, всецело подвластным всемогущему Богу. Бердяев отвергает эту идею. В своей философии он делает акцент на то, что вся божественная жизнь, все божественные усилия имеют смысл, только если они устремлены к человеку. Он решительно от-

вергает мысль о том, что между Богом и человеком могут существовать отношения господства-подчинения. Гуманизм его концепции еще и в том, что из христианства решительно устраняется даже любой намек на какие-либо репрессии, несвободу и принуждение. Идея посмертного воздаяния Богом по существу отбрасывается, его философия возвеличивает именно свободную творческую жизнь человека. По мнению Бердяева с Богом так же не совместимы категория абсолютного, ибо "Единое, как абсолютное, не допускает существования другого. В этом ложность самой идеи абсолютного, отрицающей отношение, выход к другому, к множественному.. И это глубочайшим образом связано с проблемой личности. Тайна Христа... есть тайна Парадоксального соединения единого и множественного... Личность же связана с Единым, с образом единого, но в индивидуально-партикуляристической форме... Личности нет, если нет трансцендентного. Личность поставлена перед трансцендентным, и, реализуя себя, она трансцендирует".(12, с.29-31)

Бог имеет собственную внутреннюю жизнь, но постигнуть её драматизм человек может лишь мистично, обращаясь к собственному духовному опыту. Отношения между Богом и человеком — основа мироздания, в них нужно искать Высший смысл и Истину. Бердяев любил повторять изречения немецких мистиков, и прежде всего о том, "что нет Бога без человека, что Бог исчезает, когда исчезает человек. Один из главных тезисов Бердяева: "Внутренняя жизнь Бога осуществляется через человека и мир".(22, с.136) Бердяев так трактует это фундаментальное положение христианства, о котором говорится в Откровении: христианское откровение возвращает человека внутрь божественной действительности. Через Сына возвращаемся мы в лоно Отца".(22, с.135) Огромное значение имеет догмат о Пресвятой Троице: "Божественная мистерия... предполагает Троичность. Отношение Бога к Другому осуществляется в Третьем, Любящий и любимый находят полноту жизни в царстве любви, которое есть Третье Царство Божье, царство просветленного человека и просветленного Космоса, осуществляется лишь через Третьего, через Духа Святого, в котором завершается драма, замыкается круг. Лишь в Троичности дана совершенная божественная жизнь. любящий и любимый создают свое царство, находят окончательное содержание и полноту своей жизни... Тайна христианства есть тайна двуединства (богочеловечности), находящего свое разрешение в триединстве. Поэтому основа христианства в догмате христологическом о богочеловеческой природе Христа и догмате тринитарном о Св. Троице". (22, с.135) Жизнь Бога вне мистерии Троичности бессмысленна. Бердяев вносит в Божественную жизнь процессуальность, категорию отношения, различая Бога, Другого и Третьего. Под "Другим" понимается трансцендентальный человек, природа которого мистически подобна природе абсолютного Человека-Христа и тем причастна к природе Св.Троицы".(19, с.315) Осуществление отношения Бога к Другому происходит в Третьем, в Духе, то есть в Богочеловечестве, как

подлинном торжестве Духа, что означает воплощение Христа и победу над злом. Богочеловечество находит свое воплощение в Духе. И эта победа над злом не мыслима без участия человека. Идея Богочеловечества подразумевает антропоцентризм, что было показано еще в философии Вл. Соловьева. Человека Вл. Соловьев определял как связующее звено между божественным и природным миром: "человек совмещает в себе всевозможные противоположности, которые все сводятся к одной великой противоположности между безусловным и условным, между абсолютной и вечной сущностью и переходящим явлением, или видимостью." (84, с.113) Центральная идея Богочеловечества это воплощение Бога, что показало действительность обожения твари. Григорий Богослов писал об этом так: "дно из естеств. обожило, другое обожено и, осмелюсь сказать, стало едино с Богом; и помазавшее сделалось человеком, и помазанное Богом. И это не по изменению естества, по соединению промыслительному о спасении, т.е. ипостасному, по которому плоть неразлучно соединилась с Богом Словом". (94, с.352) Идею Богочеловечества Бердяев принимает при этом трактуя и несколько иначе. Богочеловечество – смысл истории – есть встреча Бога и человека. Встреча эта имеет свободный и творческий характер: в ответ на рождение человека в Боге, Бог родился в человеке. Богочеловечество мыслится Бердяевым как встреча двух со-равных сущностей и мистерия этой встречи будет означать творческую победу над непросветленной иррациональной свободой, делающей потенциально возможным мировое зло, будет означать как разрешение внутренней божественной драмы, неразделенной любви, так и драмы человеческого творчества, искаженного объективацией и несоответствием творческого замысла и творческого результата. Богочеловечество означает в конечном итоге победу духовного единства над рознью, слияние двух миров, божественного и человеческого, в единый мир любви и свободы, идеал которого предпослан человеку в божественном Логосе и который создается в свободном творчестве и Бога, и Человека.

Бердяев кардинально переосмысливает каноническое учение о Пресвятой Троице. Ипостаси Троицы в его трактовке символически отражают соотношение мировых сущностей: Бога, Человека и Духа, который есть свобода. Для Бердяева это естественно, ибо жизнь мира, драма мира и человека, предопределяется драмой Божественной жизни; и жизнь Бога, и жизнь мира теснейшим образом переплетены. Категория "Другого" двусмысленна, вряд ли эта категория способствует пониманию Троицы как совершенного единства, святого совершенства, ведущего к "Вечной Жизни", как образца для жизни человеческой, "потому что в Троице, как Нераздельной, осуждаются усобицы и требуется соби́рание, а в Троице, как Неслиянной, осуждается иго и требуется освобождение". (34, с.23) Если есть Бог и Другой Бога, значит, они не сводимы друг к другу сущностью, значит, Бог по отношению к другому тоже "Другой" тем более, если признавать независимый от бога источник свободы и отрицать аб-

солютность Бога. Но ведь есть ещё и "Третий", и для Третьего Бог и Другой тоже другие? Бердяев также писал о "любящем" и "любимом", подразумевая под "любящим" Бога, а под любимым "Другого". Но "любящий" и "любимый" не равновелики, даже если мистерия их любви совершается в Третьем, в Духе, что и есть Троиединство. Согласно Бердяеву, Троица как бы вбирает в себя и просветленный космос, и просветленного эмпирического человека, духовно объемлет мир через Христа — абсолютного Человека. Человек становится соучастником Троичности также через Христа. При этом Бердяев практически ничего не говорит именно об ипостасях Пресвятой Троицы: Боге-Отце, Боге-Сыне, Боге-Духе, философ, по сути, отождествляет жизнь земную и жизнь Божественную. Понятно, что речь идет о духовном отождествлении, но ключевая для богословия категория ипостаси утверждает именно сущностную несводимость Троицы к чему бы то ни было. Адогматичность понимания Бердяевым Троицы как раз в том, что он отождествляет жизнь Божественную и жизнь человеческую и ставит их как бы на один уровень. Но тогда Троица Бердяева не есть Христианская Пресвятая Троица, ведь человек не сводим к Богу даже в мистерии совершенной любви и Бог выше любого. "Другого" пусть и находящегося в Божественном Логосе. Это каноническая точка зрения. Бог-Творец не сводим к Творению. Бердяев же настаивает на соотносительности жизни небесной и жизни земной, а в творчестве — Бога и человека, вполне осознавая возможные возражения. А между тем, догмат о Пресвятой Троице "заключает в себе две основные истины:

А. Бог есть един по Существу, но Троичен в Лицах, или, иными словами: Бог-Триединый, Триипостасный, Троица Единосущная.

Б. Ипостаси имеют личные, или ипостасные, свойства: Отец не рожден. Сын рожден от Отца. Дух Святой исходит от Отца".(78, с.53) При этом утверждается единоначалие Бога-Отца, который "есть источник и начало Троицы", (92, с.50-51) а также несводимый к чему-либо земному характер взаимоотношений между ипостасями Пресвятой Троицы. Категория "любви" является ключевой для постижения Пресвятой Троицы: "Св. Августин говорит: "Ты видишь Троицу, если видишь любовь", (51, с.40) что и определяет совершенство единства ипостасей Пресвятой Троицы.

Различие между официальным богословием и философией Бердяева ещё и в том, что Бердяев, возвеличивая человека, на основании личного духовного опыта (а опора на личный опыт при постижении жизни для Бердяева, своего рода императив, сближающий его с гуманизмом) хочет постигнуть и Божественную судьбу. Пытаясь объяснить человеческую судьбу и всю земную историю в свете драматизма Божественной жизни, он объясняет Божественную жизнь, исходя из человеческих интуиций. В итоге получается перенесение человеческого на Божественное. Бердяев не приемлет идею Бога-Пантократора, постоянно напоминаю-

шего людям об их грехах и сурово карающего людей. Развивая свое представление о Троичности вопреки традиционной теологии, в которой "есть всегда желание унижить человека", (51, с.41) русский философ отмечает духовную сокровенность и особого рода доверительность отношений между Богом и Его Другим, то есть человеком. Это, безусловно, подразумевает развитие именно гуманистических аспектов в ходе дальнейшего философствования. Бердяевские представления о Боге гуманистичны: да, на земле царит грех; да, многие люди в плену греха, но всегда есть надежда, есть любовь и благодать, свет, который во тьме светит, указывая человеку путь к спасению. Бог — это, прежде всего, любовь, и человек сотворен актом Божественной любви, а если так, то добро всегда сильнее зла, и Божественный Логос чудесно предопределяет спасение каждой заблудшей души. Без человека Бог был бы бесчеловечным. "Более достойно приписать Богу тоску по любимому, потребность в жертвенной самоотдаче". (51, с.41) Это предположение позволяет понять "психологию Бога", то есть внутренний трагизм Божественной жизни. Это означает своеобразное очеловечивание Бога или, вернее сказать — обмирщение. Бердяев смотрит на Бога сквозь призму человеческого и то, что он в своей философии отдает предпочтение не рационализму, а мистике. принципиально ничего не меняет, мистика тоже порождается человеком. Философия Бердяева "человечна, слишком человечна". Кажется, Бердяев не может допустить, что некоторые человеческие понятия, например, "трагизм", "тоска" совершенно не применимы к Богу и как бы обратное допущение не было интеллектуально привлекательным и не гуманизировало Бога, говорить о "психологии Бога" означает скорее не возвышение человека, а принижение Бога. Преодолевая этот трагизм, Бог "идет навстречу человеку" (15, с.44) и ответ человека Богу — тоже часть откровения, "откровение богочеловечно, оно не может быть односторонне божественно". (15, с.44) Бердяев вырывает человека из пут теологии, закрепостившей человека. Он утверждает, что откровение идет из глубин человеческого духа: "Человек никогда не бывает в этом вполне пассивен. Активность человека в откровении зависит [от] его сознания и направленности его воли, от степени его духовности. Откровение предполагает мою свободу, мой акт избрания, мою веру в вещь, еще невидимую и не насилующую меня". (5, с.46) В таком случае ставится под сомнение и Божий Промысел ибо результаты человеческого откровения Бог не может предугадать, что предполагает усугубление тоски и страданий Бога. Получается, что не только человек зависит от Бога, но и Бог зависит от человека. Человеческое откровение дерзновенно, и при восприятии Божьего Откровения необходима творческая активность духа. Понимание Откровения официальным богословием статично и натуралистично, от него ускользает главное — духовная свобода и ожидание Богом от человека творческого акта — ответа на зов Божественной любви. Бердяев утверждает, что "События, раскрывающиеся в Евангелии,.. понятны лишь в том случае, если это такие события моего

