

ПУТЬ К ПЕРСОНАЛИЗМУ: ФИЛОСОФИЯ Л. ШЕСТОВА КАК КАТАЛИЗАТОР «ПЕРЕОЦЕНКИ ВСЕГО» В МЫСЛИ РАННЕГО Н. БЕРДЯЕВА*

В. Н. БОЛДАРЕВА

Статья посвящена рассмотрению неисследованного до настоящего времени эпизода в эволюции мысли Н. А. Бердяева — перехода с позиций идеализма к тому «онтологическому» подходу в его антропологии и философии религии, который впоследствии постепенно будет оформляться им как философия экзистенциализма и персонализма. В первой части статьи рассмотрена логика и ход произошедшей, по признанию самого мыслителя, «переоценки всего»: по предположению автора, она была индуцирована идеями Л. Шестова и происходила при взаимодействии с ними, а также, вероятно, сопровождалась личным религиозным обращением. Одновременно с этим выявляется, что в мысли Бердяева смена парадигмы (как системы связанных и взаимоопределяющих философских представлений и значений, обладающей потенциалом целостной интерпретативной схемы, пришедшей на смену другой столь же тотальной схеме) в области антропологии необходимо влечет смену парадигмы в области философско-религиозной и богословской проблематики. В связи с тем что такого рода взаимодействие между антропологией и системой религиозных значений в богословии XX в. имеет, как представляется, характер тенденции, притом яркой и влиятельной, во второй части статьи намечены некоторые богословские следствия этого явления на примере мысли Бердяева.

Хотя философскому диалогу и полемике, а также личным отношениям Н. Бердяева и Л. Шестова посвящено немало исследований¹, однако, как представляется, исследователями остался незамеченным примечательный эпизод из истории ранней мысли Н. Бердяева. Примечателен он прежде всего постольку, поскольку вполне может оцениваться как кризисный, переломный момент в его раннем творчестве, а также, вероятно, в его личном отношении к религии. Такое не-

* Статья подготовлена в рамках проекта «Генеалогия идей богословского персонализма (на материале русской религиозной мысли XIX — начала XX в.)» при поддержке Фонда развития ПСТГУ.

¹ См., например: *Визгин В. П.* Бердяев и Шестов: спор об экзистенциальной философии // Историко-философский ежегодник 2001. М., 2003. С. 303–324; *Волкогонова О. Д.* Н. Бердяев: Интеллектуальная биография. М., 2001; *Захарова Т. Н.* Взаимовлияние идей Л. Шестова и Н. Бердяева // Вестник Челябинского государственного университета. 2010. № 16 (197). С. 138–147; *Левицкий С. А.* Экзистенциальный диалог. Н. Бердяев и Л. Шестов // Новый журнал. Нью-Йорк, 1964. Кн. 75. С. 218–227; *Овсянников А. В.* Проблема бытийных оснований человеческого Я в религиозном экзистенциализме Н. Бердяева и Л. Шестова: Дис. ... канд. филос. наук. Орел, 2006, и др.

внимание может быть объяснено тем, что исследователи привыкли доверять и нередко «идти по следу» саморефлексии, осуществленной Бердяевым в «Самопознании». То же, что осталось «за кадром» воспоминаний философа, психологически непросто оценить как достаточно значимое и достойное исследования. Кроме того, такое молчание самого исследуемого автора, вероятно, делает претенциозным утверждение исследователя о значимости оставшегося без внимания сюжета. Однако в данном случае на сторону исследователя можно привлечь свидетельства раннего Бердяева, который характеризовал произошедшую перемену следующим образом: «Нужно читать Шестова и считаться с ним. Шестов — предостережение для всей нашей культуры, и не так легко справиться с ним самыми возвышенными, но обыденными “идеями”. Нужно принять трагический опыт, о котором он нам рассказывает, пережить его. Пройти мимо пропасти уже нельзя, и до этого опасного перехода все лишается ценности... (выделено мной. — В. Б.). Скажем Шестову свое «да», примем его, но пойдем дальше в горы, чтобы творить»². Сказанные как бы между прочим, эти слова могут показаться только чем-то вроде литературного обрамления, требуемого жанром отзыва на книги. Однако более подробное исследование данного сюжета заставляет признать серьезность, содержательность и личный характер такого признания.

В данной статье сначала будет изложен контекст «событий», затем в приближении будет рассмотрен их ход на основании двух статей о «трагическом», а в завершение будут изложены общие соображения о том, какие именно смещения в системе религиозных смыслов, а фактически — в богословской картине мира, были произведены обнаруженным философским переломом.

Часть 1

В мысли Н. Бердяева, начиная с его первой книги о Михайловском и продолжая «идеалистическим» периодом его философской эволюции, обнаруживается тенденция к обоснованности, к «почве», связанной с гарантией осмысленности жизни и познания. Идея о том, что «почва» необходима, для Бердяева выступает как само собой разумеющееся положение, из которого он исходит, на которое он ссылается даже как на доказательство³. Одновременно с этим, как будет показано ниже и как отмечалось исследователями, Бердяеву было свойственно сознание разрыва между идеальным и эмпирическим, сознание того, что в эмпирическом нельзя отыскать эту почву и смысл, из чего следовала *необходимость* метафизики и идеализма. Шестов же, как известно, настаивает на том, что верность трагическому подразумевает «беспочвенность», а любая почва, любой искомый исход

² Бердяев Н. А. Трагедия и обыденность // Он же. *Subspecie aeternitatis*. Опыты философские, социальные и литературные. М., 2002. С. 309.

