

Сканирование и форматирование: [Янко Слава](#) (Библиотека [Fort/Da](#)) || slavaaa@yandex.ru || yanko_slava@yahoo.com || <http://yanko.lib.ru> || lcq# 75088656 || Библиотека: <http://yanko.lib.ru/gum.html> || Номера страниц - внизу
update 03.02.06

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ

Ю.Ю. ЧЕРНЫЙ

Философия пола и любви

Н. А. БЕРДЯЕВА

Янко Славе
и библиотеке
"Fort Da" от
автора!

Юрий Черный,



МОСКВА НАУКА 2004

1 ноября
2005 года,
г. Москва



Ю.Ю. ЧЕРНЫЙ



Философия
пола и любви
Н. А. БЕРДЯЕВА

ISBN 5-02-032736-0



9 785020 327368

НАУКА

УДК 1(470) (091) ББК 87. 3(2) 6 Ч-49

Рецензенты:

доктор философских наук *Р.Г. АПРЕСЯН*,

доктор философских наук *И.С. ВЫХРИСТЮК-АНДРЕЕВА*

Черный Ю.Ю.

Философия пола и любви Н.А. Бердяева / Ю.Ю. Черный; Ин-т науч. информ. по обществ. наукам. - М.: Наука, 2004. - 132 с. ISBN 5-02-032736-0

В монографии рассматриваются взгляды Бердяева на проблемы пола и любви в период 1900-1948 гг. Содержание философии эроса Бердяева раскрыто через характеристику трех сменяющих друг друга утопических проектов по обретению совершенного бытия, основанного на принципе любви. При этом инвариантом оказывается утопическая установка сознания Бердяева, обладающая рядом специфических черт. Обоснована идея о том, что тема пола и любви наряду с темой свободы выступает в качестве внутреннего структурообразующего принципа философии Бердяева.

Для философов, социологов, психологов и всех интересующихся историей философии.

ТП 2003-II-13

ISBN 5-02-032736-0

© Российская академия наук, 2004 © Оформление. Издательство "Наука", 2004

Электронное оглавление

Электронное оглавление	5
Введение	6
Глава 1. Истоки и становление философии эроса Бердяева	9
1. Особенности психологического склада и воспитания Бердяева. Проблема исследовательской позиции	10
2. От "неоидеализма" к "мистическому реализму"	20
3. "Новое религиозное сознание": "Афродита Небесная" как путь к "свободной теократии"	29
Глава 2. Эрос и учение о "творческой мировой эпохе"	36
1. Миф об андрогине и Софии.....	37
2. Диалектика пола и любви в истории	41
2.1. Религия природы. Рабство человека у природно-родовой женственности.....	42
2.2. Религия Искупления. Освобождение человека от природной половой стихии через культ Вечной Женственности, Девы Марии, рождающей от Святого Духа.....	43
2.3. Религия творчества. Окончательное восстановление андрогинического образа Божия в человеке. Учение о Вечной Девственности	45
3. Достоевский - художник трагической любви	53
Глава 3. Пол и любовь в свете программы "Персоналистической революции" и "активно-творческого эсхатологизма"	59
1. Любовь и личность.....	61
2. Судьба любви в мире объективации.....	65
Заключение	69
Литература.....	73
Оглавление	75

Введение

Философия пола и любви выделилась в качестве самостоятельной темы в творческом наследии Н.А. Бердяева в 1989 г., когда известный отечественный специалист в области эстетики и пропагандист философии любви В.П. Шестаков издал на основе произведений мыслителя хрестоматию "Эрос и личность"¹. Во вступительной статье он заявил, что философия любви Бердяева, воспринимавшаяся до настоящего времени как нечто второстепенное и не заслуживающее серьезного внимания, на самом деле - "не случайная, а весьма важная и серьезная область его (Бердяева. - Ю.Ч.) философского мировоззрения"². С тех пор в российском общественном сознании за Бердяевым все более и более укреплялся статус философа пола и любви. Его тексты включались в состав соответствующих антологий, а идеи широко обсуждались и продолжают обсуждаться в работах философов, социологов, психологов и других специалистов³. "В философском творчестве Н.А. Бердяева, - пишет Д.Ю. Васильев, - на всем его протяжении, с ранних и до последних работ, тема любви являлась одной из центральных тем и имела, пожалуй, не меньшую значимость для него, чем тема свободы. Погруженный в стихию философствования, Н. Бердяев, как известно, не довольствовался устоявшимися способами и методами философского исследования. Предпринятая им попытка дойти до последних оснований человеческого бытия, обнажив скрытые онтологические мотивы человеческой деятельности, потребовала новых подходов к поставленным проблемам"⁴.

Об *эротическом духе* философии Бердяева говорит А.М. Косарев. По его мнению, подлинный дух Бердяева, выше всего ценившего свободу, в отличие от всякого рода идеологий, состоит в

¹ См.: Бердяев Н.А. Эрос и личность: Философия пола и любви. М.: Прометей, 1989.