духовного опыта и духовного пути". (5, с.47), т.е. Божественное воплощение имеет значение только как факт внутренней жизни личности. Нагорная проповедь также если не пережита субъективно не имеет объективного характера. Бердяев утверждает также, что идея творения требует "пересмотра и углубления". (5, с.59) По его мнению, теология совсем неудовлетворительно объясняет причины творения как чистого акта: "Экзотерически — рационалистическое богословское сознание принуждено принять жестокую концепцию, согласно которой Бог без всякой нужды, по прихоти, без всякого внутреннего в нем движения сотворил мир, что творение Его ничтожно и внебожественно и что большая часть творения обречена на гибель". (22, с.130) Между тем, "миротворение принадлежит внутренней жизни Бога..." (5, с.60) и его нельзя понять без допущения идеи о внутреннем трагизме Божественной жизни, тоски Бога по Его Другому, любимому и любящему, и вне идеи несотворенной свободы: "И тайна миротворения может быть сокровенно, экзотерически постигнута лишь из внутренней жизни Божественной Троичности, из внутреннего движения Божества, из Божественной динамики". (22, с.131) Творение представляется ключевым моментом к Божественной жизни: "Бог стал Богом лишь для Творения". (22, с.132) Кажется, ещё немного и Бердяев скажет, что без человека Бог просто прекратил бы свое существование. "Истина не дана в готовом и законченном виде". (5, с.71), что означает необходимость человеческим творчеством утвердить торжество Истины. Это так же может означать в определенном смысле неполноту Божественной истины в мире, и этот "изъян" творения не может быть восполнен без творчества человека. Кроме того, Бердяев утверждает, что "Должно быть свободное согласие человека не только на откровение, но и на самое творение человека", (5, с.47) и "Божество, чтобы открывать себя человеку, должно гуманизироваться". (5, с.50) Для человека огромную ценность имеет "независимость... от божественного, свобода, творческая его активность — божественна" (5, с.48). Значит, божественна для человека — независимость от Божественного... Почему Бердяев все это говорит? Думается потому, что пытается объяснить фундаментальность и творческую специфику человеческого присутствия в мире. Человек в земной истории имеет творческую миссию утверждения просветленной величию собственного духа свободу как сущностную характеристику личностного бытия. Духовная же родина человека — небесная ширь, глубины божественной жизни. Человек — единственное святое, что имеет Бог, и без человека Бог бы сам лишился святости.

По мнению Бердяева, в официальном богословии человек принижен и раздавлен Божественной мощью. Бог предстает как пантократор, а человек — как ничтожная тварь: "...божественное и духовное как бы отнимаются от тварного мира, и человек мыслится как исключительно природное, естественное существо, как психофизическая монада". (22, с.37) В частности, Бердяев считает, что "у Бл.Августина были уклоны, которые давали основания

для принижения человеческой природы. Устанавливая различие между Творцом и Творением по признаку неизменяемости и изменяемости, он изменение считает дефектом и видит в изменении ухудшение. Божественное бытие неизменно и потому совершенно. Человеческое бытие изменяющееся, но изменяться оно может лишь к худшему, к лучшему оно не может изменяться. Грехопадение и было изменением к худшему. К лучшему же человеческая природа может измениться лишь под действием благодати.

Таким образом, Бл. Августин отрицает творческую природу человека, он не видит в человеке творческой свободы... Совсем по-другому принижает человека католическая антропология, выраженная в томизме. Человек сотворен естественным природным существом. и потом актом благодати ему сообщены сверхъестественные духовные дары. Эти дары отнимают у человека после грехопадения, и человек становится природным, недуховным существом, для которого все духовное оказывается внешним. Таким образом, выходит, что человек не сотворен духовным существом, имеющим образ и подобие Божье". (22, с.140) Подобное представление о человеке есть результат исторической объективации христианства.

Критикуя церковную антропологию, Бердяев выстраивает свою собственную. Этот вопрос мы уже рассматривали, но все-таки существенными представляются следующие добавления. Согласно Бердяеву, "Трансцендентность Божества может быть принята лишь в том смысле, что самость всякой личности не может исчезнуть и раствориться в Божестве".(19, с.359) Вечным образцом такого неслиянного и неразделенного единства личности с Богом является Христос. "Человеческая личности в подлинном смысле этого слова существует только во Христе и через Христа только потому, что существует Христос-Богочеловек. Онтологическая глубина человека связана с тем, что Христос не только Бог, но и человек. Этим внедрена человеческая природа в жизнь Божественной Троичности. Положительное учение о человеке только и может быть выведено из догмата Богочеловечества Христа и об единосущии Сына Отцу".(22, с.144) И свободным творчеством своим каждый человек может уподобиться Творцу.

Как известно, появление греха связано с гордыней, завистью, отсутствием смирения. "Грех есть беззаконие" (I Иоан.3,4). Преп. Иоанн Дамаскин так описывает грехопадение Денницы который " возгордился против сотворившего Его Бога, восхотев воспротивиться Ему; и первый, отпав от блага, очутился возле. Ибо зло не есть [что либо] другое, кроме лишения блага, подобно тому, как и тьма — лишение света; ибо благо есть свет духовный; равным образом и зло есть тьма духовная".(42, с.50) Смирение и послушание как основа человеческого поведения не приемлемы для Бердяева, на основе этих добродетелей традиционного христианства невозможно подлинное творчество. "Грех не в непослушании приказу и закону Бога, а в рабстве, в утере свободы в подчинении низшему миру, в разрыве богочеловеческой

связи". (5, с.121)

Но как стало возможно зло, если Бог есть Провидение, ведь если принять эту точку зрения, то Бог ответственен за зло. Более того, можно утверждать, "что Бог предвечно захотел ада, как захотел зла, ведущего в ад, ибо зло вытекает из свободы, сообщенной твари Богом". (5, с.136) Подобные противоречия разрешаются, если постигнуть тайну иррациональной свободы: "Внутренняя диалектика Свободы из недр своих порождает зло". (22, с.113) Эта свобода несотворена Богом и Бог над ней не властен. Если зло начинается с непросветленной, то есть духовно не оформленной свободы, то преодолевается зло духовным творческим подвижничеством. Для человека "Причина зла — в призрачном, ложном самоутверждении, в духовной гордости, полагающей источник жизни не в Боге, а в самости, в самом себе". (22, с.116) Такое умонастроение отдаляет человека от Божественной благодати и ввергает в плен объективации. Таким образом, зло для человека не в непослушании Богу, в утере личной духовной свободы, в полагании источника жизни в самом себе, в отказе от сверхприродных целей и идеалов, в рабстве у самого себя, у мелких, мирских страстей, в теплоте души, а не в её горячности или хладности, горячность и хладность как раз символ максималистских духовных притязаний. Социальную природу зла Бердяев объясняет как следствие объективации, закон, право не есть средство борьбы со злом, а так же являются порождением объективации. В этой связи вспоминаются строки сатирического стихотворения К.Алмазова:

По причинам органическим
Мы совсем не снабжены
Здравым смыслом юридическим
Сим исчадьем Сатаны.
Широки натуры русские!
Нашей правды идеал
Не вмещают формы узкие
Юридических начал.

Между тем, уважение к праву, закону, суду, законопослушание и высокая правовая культура — одни из главных ценностей гуманизма. Без них немислимо гармоничное и прогрессивное развитие общества. И свобода индивидуума должна выражаться в уважении прав и свобод других людей. Игнорирование права как регулятора общественных отношений может просто обесценить и сделать невозможными осуществление любых творческих устремлений человека, может растоптать личность и духовность. Не нужно правовой формализм считать порождением исторически и культурно негативного начала "кушитства" по терминологии А.С. Хомякова, ведь без защиты закона в реальной жизни "иранство" еще более уязвимо. Понимание зла метафизически, а не конкретно социально и исторически одна

из черт философии Бердяева, да и некоторых других представителей русского религиозного ренессанса. Преодоление зла, искупление зла всегда есть дело любви, которая тоже носит творческий характер. Человек должен понимать, что источник зла не во-вне, а внутри человека, и лишь самому человеку под силу устранить в себе этот источник зла, просветив свой внутренний мир свободным принятием Божественной благодати. Но само зло есть диалектический момент приближения к добру, и в этом его значение. По мнению Бердяева, Ф. Достоевский глубоко и проникновенно показал, каким образом зло есть путь, на котором могут открываться небесные дали и свет Истины. Зло для человека — испытание его воли, средство закалывания духа, обогащающее человеческий опыт. Такое понимание зла в корне противоречит рабской психологии греховности, раскрытой в официальном богословии. Такое понимание зла в конечном итоге возвышает человека, утверждает его достоинство и помогает преодолевать зло с гордо поднятой головой.

Интересно определение Бердяевым рая как "Царства бессознательного": "Рай есть бессознательная и целостная природа, царство инстинкта" .(10, с.49) Райское бытие означает тождество не столько как совершенное состояние, сколько состояние человека до испытания его свободой. Грехопадение в таком случае имеет нравственное значение, ибо означает начало пути человека к свободно и сознательно обретаемой нравственности, к свободно постигаемому Добру и Истине. Бердяев трактует грехопадение гуманистически: "Если человек есть существо падшее и если пал он в силу присущей ему изначальной свободы, то это значит, что он есть существо высокое, свободный дух. Сознание в себе первородного греха есть не только самоуничтожение человека, но и его самовозвышение".(10, с.51) Все в конечном итоге зависит от самого человека, поскольку он свободно и лично осознает и творчески преодолает собственное грехопадение. Что же касается Божьего Промысла, то "Бог терпит зло, допускает зло во имя блага свободы". (10, с.51)

Бердяев различает две христианские традиции: историческое христианство, отражающее власть объективации над миром, и вечное христианство, отражающее идею Бога о человеке и его духовной свободе. Историческое же христианство искажено приспособленчеством к законам этого мира: "... на Бога переносились понятия, взятые из социальной жизни, из жизни государств. Бог понимался как господин, царь, властелин, управитель, человек же — как его раб и подданный".(5, с.54) Размышляя о догматике, Бердяев отмечает, что основные изъяны исторического христианства состоят в попытке рационализации Откровения, то есть в приспособлении его к вполне конкретным земным задачам, к использованию христианства не столько как цели, сколько как средства. В историческом христианстве вместо духовной свободы утверждалась идея авторитета. Но любой авторитет, по мнению Бердяева, должен быть санкционирован тем, для кого он существует. "Нет и не может быть материально при-

нудительных признаков религиозной Истины. Критерий лежит во мне, внутри, а не вне меня". (22, с.103) Идея определения-подчинения авторитету духовной свободы человека противоречит самой сути церковной иерархии, кроме того, проповедь церковью идей социального подчинения не только служила оправданием преступлений против свободы человека, но и неизбежно означала подчинение самой церкви государству.