³ «Кроме изменчивого и текучего психологического сознания, мы должны принять еще трансцендентальное, как объективную точку опоры», так как без нее «мир обратился бы в какой-то ужасный хаос, не знающий закономерности, а познание — в субъективную игру, не знающую ничего объективного» (Бердяев Н. А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. М., 2008. С. 88). И далее: «Гносеологический скептицизм, фатальный результат эмпиризма, отнимает у своих сторонников всякую почву под ногами и приводит к интеллектуальному самоубийству» (Там же. С. 89).

из трагедии хотя и может утешать человека, но в конечном счете оказывается формой самообмана, поскольку не решает проблемы реально данной трагедии и всех свершившихся трагедий.

В определенный момент данные установки сталкиваются в творчестве Бердяева. Поскольку Бердяев и Шестов были знакомы лично, то, возможно, «столкновения» были и ранее, формально же первое упоминание Шестова, причем именно в данном контексте, можно зафиксировать в сноске к тексту статьи «Этическая проблема в свете философского идеализма». Утверждая, что учение о сверхчеловеке Ницше следует понимать как «проповедь абсолютного долга»⁴, Бердяев в сноске указывает на «оригинальную и искренно написанную книжку Л. Шестова “Идея добра в учении гр. Толстого и Фр. Ницше”», характерно критикуя шестовские идеи: «Г. Шестов с отвращением говорит о долге, о нравственной философии Канта, о всякой моральной проповеди, но все это сплошное недоразумение»⁵. Таким образом, хотя Бердяев был знаком с мыслью Шестова и ранее, шестовская аргументация начинает учитываться им только спустя три года. Этот момент, проявления которого текстуально и хронологически можно зафиксировать в связи с выходом статьи, посвященной собственно Шестову («Трагедия и обыденность», 1905), можно считать в некотором отношении ключевым.

Далее мы рассмотрим две ранние статьи Бердяева, посвященные проблеме трагедии, и, остановившись на проблеме исхода из трагедии, на функции религии в этом исходе и на оценке философии Канта, покажем, как происходил под влиянием Шестова радикальный антропологический и философско-религиозный поворот в мысли Бердяева. Именно разница между двумя статьями разных лет, посвященными одной теме, поможет максимально высветить разницу между «до» и «после».

Итак, как «сплошное недоразумение» начинает осмысляться как опыт, который необходимо «принять» и «пережить»?

«К философии трагедии» (1902):

антропология и религиозная проблематика в границах идеализма

В своей первой статье, связанной с категорией «трагического»⁶, Бердяев пока еще придерживается идеалистической парадигмы (хотя уже здесь вводит в употребление понятие «спиритуалистической философии»), которая служит преимущественно «этизированной» постановке антропологии и противопоставляется реалистической (позитивистской, в частности) парадигме. Трагическое, понимаемое как духовная неудовлетворенность «безысходной» эмпирической действительностью, сопряжено с целями и смыслом жизни, а отношение к нему

⁴ Это очень характерно: до учета шестовской аргументации Бердяев успешно совмещал этические идеи Канта (в неокантианском прочтении) и антиморализм Ницше, интерпретируя антиморализм как форму морального принципа.

⁵ Бердяев Н. А. Этическая проблема в свете философского идеализма // Он же. Subspecie... С. 72.

⁶ Бердяев Н. А. К философии трагедии. Морис Метерлинк // Он же. Subspecie... С. 44–69.

оказывается «пробным камнем мировоззрения»⁷. В отличие от других статей периода «идеализма» в данной статье через категорию трагического Бердяев переходит от внешних объективных ценностей к их внутренним коррелятам — направленности, духовной устремленности человеческой природы к тому, что ее превосходит. Иными словами, здесь происходит попытка доказать объективные ценности через субъективную ценность, значимость (точнее, — пока еще — через объективно присущие человеческой природе высшие стремления).

Человеку, как указывает Бердяев, свойственны стремления к жизни вопреки смерти, к высшей любви, истине и свободе вопреки несовершенству их эмпирических проявлений. Стремление к высшему, иному, «сверхэмпирическому» необходимо присуще человеку и одновременно необходимо обречено на неудачу (в том же ключе впоследствии будет осмысляться и творчество). Трагический разлом, данный через сознание смертности или невозможность осуществить идеал в доступной действительности, не преодолевается ничем земным, поэтому, тем самым, свидетельствует о духовном, выходящем за грани эмпирического смысле тому, кто проживает этот разлом в своей жизни. На понятийном уровне «иллюзии» «материальной эмпирической действительности» противопоставляется «духовная природа человека»⁸.

Это присущее Бердяеву ощущение разлада «внутреннего человека» с эмпирическим миром, «трагическое мироощущение»⁹, впервые заявленное еще на неокантианских позициях и чем далее тем сильнее усиливавшееся, дало некоторым исследователям основания рассматривать «трагическое» у Бердяева не как «лишь одну из многочисленных категорий», а как «метафизическую, «первородную категорию», обладающую онтологическим статусом»¹⁰ (А. Е. Кудяев), а иногда и как проявление гностического отвержения мира¹¹. Действительно, в этой статье отчетливо просматривается неприязнь Бердяева к «миру» с его «пошлостью» и «мещанским довольством»; подлинно ценным оказывается принципиально недостижимое и данное человеку только как опыт искания, устремленности к высшему.

Проводя аргументацию «от трагизма» последовательно — сначала для всеобщих сфер существования (смертность и любовь), затем для сферы «избранных» (познание), Бердяев подходит к вопросу о свободе, постановка которого представляется особенно интересной. Проблема свободы связывается Бердяевым, с одной стороны, с социально-политической эмпирикой, с другой стороны, Бердяев предлагает, хотя и аналогичную предыдущим, схему «выведения» из искания высшего через трагизм к самому высшему, однако на этот раз в схеме легко угадывается опора на Канта. Свобода связана со стремлением к недостижимому «высшему благу», из чего, соответственно, делается заключение о необходимости «постулата бессмертия».

⁷ Бердяев. К философии трагедии... С. 46.

⁸ Там же. С. 48.

⁹ Кудяев А. Е. Трагедия творчества в эстетике Николая Бердяева. М., 2014. С. 82.

¹⁰ Кудяев А. Е. Проблема трагического в эстетике Н. А. Бердяева: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2011. С. 3.

¹¹ Такому взгляду посвящено, например, исследование С. А. Титаренко (*Титаренко С. А. Специфика религиозной философии Н. А. Бердяева. Ростов н/Д., 2006*).

Итак, в этой первой статье Бердяев приходит к утверждению необходимости «высшего, окончательного оптимизма», данного в спиритуалистической метафизике. Возможно, есть некоторые основания полагать, что в статье содержится скрытый ответ на первые работы Шестова, в частности на его «Добро в учении гр. Толстого и Ницше». Если Шестов критиковал тенденцию ухода от трагедии в идеалы и успокоения на этом, то Бердяев, подводя к «исходу» посредством системы мировоззрения, идеалистической «веры в человеческий разум» («которой был силен и кенигсбергский мудрец») ¹², отмечает, что спиритуализм, приводя к оптимизму, «не имеет ничего общего с пошлым довольством» ¹³, мир же «должен быть оправдан не только как эстетический феномен, но так же, как феномен нравственный и разумный» ¹⁴.

Что касается религиозной проблематики, то в данной статье она присутствует как ссылка на что-то положительное, но не привлекающее на себя отдельного внимания автора. Например, «разоблачение» религии Метерлинком в трагедии «Слепые» Бердяев комментирует как следствие «пессимистического неверия Метерлинка в человеческий разум и прогресс» ¹⁵. В другом месте религия ставится в один ряд с метафизикой, по всей видимости, лишь как синоним, поскольку дополнительного раскрытия собственно религиозная проблематика в дальнейшем не получает. Характерно также и следующее замечание: «Та фаустовская жажда познания, жажда абсолютной истины, которая исполнена глубокого трагизма и приводит слабые и больные души к безысходному пессимизму и слепому мистицизму, с точки зрения философского идеализма открывает человеческому духу перспективы вечности и бесконечности, перспективы беспредельного развития к *высшему совершенству, которое каждая душа безмолвно называет Божеством*» (выделено мной. — В. Б.) ¹⁶. Кроме того, прогресс понимается как «идея этическая и религиозная» ¹⁷. И хотя статья завершается также указанием на значение

¹² Бердяев. К философии трагедии... С. 67.

¹³ Там же. С. 66.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 59.

¹⁶ Там же. С. 67.

¹⁷ Там же. С. 68. Примечательно, что значительно позднее Бердяев станет на позицию критики прогресса примерно теми же словами, какими это делал Шестов еще в своей первой работе. Это важная черта для понимания направления развития бердяевской историософии, в которой будет отражено постепенное изживание утопизма и нарастание пессимизма. Ср. у Бердяева (1902): «Прогресс человечества открывает перед нами бесконечность, и тут трагизм всех человеческих стремлений находит себе исход» (Бердяев. К философии трагедии... С. 68). У Шестова (1900): «Еще, пожалуй, от них [немецких философов] можно добыть обещания насчет будущего: как известно, наука обещает, что в будущем жертв уже не понадобится и когда-нибудь да прекратится то нелепое движение истории, при котором условием успеха одного человека являются целые гекатомбы из других людей. Это все, чем располагает наука в утешение жертвам... В будущем обещается обязательное счастье решительно для всех людей. <...> Он [Белинский] не только не хочет отдавать настоящих, живых людей в жертву тем людям, которые имеют народиться через сто или тысячу лет, — он вспоминает давно загубленных в пытках людей далекого прошлого и требует за них удовлетворения... Короче, гуманность — отвечает, дает ответы на вопросы. Белинский же спрашивает, и так спрашивает, что его вопрос грозит сбить с толку самых верующих идеалистов» (Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше // Шестов Л. Избранные сочинения. М., 1993. С. 45). Сложно заклю-

религии как единственной возможной «почвы» для «окончательного объединения истины, добра и красоты»¹⁸, однако очевидно, что религия здесь только некая функциональная («такая религия нужна человеку, так как без нее он не может справиться с трагическими проблемами...») обобщающая форма, а не нечто самозначное и представляющее интерес своим специфически религиозным содержанием. *Религия здесь выступает как формально-функциональная категория в рамках идеализма.*

Завершая статью, Бердяев подытоживает: «Трагическая красота страдающих и вечно недовольных есть единственный достойный человека путь к блаженству праведных»¹⁹. Здесь еще раз следует указать на противоположную позицию Л. Шестова, который язвительно упрекает идеалистов за их попытки снять боль настоящей трагедии посредством идеалистических формул счастья и личной душевной успокоенности за счет этой боли.