Догматика рационализирует сокровенную тайну христианства, она часто означает приспособление Вечного к сиюминутному: к борьбе с ересями, классами, партиями, государствами, отдельными личностями. В конечном итоге все это оборачивается и против самой церкви, и против человека, искусственным созданием пропасти между Богом и человеком, принижением человека. "Идея Бога искажена, потому что она утверждалась без человека и против человека, вопреки Халкидонскому догмату, который остался мертвым, как, впрочем, все догматы, рационализировавшие тайну" (5, с.124-125) Самое печальное то, что изначально идея богоподобия человека и возможности его богоуподобления в процессе духовного подвижничества — пути к достижению максимальной человечности, не нашла "выражения в традиционных руководствах к духовной жизни" (5, с.125) Все от того, что историческая церковь — церковь Петра, не хочет признавать человека духовным существом. "Иногда создается впечатление, что официальное богословие и официальные церковные наставления о путях человека не хотят признавать человека духовным существом, предостерегают от соблазнов духовности. Христианство души признается более истинным и более правотверным христианством, чем христианство духа". (22, с.38) Бердяев особо отмечает, что это не относится ко всей христианской традиции, к догмату и мистическому в нем, это относится именно к богословскому официозу, появление которого было исторически обусловлено. "Нельзя смешивать и отождествлять догматы Церкви с догматическим богословием... В догматах есть абсолютная и непреходящая истина, но истина эта не имеет обязательной связи с какой-либо доктриной. Истина догматов есть истина религиозной жизни, религиозного опыта. Смысл догматов не морально-прагматический, а религиозно-мистический, он выражает существо духовной жизни. Лишь в богословских доктринах догматы приобретают характер рационалистический и скрепляются нередко с наивным реализмом и натурализмом... Догматические формулы в истории церковного сознания имеют прежде всего отрицательную, а не положительную задачу. Догматические формулы изобличают не ложные учения, а ложную направленность духовного опыта, извращение духовного пути. Догматические формулы говорят о том, что несет с собой жизнь, а что несет смерть. Догматы имеют прежде всего прагматическое, а не доктринально-гностическое значение" (22, с.63-65)

Бердяев страстно критикует и традиционное учение о Промысле Божьем: "Официальная теологическая доктрина в этом вопросе поражает своим наивным рационализмом, жал-

костью своих аргументов, своей нечувствительностью к тайне и своей невольной безнравственностью. Бог не действует повсюду в этом объективированном мире, Он не был творцом этого падшего мира, Он не действует и не присутствует в чуме и холере, в ненависти, терзающей мир, и в убийствах, в войнах и насилиях, в попрании свободы, в тьме невежества. Подобное учение и вело к атеизму...Такого рода учение о Промысле или совсем отрицает зло или принуждено возложить на него ответственность на Бога. Проекция такого рода теологических учений на вечную жизнь та ведет к апологии ада, как торжества справедливости, как блага".(11, с.135) Итак, такое традиционное теологическое понимание предвечного творческого замысла Бога о мире, и Божьего Промысла неизбежно ведет к атеизму. И атеизм нравственно оправдан, ибо восстает против искажений христианства и упрощенного его понимания, против искажения вечных идей человечества, содержащихся в христианстве, исторической церковью во имя неискаженных нравственных идеалов. Бердяев считает атеизм диалектической формой богопознания. "Во имя Бога восстают против Бога, во имя очищенного понимания Бога — против загрязненного этим миром понимания... Вера в Бога теряется, потому что торжествует зло, непомерность страданий твари непримирима с тем, чему учили людей, с присутствием и действием Бога в мире. Более высокая вера в Бога может возродиться, когда она станет более духовной и освободиться от ложных космоморфных и социоморфных мифов о Боге, которыми проникнуто традиционное учение о Промысле". (11, с.136-137)

Историческая Церковная Традиция антигуманна, так как фактически отрицает духовную свободу, творчество, развитие.

Эта Церковная Традиция более закрепощает, чем освобождает, скорее, порождает жестокую репрессивность, чем защищает человека от царства Кесаря. "Возобладание в Церкви статики над динамикой, омертвление в ней творческого духа, и есть результат возобладания в её духовном строе иерархии ангело-звериной над иерархией богочеловеческой".(19, с.308) Это особенно выразилось в осмыслении церковью идеи ада: "...религиозные верования и понимания Бога выражали человеческую жестокость... Бог изображался злым, беспощадным, и это отражало человеческую злость и беспощадность". (5, с.116-117) Это и есть проявление рационализации Божественной тайны и приспособления её к миру. Человеческая жестокость проецируется на идею ада: "Идея вечных адских мук есть одно из самых страшных порождений запуганного и больного человеческого воображения, в ней чувствуется переживание древних садистских и мазохических инстинктов... Очень важно понять, что идея ада лишает всякого смысла духовную и нравственную жизнь человека, так как ставит её под знак террора... Вера в ад есть неверие, есть большая вера в дьявола, чем в Бога. Ад есть идея экзотерическая".(5, с.130-132) Бердяев выступает против ада как унижающей достоинство Свободной творческой личности. Бердяев пытается пересмотреть тра-

диционную теологию, полагая ее слишком репрессивной и бесчеловечной, делающим Бога ответственным за мировое зло. И главное зло русский философ видит не в грехопадении, а в ограничении свободы человека, в чем преуспевала историческая церковь. Промысел Божий не в том, чтобы покарать грешников, а в том, чтобы дать человеку свободу творчества, излить Божественную любовь на Другого Бога, т.е. на человека. Бердяев до предела заостряет гуманистические аспекты христианства, совершенно не считаясь с церковной традицией, которая для него лишь досадное ограничение творческих возможностей личности, подлежащая безжалостному пересмотру или даже устранению, если есть хоть намек на уничтожение человека.

Историческая церковь с недоверием относится и к проявлению ее светской гениальности, считая это гордыней. Существует непонимание клерикалами экзистенциальной основы творческого акта, того, что и в миру, а не только в Церкви, возможны духовные взлеты и прозрение истины.. Мирскому человеку тоже может открыться Божественный свет. Церковь признает лишь строгое монашеское делание. Другого пути как будто бы и нет. Но монастырский дух может стеснять свободу и в конечном итоге погубить Богом данный талант. Бердяев считает, что, наряду со святостью, необходимо признать и мирскую творческую гениальность, которая есть лишь другой путь к Высшему как в человеке, так и в жизни. В работе "Смысл творчества" Бердяев сопоставляет пути духовного делания двух великих людей России: Александра Пушкина и св.Серафима Саровского. Они жили в одно время и ничего не знали друг о друге, что является примечательным фактом, подтверждающим разрозненность церкви и общества. Монастырский дух погубил бы поэтический дар Пушкина, люди темперамента, схожего с пушкинским, задыхаются в плену монастырских условностей и не достигают ни святости, ни достойных проявлений своих индивидуальных талантов в светской культуре. Личность подчиняется внешнему авторитету и раздавливается тотальной регламентацией её действий. Творческое сумасбродство, на которое каждый имеет право, как бы неизбежный "побочный продукт" свободы. Без этого сумасбродства может и спокойнее, но уже точно не лучше самому Творцу, да и окружающим, ибо в таком случае они лишаются и возможных результатов творчества художника и, возможно, своей свободы. Люди не имеют права морального суда над теми, кто наделен талантом, в духовной свободе своей обладатель дара подвластен разве что самому Богу, ибо сам Бог его создал и сам Бог его призвал к творчеству.

Не то, чтобы Бердяев не разделял взгляд, изложенный, например в одном из стихотворений иеромонаха Романа: "Высшая поэзия — молчание, высшее молчание — моление, высшая молитва — покаянная, покаяние тщетно без смирения". Бердяев полагает, что не только молитвенное безмолвие ведет к совершенству, есть и другой путь — путь гениальности,

сти, который проявляется в причудливой игре избыточных творческих сил в поэзии, литературе, философии, скульптуре, музыке и т.д. Сам факт существования православной поэзии в определенном смысле подтверждает доводы Бердяева.

Бердяев пишет: "Я верю глубоко, что гениальность Пушкина, перед людьми как бы губившая его душу, перед Богом равна святости Серафима, спасавшей его душу. Гениальность есть иной религиозный путь", равноценный и равнодостоинный пути святости. Творчество гения есть не "мирское", а "духовное" делание... Для божественных целей мира гениальность Пушкина так же нужна" как и святость Серафима ".(19,с.392) Святость предполагает смирение, но насколько "смирение" — одно из главных понятий религиозной антропологии и этики — необходимо творцу? Не будет ли оно означать отказ художника от собственных дарований и гибель художника для общества и для чего-то высшего? Согласно Бердяеву "... острота религиозной проблемы творчества лежит в том, есть ли смирение единственная истинная основа духовной жизни, или есть ещё какая-то другая основа, из которой рождается творчество?" (22, с.154) Смирение необходимо для духовной самодисциплины, для концентрации энергией человека, для нравственного очищения и для воздержания от греха. Для творчества и для творца смирение так же необходимо. "И творящий должен через смирение, через отрешенность через жертву своей самостью просветлять свою природу, освобождаться от тяжести греха. Нужно выйти из самодовольства, чтобы возникла сама потребность в творчестве.(22, с.154)

Но все-таки творческий порыв не сводим к смирению. "Самотворчество есть уже не смирение и аскеза, а вдохновение и экстаз, благодатное потрясение всего человеческого существа, в котором обнаруживается и разряжает благодатная энергия. Вопрос о религиозном оправдании творчества есть вопрос о религиозном оправдании творческого вдохновения, творческого экстаза, как духовного опыта... Творческий акт предполагает совершенно иные духовные состояния: переживание преизбыточности творческой силы, непосредственного подъема творческой силы человека, целостности и духовной настроенности". (22, с.154) Такое понимание духовно — психологических слагаемых творчества необходимо предполагает пересмотр традиционных этико-антропологических установок, признание священности внутренней свободы человека и неподвластности суду церкви творческих проявлений этой свободы. По сути, речь идет об эмансипации человек в лоне церкви и об изменении самой церкви, об освобождении её от плена исторической объективации.