Итак, при рассмотрении первой бердяевской статьи, посвященной проблеме трагедии, нами было отмечено положительное отношение к Канту и опора на его идеи в выстраивании понимания трагического, этизация при постановке антропологии и идеалистическая ссылка на «природу человека», а также формально-функциональный статус религии, выступающей как одна из дополнительных и вторичных категорий в рамках обоснования идеализма.

*«Трагедия и обыденность» (1905):
от идеализма к «трансцендентному индивидуализму»
как «переоценке всего»²⁰*

Статья «Трагедия и обыденность» ярче позволяет проступить кризисности момента и учету шестовской аргументации в связи с тем, что она построена как полемическая. При этом Бердяев фактически отбрасывает прошлые опоры, сдавая свои главные позиции, которые, как было показано, были ключевыми в предыдущей статье: Кант и этико-идеалистическая постановка антропологии и статуса «религиозного».

Первая сданная позиция, уступка Шестову, отражающая кризис, оказывается смысловым центром вводной части статьи, которая выглядит в статье не-

чить достоверно, был ли «сбит с толку» этой проблемой Бердяев, однако вскоре он отменяет термин «идеализм», а в 1911 г. пишет о том, что «прогресс цветет на кладбище, и вся культура совершенствующегося человечества отравлена трупным ядом... Каждое поколение съедается поколением последующим, унавоживает своими трупами почву для цветения молодой жизни; каждое человеческое лицо превращается в средство для новых человеческих лиц, которых ждет та же участь...» (Бердяев Н. А. Философия свободы // Он же. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 123–124).

¹⁸ Бердяев. К философии трагедии... С. 69.

¹⁹ См.: Там же. С. 68.

²⁰ См.: «Новая, высшая мораль, мораль, прошедшая через трагедию, должна сознательно поставить в центре мира индивидуальность... Это обязывает к гораздо большему, чем рационалистическое, отвлеченное признание безусловного значения и самоцельности человеческой личности, провозглашаемое кантианцами, идеалистами и др. *Ведь это значит расположить все содержание мира в совершенно иной, новой перспективе, переоценить все*» (выделено мной. — В. Б.) (Бердяев Н. А. Трагедия и обыденность // Он же. Subspecie... С. 305).

органично. Тогда как вся статья посвящена «трагическому», эта часть посвящена оправданию социальной активности, права на нее. Суть уступки легко считывается в следующем предложении, передающем эмоциональное напряжение автора: «О, мы можем не верить в устроенное и счастливое человечество и даже не желать его... и *давно уже*²¹ *могли у нас разорваться все нити, прикрепляющие к религии прогресса и человечества во всех ее видах и формах* (выделено мной. — В. Б.), и все же нутро наше перевернется, когда настанет острая минута»²². Иными словами, в этом вступлении Бердяев уступает аргументации Шестова и отказывается от обоснования права на социальную активность философским путем, переходя на язык Шестова: само политическое переносится из сферы идеалов в сферу внутренней индивидуальной трагедии.

Меняется у Бердяева и само понимание трагедии. В предыдущей статье Бердяев определял трагедию как «эмпирическую безысходность», показывающую, «что жизнь, как эмпирическое сцепление явлений, лишена смысла», и преодолеваемую спиритуалистической метафизикой, приводящей, как указывалось выше, к «высшему, окончательному оптимизму»²³. В данной статье под трагедией понимается уже «провал в том месте, в котором сплетаются индивидуальное и универсальное»²⁴. Уже на определениях видно, как сильно сказались на восприятии Бердяева идеи Шестова: Бердяев признает, что «метафизический» выход, якобы ведущий к «высшему оптимизму» через приобщение общечеловеческим ценностям и прогресс, — не исход из трагедии, а ее корень.

Центральной категорией формирующегося в этот кризисный момент «антропологического представления» нужно считать понятие «*скрытого под*», т. е. пространства душевного мира человека, первичного в отношении слова и стоящего за формулировками, включающего в себя опытное, индивидуальное и сильное проживание реальности. Бердяев говорит о выявлении «скрытого под» формулировками как о специфическом «психологическом методе», выработанном Шестовым при его анализе творчества Достоевского, Толстого и Ницше. После этой статьи ссылка на опыт, наведение на переживание, стоящее за словами, будет включено Бердяевым в его стилистическую тактику и затем будет осмысляться как «интуитивность», противостоящая «дискурсивности» в «Философии свободы» (1911).

Этот «кьеркегоровский» поворот в постановке Бердяевым антропологии можно характеризовать как переход от этизации и *понятия природы человека* вообще к *данности, реальности* индивидуальности в ее конкретных переживаниях, со всей сложностью ее *скрытого под словами* «подполья». Трагическое у Бердяева получает преимущество перед идеалистическим, и Бердяев в жестких формулировках отказывается от идеализма в пользу «реализма» (ср. со статьей «К философии трагедии»). Если эволюция бердяевской мысли идет прежде всего по пути

²¹ Насколько «давно», можно судить по тому, что предыдущая статья, в которой «нити, прикрепляющие к религии прогресса и человечества» в одной из ее форм, еще крепки, напомним, была написана всего за три года до данной статьи.

²² Там же. С. 278.

²³ Бердяев. К философии трагедии... С. 66.

²⁴ Бердяев. Трагедия и обыденность... С. 289.

постоянного уточнения и смыслового углубления понятий под влиянием полемики, отбрасывания неточных понятийных элементов, то можно констатировать, что влияние Шестова связано в эволюции Бердяева с отказом последнего от понятия «идеализм». Теперь Бердяев утверждает следующее: «Устроившийся в своем мирозерцании «позитивист» или *«идеалист»* (выделено мной. — В. Б.), скрепивший себя с универсальной жизнью, только пожимает плечами и недоумевает, зачем это Шестов поднимает ненужную тревогу... и мы, *непристроившиеся* (выделено мной. — В. Б.), вечно ищущие, полные тревоги, понимающие, что такое трагедия, должны посчитаться с вопросами, которые так остро поднял этот искренний и своеобразный человек»²⁵. И в другом месте еще более жестко: «*Все эти рациональные и «критические» идеалисты* (выделено мной. — В. Б.) не понимают трагедии, боятся подземного царства, «идеи» их закрывают далекие горизонты, закрепляют в ограниченном мире...»²⁶. Радикальность этих заявлений не может не вызывать улыбку у человека, знакомого со статьей 1902 г., но Бердяев и сам сознает перемены и признает, что «этот соблазн [идеалистического морализма]» ему «хорошо знаком»²⁷.

Особенного внимания заслуживает совершающееся в этот момент в мысли Бердяева изменение отношения к религии, происходящее, как представляется, во взаимной связи с индивидуализацией и отказом от этизации в антропологии. Бердяев не только усваивает философскую стратегию Шестова, противоположную собственной, но и тут же пытается осуществить «снятие» возникшего между двумя противоположностями напряжения. Этим снятием служит нечто новое для его мысли, и это новое (в том числе для самого Бердяева) находится именно в области отношения к религии. «Снимаемая» формальность и отвлеченность идеализма конкретикой и психологизмом шестовской «трагедии», Бердяев подходит к религии через обращение к личности Христа; подлинная метафизика теперь означает не систему норм, а «трансцензус» как реальный опыт, внутренний религиозный акт. В шестовском решении проблемы трагедии Бердяев усматривает специфическую форму догматизма, такую же «систему успокоения», только данную через догматизм скептицизма, «апофеоз беспочвенности». Христос же оказывается «положительным решением» этой проблемы, данным через конкретную, буквально физическую, реальность, не упраздняющую индивидуальное в идеалистических бессодержательных схемах и мысленных построениях, постулируемых смыслах. Личность Христа это уже не идеалистическая формула и не *a priori* рассудка, а адекватное трагедии в ее индивидуальной реальности индивидуальное же решение, личностно, реально, плотью и кровью вошедшее в ход истории. Отношение ко Христу у Бердяева перестало быть функциональным и стало религиозным, и эту перемену он вкладывает в том числе в интонации текста, по всей видимости, образно настраивающие читателя на трепет: «Хри-

²⁵ Бердяев. Трагедия и обыденность... С. 281.

²⁶ Там же. С. 296. И в другом месте: «От разума философствующих филистеров можно создать мораль обыденности...» (С. 303); «И все эти неокантианцы, все идеалисты, толкующие об этических нормах, об общеобязательном нравственном законе, не ведают нравственного опыта, так как опыт этот только в трагедии, в переживании проблемы индивидуальности» (С. 304).

²⁷ Там же. С. 303.

стос учил любви и призывал к себе людей трагедии, но Он ничего не говорил о категорическом императиве и морали. Голос ломается и дрожит у автора “апофеоза беспочвенности”, когда он произносит имя Христа»²⁸. Это новое, «живое» измерение религиозного, так же как и антропологическая проблематика, теперь извлеченные из понятийного формального аппарата идеализма и включенные в трагическую диалектику реальности, в «скрытое под» словами и за идеями, которое может быть каждым пережито во внутреннем опыте, должно быть рассматриваемо как первый шаг в сторону экзистенциальной философии в бердяевском творчестве. Из приведенной цитаты также видно и переосмысление Бердяевым значения вклада «кенигсбергского мудреца», идеализм которого далее отвергается Бердяевым за «закрепление обыденности»²⁹ и «схоластический формализм»³⁰. После шестовской критики Бога-добра Бердяев противопоставляет «суверенности “добра”» (ср. с исходом из трагедии через идею «верховного блага» в статье 1902 г.) реальность Бога как «трансцендентной силы», «высшей, чем “добро”»³¹.