Объективация церковности выражается и в религиозном искусстве, которое слишком канонично, приспособлено к символике этого мира и стремится всячески избегать творческой новизны. Такое искусство не, соответствует наступающей эпохе Духа, оно переживает кризис и должно быть отвергнуто: "Путь канонического искусства противоположен пути

творческого дерзновения. Мировой кризис творчества есть кризис канонического искусства, он предваряет творческую религиозную эпоху" (22, с.155) В чем же проявляется этот кризис? "Романтическая незавершенность, несовершенство форм характерно для христианского искусства. Христианское искусство уже не верит в законченное достижение красоты здесь, в этом мире. Христианское искусство верит, что законченная, совершенная, вечная красота возможна лишь в мире ином". (19, с.440-441) Церковь осознает греховность, царящую в мире, но это не должно означать враждебности к этому миру. Наоборот, мир этот нужно любить и любовью спасать его, но как об этом писалось выше, согласно Бердяеву, в церкви очень силен репрессивный, карающий элемент — неотъемлемая черта церкви Петра. Но человек меняется, он хочет больше свободы, осознавая свое высокое предназначение. Несоответствие церковной традиции и духовных устремлений человека в новую историческую эпоху и порождает кризис церковности в современном мире. "Мертвенно, косно реакционно то религиозное сознание, которое не дерзает на творческий подвиг, на подвиг творчества познания или творчества красоты, потому что считает этот подвиг лишь уделом святых, снимает с человека бремя свободного почина, бремя ответственности в раскрытии тайны творческой". (19, с.397)

Но кризис этот вполне преодолим. Возможность преодоления этого кризиса — в самой сущности Церкви как Божественного откровения: "Церковь есть откровение божественного бытия в мире. Только Церковь есть процесс развития" (23, с.225) Необходимость развития вызвана изменением человека, в конечном итоге, все в мире меняется вследствие изменения человека. Изменение человека — процесс естественный, ибо отражает диалектические закономерности духовной эволюции. Развитие церкви не должно быть революционным, но эволюционным, подразумевающим творческое развитие традиции. Хотя сами представители религиозной философии России начала XX в. желали радикального изменения церкви. Новые задачи церкви должны учитывать изменяющиеся запросы людей. "Ткань души делается иной. Душа, стала бесконечно чувствительнее, в ней с новыми грехами и соблазнами явилась также сострадательность ко всему живому, которой не знала более грубая душа прежних времен. Эта новая чувствительности распространилась и на отношения человека к самому себе. В мире происходит двойственный процесс, процесс демократизации и процесс аристократизации души". (22, с.156) Меняющийся стиль христианской церковности должен быть динамичным и смело пересматривающим классические каноны в поисках соответствующих современной эпохе стилей выражения вечных идей. По мнению Бердяева, наиболее соответствует современной эпохе теургия. Теургия же понималась в контексте "нового религиозного сознания". Тема "нового религиозного сознания" была одной из главных тем культуры серебряного века. Актуальность этой темы была обусловлена как объективными, так и субъек-

тивными причинами. Россия была на историческом переломе, "перевале сознания" изменявшем "само чувство жизни"(93, с.452). Зарождалась новая эпоха и эпоха эта характеризовалась разрушением основ традиционного архаического общества. В области экономики происходило разрушение крестьянской общины, крестьянское хозяйство все более приобретало капиталистические черты, в деревне нарастал процесс социального расслоения, увеличивалось число наемных рабочих, осваивались новые производства и новые экономические регионы, усиливалась урбанизация, крепла российская буржуазия, более тесными становились экономические контакты с границей. Менялся менталитет людей, время требовало сознательных, ответственных, образованных, инициативных работников, знакомых с весьма сложной техникой. Менялись и жизненные приоритеты: вместо верности ритуализированной традиции все большее значение приобретали индивидуальные жизненные ценности, такие как профессиональный успех, достаток, личная независимость, доступ к экономическим и культурным достижениям эпохи. В политической сфере нарастала оппозиция существующему строю. Эта оппозиция не была едина организационно и идейно, но так или иначе выступала за обновление социально-политических отношений, за ограничение или за полную отмену самодержавия, за расширение гражданских прав и свобод, за полную или частичную секуляризацию политической сферы. Большое влияние приобретали радикальные силы, по выражению Бердяева "красная" и "черная" сотни. Альтернативную идеологию красно- и черносотенному радикализму выражали и представители русского духовного ренессанса. Вышедший после первой русской революции и подытоживавший предпосылки и опыт революции сборник "Вехи" явился страстным призывом прежде всего к представителям интеллигенции отказаться от идейного радикализма и обратиться к духовности как главному средству, способному спасти общество от катастрофических потрясений новых революций. "Вехи" отнюдь не консервативный манифест, авторы сборника испытывали отвращение к реакции, они не сторонники самодержавия, они не политики (хотя некоторые из "веховцев" участвовали в политической жизни), а прежде всего свободные мыслители, утверждавшие принципы духовной свободы и гуманистические по существу универсальные жизненные ценности. Они отстаивали мысль о сложности и многогранности жизни, о не сводимости ее к прямолинейным псевдонаучным схемам. В "Вехах" можно увидеть призыв к религии, как альтернативе идейному нигилизму и политизации жизни. Но этот призыв не есть призыв к религиозной архаике, к идеализированной старине. Многие "веховцы" деятельные участники движения за религиозное обновление. Они участвовали в религиозно-философских собраниях в 1901-1903 гг., а затем в работе религиозно-философского общества в 1907-1917 гг. и религиозно-философской группе "Путь" в 1909-1919 гг., отстаивая идеи религиозного обновления.

Характерными для понимания сущности модернизации православия в соответствии с

новыми жизненными реалиями являются взгляды Д.С. Мережковского. По поводу церковного официоза Мережковский выражал глубокий пессимизм, разочарование, тоску, скорбь и жажду живой, свободной от догматических стеснений, веры как способа преодоления негативных настроев души, своего рода психической терапии. Духовная свобода в современном христианстве задавлена еще и огосударствлением церкви: "Со времени императора Константина, когда впервые кесарю воздали Божье, христианство подменилось кесарианством. Как трудно отличить в настоящее время одно от другого". (72, с.127) Для Мережковского характерно эстетическое восприятие христианства. Он стремился к синтезу красоты и веры, плоти и духа, культуры Эллады и христианства. По его мнению, этот синтез обогатит человеческий дух и сделает его более свободным. "Только здесь, в Акрополе, понимаешь, что значит дух свободного великого народа. Все, что мы разделяем так мучительно и упорно; все, что доводит нас до невыносимых противоречий — небо и земля, природа и люди, добро и зло, сливалось для древних в одну гармонию. Творчество художника было высшим подвигом, и подвиг героя — высшею ступенью красоты. Это — два откровения одного начала. Единое в единой душе человека." (71, с.358) Через античный эстетизм оживить христианство в котором слишком сильно предубеждение о греховности и плоти. Да, христианство освящает плоть, об этом говорит догмат Божественного Воплощения, но нельзя согласиться с аскетизмом как единственным путем освящения плоти в земной действительности, а ведь об этом, по мнению Мережковского, вещает миру историческая церковь. Мережковский воспринимает христианство динамично. В своей историософской концепции он отводил христианству ключевую роль и вектор раскрытия христианства в истории направлен на всемирную актуализацию свободной человеческой духовности, которая будет явлена в метаисторическом идеале Богочеловечества: "Первый Завет — религия Бога в мире; второй Завет Сына — религия Бога в человеке — Богочеловека; третий — религия Бога в человечестве — Богочеловечества". "Отец воплощается в Космосе; Сын — в Логосе; Дух — в соединении Логоса с Космосом, в едином соборном вселенском существе — Богочеловечестве". (53, с.59)

Близок Мережковскому и В.В. Розанов, который, критикуя христианство, полагал, что сам аскетический дух христианства умерщвляет человеческое естество, а христианский догмат — живость и свободу человеческого духа. Розанов стремился реабилитировать пол, семью, брак в чем он видел мистические глубины, сокровенность человеческой жизни. О естественности пола христианство как бы стыдливо умалчивает, скрывая суть проблемы столь близкой для каждого человека в двусмысленностях, недоговоренностях, таинственностях. ""Безсеменное зачатие" — вот с чего оно начинается, с требованием признать его — оно выступило. Это есть то чудо, то "неизреченное", "не вмещающееся в разум", не бывающее и невероятное, о чем услышав все засмеются, так как это есть "дважды-два — пять" пола: и,

между тем, без согласия на это "чудо" и "безсмыслицу" – вы не христианин, "не крещеный". А как только это приняли и покорились, как только уверовали в это половое "дважды-два — пять", так вы "христианин", "крещены", "в сынах спасения" и "Царствия Божия". "(80, с57)

Другой представитель русского духовного ренессанса Вячеслав Иванов пытался обогатить христианство творческими интуициями древних греков. Дионисийство для него символ творческого дерзновения и свободы. Вяч. Иванов освящал культуру, гениальность именно как подлинные проявления внутренних глубин человека. Внешние формы исторического христианства, сухая строгость догмата лишь временные исполнения, которые непременно преодолает свободный творческий человек. "... Вы не мыслите пребывания в культуре без существенного с нею слияния... Верую одной – т.е. принципиальным отречением от грехопадения культуры – преодолевается столь живо ощущаемый вами ее "соблазн"... Разучиться грамоте и изгнать Муз (говоря словами Платона) – было бы только паллиативом: опять выступают письмена, и их свитки отобразят снова то же неизменное умоначертание прикованных к скале узников Платоновой пещеры". (50, с.118)

Словом, сутью предлагавшегося обновления церкви в России в начале XX в. было желание освободить человека от власти церковного официоза, реабилитировать не канонические формы творчества и духовные практики постижения бытия, провозгласить большую толерантность церкви к иным культурам, в которых по иному, чем в христианстве, раскрывались эстетические и этические ценности.