Итак, под влиянием Шестова в бердяевском творчестве посредством категории «реальностей» и первичности ссылки на опытное собственное проживание этих «реальностей» меняется структура антропологии и системы религиозных значений, самого статуса религиозного, с этого момента приобретающего конкретное христианское содержание. Представляется, что именно через это обнаружение «скрытого под» предмет философствования передвигается с объекта (системы идеализма) на субъект («состояние философствующего субъекта»). С этой переменной в общем ходе эволюции творчества Бердяева происходит переориентация на религиозную проблематику, на активное включение смыслов, предложенных историей и текстами христианства, в решение тех же, что и ранее, философских вопросов, таких как гносеология, онтология, философия истории, социальная философия. Различные черты этого кризисного поворота могут быть расцениваемы таким образом, как доступные через авторскую философскую рефлексию проявления религиозного обращения, после которого религиозные значения фактически становятся точкой отсчета любых философских построений.

Таким образом, учет идей Шестова ведет к тому, что аргументация «от идеи» и «от природы человека» сменяется аргументацией от конкретной личности и от ее переживаний, как следствие, стилистически текст настраивает на эмоциональное проживание слов, а методологически предполагается субъективация, как ссылка на самого себя.

²⁸ Бердяев. Трагедия и обыденность... С. 292.

²⁹ Там же. И в другом месте еще более ярко: «С Кантом нужно бороться. Кант очень опасен, в нем заложено семя самой безнадежной и вместе с тем самой крепкой философии обыденности». С. 299.

³⁰ Там же. С. 303.

³¹ Там же. С. 295.

Часть 2

Пересмотр системы богословских значений

Итак, мысль Шестова послужила значимым истоком экзистенциальной постановки антропологии у Бердяева. В данной части статьи мы покажем, как именно такая ее постановка (это только 1905 год) легла в основу тех идей, которые затем были сформулированы мыслителем в такой знаковой его работе, как «Смысл творчества» (1916). Ко времени ее написания мысль Бердяева уже представляет собой некоторую сформировавшуюся и достаточно цельную и оригинальную совокупность³² религиозно-философских взглядов и, что теперь важно, — суждений по тем вопросам, которые традиционно относятся к области богословия.

Одним из важных аспектов нового антропологического представления Бердяева явилась критика морализма в антропологии и в религии. К этому вопросу Бердяев обращается в почти исключительно философско-религиозном отрывке, в котором рассматриваются центральные аспекты философии религии, такие как сущность религии, различие религии и мистики, соотношение опытного и рационального в религиозном опыте, осмысление религиозного процесса и др. — «Введении» в книгу 1907 г. «Новое религиозное сознание и общественность».

В утверждении, что «грехопадение — факт не моральный и не эстетический, как и не интеллектуальный, а религиозный, распад бытия, в котором повреждена и красота, и добро, и истина»³³, можно было бы видеть всего лишь отзвук неокантианского понимания религии как суммы указанных ценностей³⁴, если бы не приобретенный через Шестова «избыток» в понятии личности и в понятии религиозного. Так, далее Бердяев, раскрывая свою мысль, очевидно подразумеваемая идеи Шестова, пишет, что «психологическая основа религиозных исканий и религиозного сознания есть переживание трагизма бытия, недостаточность для излечения средств только человеческих, только человеческой моральности... Не в исполнении закона, не в моральности поведения сущность религиозности, а в томлении по мирам иным, в усилии увидеть свет нездешний»³⁵. Это наличное и неразрешенное «томление», с одной стороны, и требуемая этим томлением необходимость восхождения к «нездешнему» как единственному исходу — с другой, как было показано выше, и есть указанный «избыток». Важно отметить, что по силе и ценности аргументативности этот достигаемый за счет стилистической поэтизации «избыток» оценивается примерно наравне с самой высказываемой мыслью, которая, конечно, не нова³⁶. По всей видимости, она висела в воздухе:

³² Если бы речь шла не о Бердяеве, то здесь вполне уместным оказалось бы слово «система».

³³ Бердяев. Введение. Мистика и религия // Он же. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999. С. 29.

³⁴ Бердяев придерживался такого взгляда в «идеалистический» период своего творчества.

³⁵ Бердяев. Введение. Мистика и религия. С. 29–30.

³⁶ Масштаб и радикальность этой оценки может быть проиллюстрирована исследованием другого незамеченного сюжета из истории эволюции бердяевской мысли: оценки им имманентной философии. Этот эпизод демонстрирует, как формально одна и та же идея оценивалась Бердяевым противоположным образом, поскольку во втором случае эта идея пред-

выраженная ранее в русской мысли еще Вл. Соловьевым³⁷, по своему ядру она, вероятно, восходит к прыжку, совершаемому Кантом от противоречия между недостижимостью совершенства и наличием стремления к нему, к постулированию религиозной вечности.

Критикуя морализм в религии, Бердяев, с одной стороны, затрагивает антропологический аспект, в рамках которого человек понимается как органическая целостность, не сводимая лишь к воле (а также в отдельности к чувству или интеллекту) и к морали, и эта идея в целом не нова. С другой же стороны, эта критика служит основанием и переходом к пересмотру существующей богословской теории грехопадения. Это полагание морали на периферию человеческой личности, центр и существо которой, в свою очередь, полагаются в ее нераздельной целостности, имеет своим прямо логическим следствием значительные смысловые смещения в религиозном представлении о спасении (Искуплении и грехопадении). Раз религиозность начинается с осознания трагичности бытия, его «разлома», с одной стороны, и «онтологической» постановки антропологии — с другой, то соответственно и выправление онтологического искажения как последствия грехопадения не может совершаться посредством, как установлено, лишь периферийной по своему значению морали. Бердяев предлагает альтернативную моралистической теории грехопадения, «религиозно-метафизическую», согласно которой в основе грехопадения лежит не моральное преступление, а «таинственный акт метафизической свободы»³⁸, перенаправление всего существа человека на зло. При этом этот акт настолько же волевой и разумный, насколько и эстетический, и подобия актов такого рода в действительном опыте человека касаются не столько сферы моральных поступков, сколько сферы целостного творческого настроения как особого состояния духа, внутренней направленности всего существа. Но на этом уровне обнаруживаются неразрешимые ни эмпирически, ни метафизически противоречия, и именно они требуют обращения к личности Христа. Евангельская весть при этом имеет значение не вести об Искуплении в моральном смысле и не только онтологической вести об исцелении природы в достаточно традиционном для восточной патристики аспекте, а вести о самой личности Христа. Само Его существование внутренне переживается, как ответ на лично проживаемый трагический разлом.

Одновременно с этим разработкой концепции творчества как пути спасения, изложенная в работе «Смысл творчества», оказывается связанной у Бердяева с

ставляла собой скорее указание на переживаемый избыток, а не некоторое истинностное и смысловое положение, не собственно идею.

³⁷ См.: Чтение второе Чтений о Богочеловечестве, в котором Соловьев, идя от «рокового и трагического» противоречия между высшими требованиями человека и его наличной ограниченностью, стремлением к безусловности и действительной условностью человеческого существования, подводит к мысли, что само «нехотение» человека быть «натуральным фактом» «уже намекает, что он действительно не есть только факт, не есть только явление, а нечто большее», а стремление к добру и истине как безусловному и сознание самого себя обладающим безусловным значением требует «возможности осуществить это значение» (см.: *Соловьев Вл. С. Чтения о Богочеловечестве // Он же. Собрание сочинений: В 10 т. СПб., 1912. Т. 3. С. 21. Рассуждение целиком: с. 19–21).*

³⁸ Там же. С. 27.

перестановкой богословских акцентов. Мыслить творческое состояние как имеющее сотериологическое значение, возможно, как представляется, только после устранения из системы религиозных значений морально-юридических взглядов на грехопадение, Искупление и спасение, в частности исключение морального понятия вины. Это устранение совершено в пользу примата «онтологической» точки зрения в этих вопросах, в частности через введение понятия повреждения и восстановления бытия, которое, однако, в отличие от патристической и платонической³⁹ онтологической тенденции, не отвлечено от «я». С отходом от моральной точки зрения произошел перенос источника греха из человеческой воли в бытие. Однако важно, что это не прежнее «метафизическое» бытие, а бытие, выводимое теперь из факта «бытийствования» субъекта, существования меня самого, и именно эта разница потребует затем разработки новой понятийности экзистенциальной философии, но на данный момент Бердяев еще не проводит этого разграничения. Таким образом, на *чувстве* собственной личности⁴⁰, активном сознании и ощущении собственного существования (которое словесно и стилистически оформляется как идея антропологической целостности, дополняемая эмоциональным «избытком», настраивающим читателя на эмоциональную же рефлексию) основывается переосмысление всей центральной богословской связки сотериологических понятий (грехопадение—спасение—Искупление). У истоков этого процесса, как было показано, в случае с Бердяевым стоит мысль Шестова, а точнее, перенятие Бердяевым антропологической установки Шестова и те логические шаги, которых потребовала шестовская критика идеализма.

Кроме того, можно отметить, что онтологические и персоналистические тенденции в интерпретации традиционных богословских тем позднее были развиты в персонализме и так называемой органической теории, представленной Вл. Н. Лосским и актуальной до сегодняшнего дня, а кроме того, представляют собой общую черту европейских философско-богословских процессов XX в. Очевидно, случай Бердяева указывает на то, что контекст уже в этот момент создавал достаточные условия для такого переосмысления. Мысль Бердяева представляет собой один из вариантов того, каким путем и за счет какого механизма, каких влияний такое переосмысление стало необходимым и возможным, и как оно собственно осуществлялось. И хотя сама по себе критика морализма и указанная антропологическая установка, безусловно, не являются чем-то исключительно шестовским, но имеют свою философскую историю (отчасти восходящую, вероятно, к установкам романтизма) и историко-философскую «большую логику», однако, как было показано выше, в конкретном случае с Бердяевым имело место именно опосредованное Шестовым и имеющее свою внутреннюю

³⁹ Предположительно, на Бердяева все же сильно повлияли отдельные «платонические» идеи, воспринятые им из книги Бриллиантова об Эриугене: у Бриллиантова фактически содержатся все основные утверждения, которые можно встретить в бердяевской так называемой теории объективации (см.: *Бриллиантов А. И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены, М., 1998. С. 327–328).

⁴⁰ О некоторых аспектах формирования в ранней мысли Бердяева речи об этом «чувстве личности» см. *Болдарева В. Н.* Антропологические предпосылки философии религии в раннем творчестве Н. А. Бердяева (1900–1910) // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2013. Вып. 2 (46). С. 103–113.