В русле подобных установок о "новом религиозном сознании" рассуждал и Бердяев. Возвеличивая творческую индивидуальность "Он отвергает религию, которая была бы только делом личного утешения или уединенного спасения, отвергает аскетическую, отвращающую от мира религиозность исторического христианства, как отвергает и культурно-социальное строительство без веры в объективный смысл земной судьбы человечества... Соединение правды язычества с правдой христианства, утверждение и освящение плоти, и воплощение Духа в жизни человечества, религия Богочеловечества и Царство Божие и на земле, — вот термины, в которых движется религиозное мышление, "условно именуемое нехристианством"."(63, с.315-316) Бердяев признавал, что "последняя истина заключена в мистике, а не в догматике". В мистике он видел проявление свободного недогматического мышления, в мистике нет границ человеческому духовному созерцанию. Мистика противостоит объективации и посредством мистики можно обрести верные интуиции жизни. Бердяев видел в мистике также внутреннюю цельность личности: "Мистика прямо противоположна разорванности, "отвлеченности" душевной жизни, при которой разум отделен от воли, воля – от ощущений и чувствований" (5, с.56)

Как идея развития заложена в самой основе христианства, так и мистика неотъемлема

от христианства. Таково мнение Бердяева, и он его последовательно развивает. Мистичны церковные догматы, мистичен ритуал, мистична церковная практика. Но мистический элемент был рационализирован в историческом христианстве, приспособлен к текущим мирским делам. "Свобода — вот исходное в церковной мистике" (9, с.15). Эта истина была забыта. Мистика важна, ибо "Всякая мистика учит, что глубь человека — более, чем человеческая, что в ней кроется таинственная связь с Богом и миром". (23, с.222) Это учение необходимо особенно в современную эпоху, когда остро встал вопрос о человеке и его творческом предназначении. Мистика необходима для преодоления объективации и для духовного освобождения человека. С помощью мистики можно обращаться к экзистенциальным планам бытия. Именно мистика, раскрывающая правду о человеке, способна адекватно передать в меняющемся мире сущность экзистенциальных глубин жизни. "Догматы мертвеют и вырождаются во внешний авторитет, когда теряются их мистические истоки..." (19, с.498)

Познание Истины возможно лишь мистически, а сама мистика "есть духовный путь и высшее достижение на этом пути...Мистика есть преодоление тварности". (4, с.427-428) Мистика не может быть ни канонической, ни академической. Она сугубо индивидуальна, даже интимна. Это и ответ на вопрос о критериях истинности мистики. Она выше любой рационализации и ей доступна тайна Откровения. Мистический экстаз — вот подлинный опыт, делающий ненужными любые табу, показывающий символизм и условность табу, не отвергающий ритуал, но вскрывающий метафизические истоки ритуала, связь ритуала, любого символа с глубинами жизни, с таинственными силами, детерминирующими любую процессуальность.

Бердяевская критика исторического христианства основана на императиве свободного духовного постижения истории и жизни в целом, метаистории, сокровенного начала и конца существующего. "Философ свободного духа" не ниспровергатель — это слишком мелко для него, симпатизируя еретикам, он сам не хотел быть еретиком, Бердяев стремится быть выше этого. Он духовный аристократ, он признавал в себе нечто ставрогинское. Его критика догматики есть, прежде всего, выражение собственного духовного опыта, все другое — второстепенно. Бердяев стремится утвердить авторитет мистики как проявления высшей духовной свободы. Мистика для него неразрывно связана со свободой и способностью человека прикасаться к любым тайнам и запретам жизни. Посредством мистики Бердяев пытается приблизить церковный опыт к человеку и расширить возможности человека свободно и сокровенно-индивидуально постигать тайны Духа. И эта проповедь духовной свободы человека в процессе постижения тайны мира и приобщения к Божественному Откровению. Кроме того, "новое религиозное сознание" должно решительно выступить против деспотизма государства, прежде всего в духовной жизни. Он не склонен отдавать предпочтение "закону внешне-

му", т.е. праву как инструменту регулирования общественных отношений. В этом можно усмотреть элементы анархизма, который, впрочем, лишь одна из граней бердяевской аналогии внутренней духовной свободы личности. Важно отметить, что Бердяев стремится сузить сферу деятельности авторитарного государства, каковой являлась Россия в начале 20 в., в пользу свободы человека провести грань между публичным и частным. При этом русский философ опирается не на позицию правового государства, а на религиозный гуманизм. Сто лет назад идеалы либерализма только утверждались в России, и утопические идеалы соборности были более близки, чем конкретные идеалы правового государства и гражданского общества...

Человеку Бог предстает в Откровении — этом основном явлении религиозной жизни.(25, с.262) Но Откровение было объективировано, как и все явления Духа. Объективация исказила подлинный смысл Откровения, и это было диалектически неизбежно, как неизбежен негативный опыт и его преодоление при движении человека к Царству Духа. Критика Откровения "должна привести к торжеству духовности" (25, с.263) ибо является как раз преодолением объективации, расчищением мирских завалов на пути к подлинному смыслу Откровения как "событию Духа во мне", (25, с.263) как мистического духовного опыта.

Бердяев говорит, что единственно верный путь для постижения реальности — "путь интуитивного описания духовного опыта".(25, с.263) Историческому откровению он не доверяет до конца, так как оно "противоречиво и есть порождение религиозного материализма" (25, с.264) Постигая Откровение, Бердяев с помощью духовной мистической интуиции пытается отделить зерна от плевел, подлинный сакральный смысл от исторических наслоений. Историческое откровение особым символическим образом свидетельствует о ноуменальных сферах, и нет абсолютного разрыва между феноменальным историческим миром и миром метафизическим. Ибо "когда метаистория ступает в историю, то она не только открывается в истории, но и приспосабливается к ограниченности исторического времени и исторического места... Бесконечный Бог говорит ограниченным человеческим языком, в ограниченных положениях известной эпохи и известного народа".(25, с.264)

Итак, историческое преломляется в метаисторическое. Однако, метаисторическое объективируется и познается людьми настолько, насколько сами люди духовно способны его познать. Историческое откровение несет на себе тяжесть эпох, оно вбирает в себя всю условность и ограниченность исторических ментальностей. Человек поражен грехом, он задыхается под бременем мира сего и воспринимает Откровение доступным ему образом, толкуя его слишком приземлено, приспособлявая к собственным нуждам, отступая перед трагичностью истории, в конечном итоге, принимая дьявольские искушения. Восприятие же Откровения должно быть мистическим, а, значит, свободным, на основе внутреннего духовного опыта.

Судьей человеку на этом пути может быть только Бог. Критериев истины в рациональном смысле просто не существует, но существует награда — Свет истины.

"Ожидание нового завершающего откровения — последнее слово церковной, апокалиптической мистики" (23, с.224) Размышляя об историческом христианстве, Бердяев затрагивает также тему эсхатологии. Русский философ различает "мстительную" и "награждающую" эсхатологии. (5, с.57) Эти два вида эсхатологии Бердяев связывает с религиозным утилитаризмом, упрощающим религиозную проблематику и сводящим её к церкви как социальному институту — карающему и награждающему. Бердяев считает, что "Есть две эсхатологические перспективы: индивидуально-личная и универсально-историческая".(11, с.203) Индивидуально-личная перспектива эгоистична и не достойна подлинного духовного подвижника. Невозможно примириться с мыслью о том, что индивидуальное спасение достигнуто, но при этом миллионы людей находятся во власти зла, мучаются в аду. "Моя вечная судьба не может быть изолирована, она связана с судьбой истории, судьбой мира и человечества. Мировая, всечеловеческая судьба есть и моя судьба, и, наоборот, мировая всечеловеческая судьба не может быть разрешена без меня. Моя неудача, неудача любого существа, будет и мирной, всечеловеческой неудачей".(11, с.203) Царство Божье не есть личное спасение, Царство Божье есть также социальное и космическое преображение".(5, с.126) Спасение может быть только всеобщим или его вообще не может быть. В этом также смысл идеи соборности, которая "...не есть какой-либо авторитет, хотя бы авторитет собора епископов и даже вселенских соборов, а есть пребывание в общении и любви церковного народа и Духа Святого".(24, с.332)

Соборность, которая не мыслима без духовной свободы, должна быть в основе Церкви, поскольку этого нет, то Церковь в истории делится на конфессии. "Вселенская Церковь не вполне актуализирована, не вполне выявлена в Церкви видимой, в Церкви исторической, иначе необъяснимо было бы разделение Церквей и вероисповеданий". (22, с.213) Преодоление разделения на конфессии, актуализация вселенскости Церкви есть задача нового религиозного сознания, основанного на приоритете свободы творчества и любви. Любовь Бердяев определяет как "свободное художество", (19, с.428) которое "есть творчество нового общения, общения в Духе".(19, с.473) Любовь также "требует творческого акта"(19, с.435) и в которой раскрывается "тайна человека".(19, с.437)

Любовь является вечной идеей Бога о мире, она связывает человека и Бога. Любовь — основа человечности и божественности. Без любви ничто не имеет смысла.

Огромное значение в церковной традиции имеет аскетика — главное средство достижения духовного преображения. "Без момента аскетического, т.е. преодоления низшей природы во имя высшей, победы над "миром сим" во имя мира иного, религиозная и мистиче-

ская жизнь немыслима". (19, с.382)

Как же аскетика соотносится с творчеством, так как именно творческий акт, согласно Бердяеву, является ответом человека на зов Божьей любви. Творчество у Бердяева означает свободу над которой не властен даже Бог; вся церковная традиция строится на соблюдении определенной иерархии, дисциплине и внешней, и внутренней, на неукоснительном соблюдении догмата. Все это ограничивает свободу и не означает стремления к преображению всего мира, как в творческом акте, но лишь к преображению собственной, пораженной грехом, природы. Правда при этом церковь утверждает, что через спасение человека спасается мир. "Путь аскетики сам по себе не есть путь творческий, и аскетические экстазы святых и мистиков — экстазы возврата к Богу, видения божественного света, а не творчества нового мира, невиданной жизни".(19, с.383) Но духовная борьба с объективированным миром присутствует и в творчестве, и в аскетике. И Бердяев говорит о "равноценности" творчества и аскетики: "Творчество есть преодоление "мира" в евангельской смысле, преодоление иное, чем аскетизм, но равноценное ему. В творческом акте человек выходит из "мира сего" и переходит в мир иной. В творческом акте не устраивается "мир сей" а создается мир иной, подлинный Космос. Творчество не есть приспособление к этому миру, к необходимости этого мира — творчество есть переход за грани этого мира и преодоление его необходимости"(19, с.384) Это же, в сущности, означает и, аскетика, но если в творчестве созидание нового мира подразумевает и материальный, а не только духовный, почин, то в аскетике материальный аспект не рассматривается как обязательный. С церковной точки зрения воображение возможно, и это будет духовным преображением и победой над злом. Преп.Максим Исповедник по этому поводу писал: "15.Кто влечением к Богу победил предрасположенность души к телу, тот стал неограниченным, хотя и находится в теле. Ибо Бог, будучи несравненно выше всего, привлекает [к Себе] стремление жаждущего [Его], не позволяя этому стремлению пригвождаться к чему-либо из того, что после Бога. Итак, возжелание Бога силой нашего естества, сделаем наше произволение непорабощенным всему телесному, станем в своем душевном предраположении превыше сущих, чувственных и умопостигаемых, к совершенно не позволим естественной ограниченности причинять ущерб неограниченному по природе, когда усилием воли [мы устремимся] к сожителству с Богом".(54, с.260)