логику влияние этих общеевропейских философских тенденций⁴¹. В перспективе же исследований западных влияний на отечественный богословский персонализм casus Бердяева может быть любопытен и с точки зрения того, что его частный философский путь к экзистенциально поставленному персонализму со всеми богословскими следствиями был сформирован в результате взаимного сопротивления кантианской прививки и отчасти романтического преодоления Канта⁴².

Ключевые слова: Бердяев, Шестов, персонализм, экзистенциализм, религиозное обращение, история русской философии, богословие, философская антропология.

THE WAY TO PERSONALISM: PHILOSOPHY OF LEV SHESTOV AS A CATALYST FOR “RE-EVALUATION OF EVERYTHING” IN BERDYAEV EARLY THOUGHT

V. BOLDAREVA

The article deals with an unexplored episode of Berdyaev’s philosophical thought, namely the case of his changing views at the beginning of 1900s when he rejected Neo-Kantianism and converted to his first version of existentialistic and personalistic worldview. In the first part of the article the author focuses on the logic of “re-evaluation of everything” (the expression that Berdyaev himself used) putting forward a hypothesis that this “re-evaluation” was induced by the ideas of Lev Shestov and can be understood as a personal religious conversion. The second part focuses on how the “paradigm shift”

⁴¹ Как было указано выше, уважительные отсылки к Ницше мирно уживались в статьях Бердяева с идеалистическими идеями и равно авторитетными отсылками к Канту, и только столкновение с идеями Шестова вывело на поверхность существующее между ними противоречие. Следовательно, говорить о непосредственном влиянии Ницше было бы неверно.

⁴² Предположительно, в масштабе внутренней логики развития философских идей в целом роль кантианской философии в формировании персонализма не уступает роли романтической линии. Однако любопытно, что конкретный случай формирования персонализма у отдельного автора демонстрирует, как приверженность кантианской традиции, ассоциируясь с прочтением антропологии с помощью категории «природы человека», как бы оказывается на противоположном полюсе по отношению к «личностной» антропологии. Возможны и другие схемы взаимодействия, при которых кантианство выступает на первый план. Так, у Флоренского логика «антропологии» апокатастасиса позволяет оттенить именно кантианскую линию в персоналистическом мышлении (*Резвух Т. Н.* Кантианские мотивы в обосновании идеи спасения в книге «Столп и утверждение Истины» // «Философствовать в религии»: к столетию выхода книги «Столп и утверждение Истины» о Павла Флоренского: Сб. ст. М., 2016. (В печати)).

in Berdyaev's anthropological philosophy entailed «paradigm shifts» in his philosophy of religion and theological thought, since it was one of the first emergences of this typical phenomenon of the tendency significant for the 20th century theology to be formed under the influence of anthropological philosophy terms and concepts.

Keywords: Berdyaev, Shestov, Personalism, Existentialism, Religious Conversion, History of Russian Philosophy, Theology, Anthropological Philosophy.

Список литературы

1. *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. М., 2008.
2. *Бердяев Н. А.* Трагедия и обыденность // Он же. *Subspecies aeternitatis*. Опыты философские, социальные и литературные. М., 2002. С. 309.
3. *Бердяев Н. А.* Философия свободы // Он же. *Философия свободы*. Смысл творчества. М., 1989. С. 123–124.
4. *Болдарева В. Н.* Антропологические предпосылки философии религии в раннем творчестве Н. А. Бердяева (1900–1910) // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2013. Вып. 2 (46). С. 103–113.
5. *Бриллиантов А. И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. М., 1998.
6. *Визгин В. П.* Бердяев и Шестов: спор об экзистенциальной философии // Историко-философский ежегодник 2001. М., 2003. С. 303–324.
7. *Волгогонова О. Д.* Н. Бердяев: Интеллектуальная биография. М., 2001.
8. *Захарова Т. Н.* Взаимовлияние идей Л. Шестова и Н. Бердяева // Вестник Челябинского государственного университета. 2010. № 16 (197). С. 138–147.
9. *Кудаев А. Е.* Проблема трагического в эстетике Н. А. Бердяева: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2011.
10. *Кудаев А. Е.* Трагедия творчества в эстетике Николая Бердяева. М., 2014.
11. *Левицкий С. А.* Экзистенциальный диалог. Н. Бердяев и Л. Шестов // Новый журнал. Нью-Йорк, 1964. Кн. 75. С. 218–227.
12. *Овсянников А. В.* Проблема бытийных оснований человеческого Я в религиозном экзистенциализме Н. Бердяева и Л. Шестова: Дис. ... канд. филос. наук. Орел, 2006.
13. *Резвых Т. Н.* Кантианские мотивы в обосновании идеи спасения в книге «Столп и утверждение Истины» // «Философствовать в религии»: к столетию выхода книги «Столп и утверждение Истины» о Павла Флоренского: Сб. ст. М., 2016. (В печати).
14. *Соловьев Вл. С.* Чтения о Богочеловечестве // Он же. *Собрание сочинений*: В 10 т. СПб., 1912. С.
15. *Титаренко С. А.* Специфика религиозной философии Н. А. Бердяева. Ростов н/Д., 2006.
16. *Шестов Л.* Избранные сочинения. М., 1993.