Путь аскезы ведет через Покаяние, означающее очищение души, через очищение души к мистическому созерцанию-соединению с Богом — обожению, когда человек "...сделался уже Богом по благодати, единится с Богом и через Бога видит Бога".(76, с.238) Следовательно, жизнь Бога становится "его собственной жизнью и существование Бога — его собственным существованием". (69, с.240)

Таким образом, христианская аскетика подразумевает актуальное достижение челове-

ком идеального состояния, в то же время, согласно Бердяеву, творчество лишь потенциально божественно, актуально же оно, как правило, означает в исторической действительности, попадание в плен объективации и преодолеть различие между творческим замыслом и творческим продуктом можно только теургически, то есть, действуя совместно с Богом. Но богосдействие, а, значит, и теургию, как раз и означает христианская мистика. Почему же, в таком случае, аскетика не означает творчество, в бердяевском понимании как ответ человека Богу? Все дело в том, что "Ныне мир идет к новым формам аскетической дисциплины. Старый опыт смирения и послушания переродился в зло. И неизбежно вступление на, религиозный путь непослушания миру и злу мира, когда в плодах послушания чувствуется дух смерти, трупный яд. Не со смиренным послушанием должен обратиться человек к миру, а с творческой активностью. Сам опыт богообщения переходит в мир как акт творчества". (19, с.388) Под новыми формами аскетической дисциплины Бердяев понимает: "На этой почве прежде всего должно измениться отношение к телу. Дух должен творить новую плоть уже в этой земной жизни. Также должен быть утвержден путь созерцательных размышлений, укрепляющих независимость нашей высшей духовной жизни. Но эти созерцания должны быть связаны с сознанием самости человеческого я, единственности и неразрывности человеческого лика в его единении с ликом Христа." (19, с.560)

В истории христианства Бердяев различает три формы аскезы: "аскезы страха и заслуги, аскезы освобождения от власти мира и аскезы любви, бескорыстной любви к Богу". (4, с.409) Отвергая первую форму аскезы, философ отдает предпочтение двум последним. Бердяев резко критикует социально-историческую практику церкви. Но суть его критики аскезы не столько в том, что её форма и метод часто зависели от социально-исторической ситуации и не избегали следованию политической конъюнктуры, а в том, что сама по себе аскеза иссушала родники творчества в человеке и даже духовное просветление, достигавшееся посредством аскезы, не могло быть абсолютным: "Монах может двадцать лет сидеть в затворе, может весь отдаться аскетическим упражнениям, молиться большую часть дня и тем не менее находиться в ужасном обскурантизме ума, обскурантизме нравственных оценок социальной жизни, в нем может быть очень слабая степень гуманизации. Таким обскурантом был, например, еп. Феофан Затворник. Такими были многие старцы. Даже у святых происходит лишь частично просветление человеческой природы. У Св. Серафима Саровского взгляду на западные вероисповедания, на политику, на культуру были очень непросветленными, хотя сердечный центр его существа был лучезарен. Ум совсем не просветляется от аскезы, такое просветление ни в коем случае не может быть признано автоматическим результатом самой последовательной и искренней аскезы, оно требует работы над просветлением ума". (4, с.410) Иными словами, аскеза не способствует освобождению творческих возможностей че-

ловека. Бердяев даже усматривает в аскезе садомазохистские черты. "Аскеза в пределе своем античеловечна". (4, с.405) Поэтому предпочтение должно отдаваться творческому вдохновению, а не аскетической практике. Аскеза должна, прежде всего, способствовать освобождению от мира объективации, а не опустошению всего творческого в человеке. "Аскеза, враждебная вдохновению и творческому Эросу, враждебна человеку и хотела бы все человеческое опустошить и вытеснить. Происходит иссушение человеческой природы. Образ Божий не раскрывается в человеке от тайной аскезы". (4, с.405) Новое религиозное сознание должно, таким образом, пересмотреть аскетическое богословие и избавить его оттого, что искажает и обедняет "положительную человеческую природу", то есть то, что естественно может способствовать творческому самораскрытию личности.

Гуманистические жизнеутверждающие принципы философии Бердяева противоречат аскезе, убивающей творческую природу человека, отрицающей человеческую естественность, противоречат тому, что человеку имманентно. Аскетические практики, так или иначе, направлены против гордыни, одного из главных грехов, причине грехопадения Денницы. Между тем, религиозные обскуранты объявляли гордыней любую претензию на творческое самораскрытие личности, мужество человека противиться жизненным невзгодам, активно отстаивая свое право на личную свободу, достоинство и честь. Гуманизм утверждает значение этики свободной от религиозного обоснования, человеческого ума и культурности. Нужно не умерщвлять в себе желание жить, а ответственно культивировать его, осознавая значение общечеловеческих ценностей и приоритетов, видеть в жизни, дающейся лишь однажды, уникальный шанс в быстро меняющейся череде времен утверждать свою человечность, созидать, проявлять доброту, сопереживать и поддерживать, жить так, чтобы не ты, но другие гордились тобой и твоими делами. И не монастырская келья, скрытая от глаз людей, но широкий исторический простор — место приложения возвышенных и благородных, не смотря ни на что, человеческих усилий.

Бердяев утверждает, что, наряду со святостью, необходимо так же признать творческую светскую гениальность. Гениальность иначе, чем святость, раскрывает творческие дарования человека. Без этих творческих дарований мир не полон. Поэтому "Святость не единственный дар Божий и не единственный путь к Богу" (19, с.397) Эту истину русский мыслитель пытался утвердить всем своим творчеством.

Но все-таки не в возвеличивании аскезы, искажающей человеческую природу и иссушающей творчество, грех традиционной христианской морали. Грех этот в оппортунистической приспособленности к "буржуазному" миру. Христианская мораль во имя послушания тяготе мира оправдывает мир таким, каков он есть, мир, возле лежащий. Мораль эта проникнута пафосом малых дел и скромных положений, она боится дел больших, героических,

окрыленных". (19, с.462) Всю ложную иерархию "мира сего" христианство санкционировало". (19, с.463) Между Божьим и кесаревым христианство часто выбирало последнее.

Между тем, христианство призвано проповедовать свободу и любовь. "Христианство должно быть нетерпимо к принуждению".(23, с.195) Тайна христианства как религии бого-человечности во взаимоотношениях человеческой свободы и благодати. "Когда человек совершенно свободен, то он в благодати. Это есть пробуждение божественного элемента в человеке. Если "без свободы невозможно принятие благодати, нет для этого органа, то без благодати нет окончательного освобождения человека, от необходимости, рабства и фатума. Это все тоже тайна бого-человечности".(5, с.69) Трагизм свободы, предопределяющий трагизм мира, преодолевается любовью. Тайна любви раскрывается в христианстве диалектически. Бог, как совершенная любовь, являет собою Себя человеку в откровении Закона, требующего, прежде всего, послушания и смирения. Бог Закона — это Бог карающий, Бог-Пантократор. Этика Закона враждебна свободе и творчеству. В истории христианства было страшное злоупотребление идеей первородного греха, из которого делали рабы выводы".(24, с.314) Этика Закона способна породить атеизм, она способна насиловать и калечить души людей. На смену этой этике приходит этика Искупления Бог любящий и страдающий во имя человека сообщает людям заповеди блаженства, проповедь блаженства усложнила и углубила жизнь так, что первые могут стать последними, а последние — первыми. Но эта сложность и есть подлинная экзистенциальная глубина жизни и неисповедимость человеческих путей — это неисповедимость путей свободы, Благодать способна превратить преступника в праведника, а смирение — в духовную силу, сокрушающую грех. Божественная благодать и означает подлинную любовь — согревающую, просветляющую и возвышающую Любовь Христа к великому инквизитору обезоруживает зло и просветляет затуманенную душу. Искупление Богом страдающим человеческих грехов есть вечный пример благодатной любви как основы спасения. Этика любви Искупления предопределяет этику творчества и эпоху Духа. Божественная любовь говорит человеку о страданиях Бога и сообщает человеку Божий призыв к со-творчеству.

Эпоха творчества предопределена Божественным Логосом. Она означает встречу Божественной и человеческой любви, мистерию восьмого дня творения. Эта эпоха означает спасение творчеством, осененным Божественной благодатью "как достижение богоподобного совершенства, как движение вверх к полноте". (5, с.123)

Философия Бердяева означает гуманизацию христианства и преодоление ограниченности гуманизма Нового времени. "Вопрос о творческом призвании человека есть вопрос нового Христианского сознания. И лишь на этой почве может быть по-новому поставлен вопрос о гуманизме". (15, с.186) Старое доктринальное христианство изжило себя и можно го-

ворить об историческом, суде над ним "Христианство слишком часто бывало античеловеческим, антигуманным, призывало к исполнению заповеди любви к Богу против заповеди любви к человеку. Христиане сделали ложные моральные выводы из учения о первородном грехе, отрицали творчество человека, считали полезными для греховного человека стеснение и страдание и защищали строй жизни, порождавший стеснения и страдания. Наибольшего извращения достигло учение о смирении и послушании, оно превратилось в требование смирения перед злом, послушания злу, отказа от собственности. Религия любви и милосердия превратилась в проповедь безжалостного и жестокого отношения к человеку. Была совершена измена, измена в отношении к вечной идее Бога о человеке как своем образе и подобии в отношении к откровению о Богочеловеке и богочеловеческой жизни. Происходит суд над Христианством и в культуре. Слишком часто, вследствие ложного истолкования аскетизма, Христианство враждовало против культурного творчества... Культурное творчество, как и социальные реформы, с запозданием было санкционировано Христианством, и человеческое творчество ушло от христианства, творческая инициатива выпала из рук христиан". (21, с.359-360). С точки зрения Бердяева необходимо утверждать новую духовность – не отвлеченную, а "конкретную" (4, с.445) и "целостную" (4, с.451). Новая духовность на философском языке означает освобождение от объективации и от подчинения духа дурной падшей социальности. Вместе с тем, это означает переход от символизации духа к реализации духа. Духовная жизнь есть освобождение от рабства, от магической заколдованности человека, от иллюзий сознания и от подавленности бессознательной родовой традицией, от всякого рода табу, мешающих их свободному движению" (4, с.456). Такое освобождение идеализация духа расчищает исторические завалы на пути человеческого творчества. Бердяев указывает и направление критики Откровения для духовного освобождения человека: "...она (критика Откровения — Е.В.) должна идти в сторону тайны и мистики, в сторону преодоления теологического рационализма ...в сторону первичного (не пораженного грехом и следствием греха — объективацией — Е.В.) духовного опыта, в сторону, экзистенциального субъекта, не в сторону "естественного", а в сторону, обратную объективированной природе, в сторону духовности". (5, с.66) Этого можно достичь при "...переходе от сознания, для которого мораль есть послушание срединно-общему закону, к сознанию, для которого мораль есть творческая задача индивидуальности. Это — освобождение от остатков гетерономной морали ". (19, с.470)

Так происходит духовное преодоление и изживание всего, стесняющего творчество, на пути к творческой морали царственных рыцарей духа: "Мораль творческая должна быть построена на мужественности и на заботе о творческом возрождении". (19, с.471)

В новую творческую эпоху должна утверждаться этика антиада потому, что идея ада

есть идея, унижающая человека, терроризирующая его, проповедующая не свободу духа, а страх и наказание за любое отступление от правил, установленных историческим Христианством. Эта идея изживает себя. Эпоха Духа не нуждается в идеях, освящающих репрессии против творческой свободы человека. Бердяев заявляет, что "несуществование ада есть нравственный постулат".(5, с.135) так как "идея вечных адских мук есть предельное выражение судебной и утилитарной религиозности... Духовное излечение от идеи [ада] — один из важнейших моментов нового, очищенного христианского сознания, христианства Духа. Это будет заменой старой идеи возмездия распределяющего награды и наказания, идеи ада идеей просветления, преображения, достижения полноты и богоподобия, что предполагает путь страдания. Это означает положительное, творческое понимание духовной жизни".(5, с.141)

Понимание в контексте нового религиозного сознания эсхатологии также должно стать творчески-активным. Это означает, что конец мира объективации приближается, и в результате смелого свободного творчества человека, объективация будет преодолеваться активным трансцендированием, а не пассивным ожиданием конца мира.

Новое гуманизированное религиозное сознание, рождаемое эпохой Духа, невозможно представить без обращения к мистике. Это обращение будет означать подведение итога "тысячелетним взаимоотношением церкви и мистики".(23, с.205) Духовное и творческое восприятие Истины и позволяет по новому утверждать основные начала человеческой жизни и, главное, свободу, потому что именно свобода — вот исходное в церковной мистике". (23, с.262) Прима́т духовной свободы есть императив церковной мистики, чем и объясняется её многовековое искажение и забвение в подчиненном миру объективации историческом христианстве. Мистика ведет к чистой, освобождающей духовности", которая "есть субъективация, т.е. переход в сферу чистого существования".(24, с.363)

Новая эпоха проявляется и в секуляризации государства, что, "уготовляет свободную богочеловеческую жизнь". (19, с.483) Наступление секуляризации Бердяев также связывает с расширением духовной свободы человека. Основным содержанием богочеловеческой жизни будет теургия — смысл истории и её итог, встреча в любви Бога и Человека, рождение Бога в Человеке как ответ на рождение Человека в Боге, со-работничество и со-творчество завершающее процесс миротворения, побеждающее зло и духовно просветляющее примордиальную свободу, разрешающее таинственную драму Божественной жизни, но самое главное, утверждающее богоподобие Человека как свободного творца. В этом состоят гуманистические аспекты христианского модернизма Н.А.Бердяева.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Бердяев называл себя верующим человеком. Вся его критика исторического христианства объясняется только одним — искренним желанием исправить "ошибку" христианства, привести церковные каноны в соответствии с изначальной чистотой, до испытания их объективацией. Можно сказать и по-другому, творчество Бердяева, как и творчество других русских мыслителей начала 20 века, отражало попытку модернизировать христианство таким образом, чтобы оно вобрало в себя многие гуманистические идеи. Это, по мнению Бердяева, возможно лишь экспрессивно, на основании личного экзистенциального опыта.

На этой основе Бердяев стремился перейти от исторического христианства к христианству эсхатологическому, "обращенному к свету грядущему". (25, с.256) "К свету грядущему", значит, к грядущей эпохе свободного духовного творчества благодатью просветленных личностей сокровенно, интуитивно постигающих Божественную драму и дерзающих дать творческий ответ на зов Божьей любви. Переход к эсхатологическому христианству означает признание того, что Бог человечен и Человек является Его Другим. В свете этой изначальной истины необходимо по-новому взглянуть на мир и человека, вернее, на мир человека, в котором находится и который объемлет Бог. Следует сказать, что эсхатология к гуманизму никакого отношения не имеет, но, возможно, то, что Бердяев так часто обращается к теме мировой эсхатологии, объясняется трагизмом отечественной истории начала XX века.

Философские доктрины часто переживают в истории драматическую судьбу. Декларация тех или иных положений до неузнаваемости искажается тогда, когда их пытаются превратить в жизнь. Причем, происходит это как бы помимо воли людей. Не удалось избежать такой участи и христианству. В историческом христианстве Дух оказался подчинен Кесарю. Христианская церковь оказалась консервативной структурой, сковавшей творчество человека жесткими регламентациями и мелочной опекой. Историческое христианство носит ярко выраженный репрессивный характер и в целом не было рассчитано на людей с высокими духовными притязаниями, но ориентировано на средний уровень. В христианстве также был ослаблен профетический элемент. Такое христианство унижало и искажало облик человека, проведя скорее к атеизму, чем к вере.

Искажению подвергся и гуманизм. Предельными полюсами этого искажения, по мнению Бердяева, явились нищезанство и марксизм.

Искажения христианства и гуманизма Бердяев пытался преодолеть своей экзистенциально-гуманистической антропологией, являющейся по сути попыткой обновления христи-

анства и обогащение наших представлений о человеке. Утверждение свободы, нравственного достоинства, величин и абсолютной значимости творчества человека — вот основные положения философии Бердяева. Эти же идеалы должно будет утвердить и христианское возрождение, о наступлении которого Бердяев страстно пророчествовал.

Христианское возрождение должно отвергнуть религию "мира", религию послушания и несения бремени последствий греха, а, значит, и объективации, и утвердить в "мире" религию мистической любви как новой, творческой и благодатной жизни в Духе. При этом очевидно, что христианское возрождение должно быть связано с мистическими исканиями и прозрениями, символизирующими освобождение человеческого духа из-под власти церковного официоза. По мнению Бердяева, именно в мистике наиболее полно раскрывается экзистенциальная основа человеческого творчества.

Две церковные традиции — церковь Петра и церковь Иоанна диалектически взаимосвязаны. Историческую церковь Петра, находящуюся в плену объективации, можно воспринимать как диалектический момент приобщения к вечной Божественной благодатной любви. Это приобщение возможно, только если будет совершаться мистерия свободного духовного творчества человека. Однако, историческая диалектика творческого приобщения не имеет характера объективной диалектики Гегеля. Это экзистенциальная диалектика божественного и человеческого, раскрывающаяся в благодатной любви и в творческих исканиях свободного человеческого духа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андреева Л.Л. Религиозно-философские искания во французской и русской культуре (Франция второй половины XIX века, Россия первой половины XX века): 24.00.02; Автореф. дис. на соиск. учен. степ. кандидата наук; Философские науки/ Рос. гос. гуманитар. ун-т. М.: 1998.
2. Бараусова Л.В. Синергетическая парадигма как основа формирования нового планетарного сознания // Наука и гуманизм – планетарные ценности третьего тысячелетия. Тезисы международной научной конференции. – Санкт-Петербург, 14-18 июня 2000г. – М.: Российское гуманистическое общество, 2000.
3. Бердяев Н.А. Генрих Ибсен // Бердяев Н.А. Философия творчества культуры, искусства. В 2т.: т.2. – М.: Искусство, 1994.
4. Бердяев Н.А. Дух и реальность // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994.
5. Бердяев Н.А. Истина и откровение. – СПб.: РХГИ, 1996.
6. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Репринтное воспроизведение издания. УМКА-PRESS, 1955г. – М.: Наука, 1990.
7. Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского // Н.Бердяев о русской философии – ч.1. – Свердловск: Изд-во Уральского университета, 1991.
8. Бердяев Н.А. Мое философское миросозерцание. // Н.Бердяев о русской философии. — ч.1-Свердловск: Изд-во Уральского университета, 1991.
9. Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. – М.: Канон +, 1999.
10. Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993.
11. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. — Париж: УМКА – PRESS, 1947.
12. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии //Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. – М.: Республика, 1995.
13. Бердяев Н.А. Основная идея Вл.Соловьева // Н.Бердяев о русской философии. – ч.2. – Свердловск: Изд-во Уральского университета. 1991.
14. Бердяев Н.А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры, искусства. В 2т.: т.2 – М.: Искусство, 1994.
15. Бердяев Н.А. Пути гуманизма // Бердяев Н.А. Истина и откровение. Прологомены к

критике Откровения. – СПб.: РХГИ, 1996.

16. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. – М.: Наука, 1990.

17. Бердяев Н.А. Самопознание. – М.: Книга, 1991.

18. Бердяев Н.А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990.

19. Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989.

20. Бердяев Н.А. Ставрогин // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры, искусства. В 2 т.: т.2 – М.: Искусство, 1994.

21. Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994.

22. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. — М.: Республика, 1994.

23. Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989.

24. Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. – М.: Республика, 1995.

25. Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993.

26. Бердяев Н.А. Я и мир объектов // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994.

27. Беркс Джеймс Х. Пьер Тейяр де Шарден // "Здравый смысл", 1998/99, №10.

28. Бондарева Я.В. Христианское содержание философии Н.А.Бердяева : Автореф. дис. канд. наук; Философские науки: 09.00.03 / Моск Ломоносова. Дис. совет К 053.05.64 по филос.. – М., 1998. –24 с. пед.ун-т.- М., 1997.

29. Борзенко И.М. Ноосферный гуманизм: от мироощущения к миропониманию // Наука и гуманизм – планетарные ценности третьего тысячелетия. Тезисы международной научной конференции. – Санкт-Петербург, 14-18 июня 2000г. – М.: Российское гуманистическое общество, 2000.

30. Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. – М.: Республика, 1995.

31. Бычков В.В. Русская средневековая эстетика. XI-XVII века. – М.: Мысль, 1992.

32. Вишнякова О.В. Этика Бердяева. –М.: Гардарики, 2000.

33. Вригт, Г.Х. фон. Три мыслителя: Эссе / Пер. со швед. Коваленко Г.М.; Ин-т Финляндии в Санкт-Петербурге. – СПб.: Рус. – Балт. Информ. Центр БЛИЦ, 2000.

34. Георгиевский Т.П. Завет Преподобного Сергия. – М., 1893 // Русская Православная Церковь. 988-1988. Очерки истории I-XIX вв. Выпуск первый. – Изд. Московской патриархии, 1988.

35. Гивишвили Г. Феномен гуманизма. – М.: Российское гуманистическое общество, 2001.
36. Гинзбург В. Л., Кувакин В.А. Международное гуманистическое движение и "Гуманистический манифест 2000" // Современный гуманизм: Документы и исследования. – М.: Российское гуманистическое общество, 2000.
37. Гиппиус З.Н. Воспоминания о религиозно – философских собраниях // "Наше наследие", 1990, №4.
38. Гуманистический манифест I // Современный гуманизм: Документы и исследования. Специальный выпуск ежеквартальника "Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов. " – Составитель В.А.Кувакин. Общая редакция: А. Г. Круглов, В.А.Кувакин. – М.: Российское гуманистическое общество, 2000.
39. Гуманистический манифест II // Современный гуманизм: Документы и исследования. Специальный выпуск ежеквартальника "Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов. " – Составитель В.А.Кувакин. Общая редакция: А. Г. Круглов, В.А.Кувакин. – М.: Российское гуманистическое общество, 2000.
40. Гуманистический манифест 2000: Призыв к новому планетарному гуманизму // Современный гуманизм: Документы и исследования. Специальный выпуск ежеквартальника "Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов". – Составитель В.А. Кувакин. Общая редакция: А.Г. Круглов, В.А. Кувакин – М. Российское гуманистическое общество, 2000.
41. Гумерова Г.А. философия культуры русских религиозных мыслителей XX века: Автореф. дис. кандидата. культурол. наук/ Нижневарт. пед. ин-т. – Нижневартовск, 1997.
42. Дамаскин И. Точное изложение православной веры. – М.: Братство святителя Алексия. – Ростов-на-Дону: Изд-во Приазовский край, 1992.
43. Двуреченская Т.А. Философские взгляды В.С. Соловьева и Н.А. Бердяева / Моск. гос. инж.- физ. ин-т (техн. ун-т). Каф. философии; Под ред. Пахомова Б.Я. – М., 2001.
44. Дебенюк Ю.Л. Диалектический синтез. От гуманизма к общечеловеческой формации: как стать человеком // Наука и гуманизм – планетарные ценности третьего тысячелетия. Тезисы международной научной конференции. – Санкт-Петербург, 14-18 июня 2000.
45. Декларация светского гуманизма // Современный гуманизм: Документы и исследования. Специальный выпуск ежеквартальника "Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов. " – Составитель В.А.Кувакин. Общая редакция: А. Г. Круглов, В.А.Кувакин. – М.: Российское гуманистическое общество, 2000.
46. Дмитриева Н.К., Моисеева А. П. Философ свободного духа (Николай Бердяев: жизнь и творчество).- М.: Высш.шк., 1993.

47. Дробжев М.И. Проблема человека в русской религиозной философии XIX первой половины XX века / Тамб. гос. ун-т. им. Г.Р. Державина. – Тамбов 2000. – 320 с.
48. Евлампиев И.И. "История русской метафизики в XIX – XX веках". Русская философия в поисках абсолюта. В 2 частях: ч.1. – СПб.: Алтейя, 2000.
49. Елшина Т.А. Русский культурный ренессанс: (Исслед. Пробл. Гуманизма в контексте лит. XX в.). – Кострома: Костром. гос. технол. ун-т, 1999.
50. Иванов В.И., Гершензон М.О. Переписка из двух углов // Иванов В.И. Родное и вселенское. – М.: Республика, 1994.
51. Закон Божий. – Jordanville: Типография преп. Иова Почаевского, 1987.
52. Звозников А.А. Гуманизм и христианство в русской литературе XIX века. – Мн.: ЕГУ, 2001.
53. Зеньковский В. История русской философии. В 4 т.: т.2, ч.2, — Л.: "ЭГО", 1991.
54. Исповедник М. Богословские и аскетические трактаты. Соч. в 2 кн.: кн.1 – М.: Мартис, 1993.
55. Карпова Л.Н. Религиозная теория искусства Н.А. Бердяева и некоторые проблемы изучения итальянского Возрождения / Редкол. журн.: Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер.: История, языкознание, литературоведение. – СПб., 2000.
56. Круглов А.Г. Словарь: Психология и характерология понятий ("О-П"). – Екатеринбург: Деловая книга, 1999.
57. Кувакин В.А. Критика экзистенциализма Бердяева. М., 1975.
58. Кувакин В.А. Основные характеристики гуманистического мировоззрения // Современный гуманизм: Документы и исследования.
59. Кувакин В.А. Религиозная философия в России: Начало XX века. М., 1980.
60. Кувакин В.А. Твой рай и ад: Человечность и бесчеловечность человека (Философия, психология и стиль мышления гуманизма). – СПб.: Алтейя, М.: Логос, 1998.
61. Кувакин В.А. Философия Вл. Соловьева. – М.: Знание, 1988.
62. Куртц П. Мужество стать: Добродетели гуманизма // "Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов." Спец. выпуск. – М.: Российское гуманистическое общество, 2000.
63. Лазарев А. Николай Бердяев. Новое религиозное сознание и общественность // Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. – М.: Канон +, 1999.
64. Лихачев Д.С. Русское искусство от древности до авангарда. – М.: Искусство, 1992.
65. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Мол. Гвардия, 2000.
66. Мальцев К.Г., Мальцева А.В. "Философия свободы" и соблазн христианского государства: Н.А.Бердяев и И.А.Ильин. – М.: МАКС Пресс, 2001.

67. Мальцев К.Г. "Эсхатология власти" Н.А. Бердяева / Науч. ред. Панкова Л.Н. – М.: МАКС Пресс, 2000.
68. Марсель Г. Экзистенция и объективность // Марсель Г. Трагическая мудрость философии. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1995.
69. Мейендорф Иоанн. Жизнь и труды Св. Григория Паламы: Введение в изучение. – СПб.: Византинороссика, 1997.
70. Мень А. Пьер Тейяр де Шарден: христианин и ученый // Тейяр де Шарден П. Божественная среда. – М.: Изд-во "Ренессанс" СПб "ИВО-Сид", 1992.
71. Мережковский Д.С. Вечные спутники // Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. – М.: Республика, 1995.
72. Мережковский Д.С. В тихом омуте: Статьи и исследования разных лет. – М.: Советский писатель, 1991.
73. Москалькова Т.Н. Противодействие злу в русской религиозной философии. – М.: Проспект, 1999.
74. Новикова М.М. Проблема теургического творчества в концепциях культуры мыслителей серебряного века: Автореф. дис. кандидата наук; Философские науки: 24.00.02/ Нижневарт. гос. пед. ун-т. – Нижневартовск, 1998.
75. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Сочинения в 2 т.: т.2 – М.: Мысль, 1990.
76. Палама Г. Триады в защиту свяшеннобезмолствующих. – М.: Канон, 1995.
77. Панофски Э. Смысл и толкование изобразительного искусства. – СПб.: Гуманитарное агентство "Академический проект", 1999.
78. Помазанский М. Православное догматическое богословие. – Herman of Alaska Brotherhood Press, 1992.
79. Пустарников В.Ф. Был ли когда нибудь Фридрих Ницше самым русским из западных философов? // Фридрих Ницше и Философия в России: Сборник статей. – СПб.: Русский Христианский гуманитарный институт, 1999.
80. Розанов В.В. Люди лунного света: Метафизика христианства. – М.: Дружба народов, 1990.
81. Ролдугина О.Ю. Идея богочеловечества в русской религиозно-философской мысли последней четверти XIX первой половины XX веков (Вл. Соловьев, С. Булгаков, Н. Бердяев) : Автореф. дис. канд. филос. Наук / МГУ им М.В. Ломоносова. Филос. фак. Дис. совет (д. 053.05.84) по филос. наукам – М., 1998.
82. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1990.

83. Сидненко Т.И. Концепция революции 1917 года в творческом наследии Н.А. Бердяева / С.-Петербург. Гос ун-т. – СПб., 2000.
84. Соловьев В.С. Чтение о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. В 2т.: т.2 – М. Правда, 1989.
85. Сысоев Д.П. Н.А. Бердяев – архитектор эсхатологического преобразования мира / МГУ им. М.В. Ломоносова. – М., 2000.
86. Тейяр де Шарден П. Божественная среда. – М.: Изд-во "Ренессанс" СП "ИВО-Сид", 1992.
87. Тиллих П. Мужество быть // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. – М.: Юрист, 1995.
88. Титаренко С.А. Николай Бердяев: антропология как основание постижения культуры: Автореф. дис. канд. филос. наук / Рост. гос. ун-т. - Ростов н/Д, 1996.
89. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С.Соловьева // Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С.Соловьева. В 2 т.: т.1 — М.: Моск. философ. фонд. Изд-во "Медиум", 1995.
90. Устинова И.В. Осмысление кризиса культуры рубежа XIX – XX веков в эссеистике Н.А. Бердяева и Мигеля де Унамуно: Автореф. дис. кандидата наук; Философские науки: 24.00.01/ Гос. акад. славян. культуры. – М., 1999.
91. Федотова Л.Г. Концепция свободы в творчестве Н.А.Бердяева : 09.00.03; Автореф. дис. на соиск. учен. степ. кандидата наук; Философские науки / Моск. пед. гос. ун-т. – М., 1998.
92. Фельми Карл Христиан. Введение в современное православное богословие. – М.: Отдел религиозного образования и катехизации Московского Патриархата, 1999.
93. Флоровский Г. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991.
94. Христианство: Энциклопедический словарь: В 3т.: т.3. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1995
95. Цыпленков А.И. Социальная философия Н.А.Бердяева / Морд. гос ун-т им.Н.П. Огарева. – Саранск, 2000.
96. Черный Ю.Ю. Философия пола и любви Н.А.Бердяева: Автореф. дис. канд. наук; Философские науки: 09.00.03 / МГУ им. М.В Ломоносова. Дис.совет К 053.05.644444 по филос. наукам. – М., 1998.
97. Швейцер А. Гуманность // Швейцер А. Благовение перед жизнью. — М.: Прогресс, 1992.
98. Шеллинг Ф.В.Й. Бруно, или О божественном и природном начале вещей. Соч. в 2т.: т.1 – М.: Мысль, 1987.
99. Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма. Соч в 2т.: т.1 – М.:

Мысль, 1987.

100. Шюпенгауэр А. Мир как воля и представление. Собр.соч.в 5т.т.1-М.:Московский клуб, 1992.

101. Щека Н.Ю. Исторфилософская концепция русского неохристианства: (По материалам журн. «Вопр. Философии и психологии»)/ Редкол. журн.: Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер.:Философия и социа. –полит. Науки. – СПб., 2000.

102. Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991.

ЛИТЕРАТУРА НА ИНОСТРАННЫХ ЯЗЫКАХ

103. Ignatow, A. Solovjov und Berdjajew als Geschichtsphilosophen; Ideen u. aktueller Einfluß/ - Koln, 1997. – 36 S/ - (Ber. des Bundesinst. für ostwiss. U/ intern. Studien; 3)

104. Giustino Vitolo, A; Iami, G. Storia e filosofia in N.A. Berdjaev. –Milano: FrancoAngeli, 2000.- 297 p. (Filosofia; 113)

105. Pozar, P Duh in svoboda: pojmovanje svobode v delu Nikolaja Berdjajeva. – Maribor: Obzorja, 2000. – 165 s/ - (Znamenja; n 138)