² Шестаков В.П. Философия любви Н.А. Бердяева // Бердяев Н.А. Эрос и личность. С. 4.

³ См., например: Мир и Эрос; Антология философских текстов о любви / Сост. Р.Г. Подольный. М., 1991; Философия любви: В 2 ч. Сост. А.А. Ивин. М.: Политиздат, 1990. Ч. 2: Русский Эрос, или Философия любви в России / Сост. и вступ. ст. В.П. Шестаков. М.: Прогресс, 1991.

⁴ Васильев Д.Ю. Идея эроса в философской системе Н. Бердяева // Философский космос России: Памяти Н.А. Бердяева (1874—1948). Уфа, 1998. С. 86.

3

призыве не к социальной революции, а к "революции духа, характер которого, по-видимому, можно определить как эротический"⁵. Но что же в таком случае эротический дух и эротическая революция?

«Я называю "эротической революцией", - поясняет Косарев, - такое освобождение эстетического от этического, при котором эстетическая мечта, во-первых, теряет непосредственную связь с этикой и жизнь становится в высшей степени динамичной, во-вторых, касается тела таким образом, что его реальность не принимается во внимание и оно мечтается свободным и новым. Долгий и мучительный процесс становления и воспитания тела представляется как моментальный, случившийся "вдруг", "чудом"»⁶.

Из множества работ, в той или иной степени затрагивающих философию пола и любви Бердяева, выделим те, где разработан или намечен определенный концептуальный подход к ее истолкованию.

Дональд Лаури, лично знавший Бердяева и тесно сотрудничавший с ним на протяжении более чем двадцати лет, реализует в книге "Мятежный пророк. Жизнь Николая Бердяева" биографический подход, связывая теоретические взгляды философа с особенностями его психологического склада и обстоятельствами личной жизни⁷. Он уделяет большое внимание формированию характера Бердяева в детские годы, эмоциональным реакциям и установкам, оказавшим сильное и, возможно, определяющее влияние на его мирозерцание. Излагая идеи Бердяева о первочеловеке-андрогине, мужском и женском как космических категориях, сублимации сексуальности в творческой любви, противоположной деторождению, Лаури отмечает их малую пригодность для людей, живущих повседневным опытом. "Странность" теорий Бердяева, трактующих о проблемах пола и любви, автор объясняет неординарностью личности самого философа. Он делает предположение, что чрезмерная идеализация сфер, связанных с любовью и браком, и отвержение сексуальной жизни связано у Бердяева с его гениальностью и сильным ощущением творческого призвания⁸.

Известный немецкий историк религии Эрнст Бенц в книге "Адам. Миф о первочеловеке" относит Бердяева к малоизвестной традиции в европейской мистике, в русле которой сделана

⁵ Косарев А.М. Н.А. Бердяев: революция эротического духа // Филос. исслед. 1997. № 1. С. 197.

⁶ Там же. С. 202.

⁷ См.: *Lowrie D. Rebellious prophet. A life of Nicolai Berdyaev*. L.: Victor Gollancz Ltd, 1960.

⁸ См.: *Ibid.* P. 73-80.

4

попытка истолковать христианское учение на основе платоновского мифа о первочеловеке-андрогине⁹. Бенц выстраивает традицию от Леона Эбрео и Якоба Бёме до Бердяева включительно, отмечая, что в XIX в. она была перенесена на русскую почву Вл. Соловьевым. К представителям этого течения мысли исследователь относит также Дж. Пордейджа, Д. Лид, И.Г. Гихтеля, Г. Арнольда, Э. Сведенборга, Ф.К. Этингера, Л.К. де Сен-Мартена, М. Ханна, Ф. фон Баадера, И.Я. Вирца и К.Г. Каруса. Точка зрения Бенца представляет, на наш взгляд, большой интерес, поскольку, во-первых, указывает на идейную традицию, к которой мог принадлежать Бердяев, и, во-вторых, позволяет предположить, что учение о поле и любви связано у Бердяева с основаниями его религиозной метафизики.

О Бердяеве как об одном из немногих философов, уделявших проблеме пола серьезное внимание, пишет в своей книге "Метафизика пола" итальянский философ-традиционалист Юлиус Эвола¹⁰. Опираясь на работу Бенца, он помещает обозначенную им традицию в более широкий контекст и показывает ее соотношение с оккультными учениями, связанными с различными видами сексуальных практик. В целом Эвола отрицательно относится к самим попыткам соединения мифа об андрогине с христианским учением, отмечая их искусственный и нередко софистический характер, приводящий в лучшем случае к синкретизму, родственному гностическим доктринам. По его мнению, "обращение к христианству и библейскому мифу мешает построению эффективной метафизики пола". Точка зрения Эвола является весьма ценной, так как указывает на маргинальный характер учения об андрогине в христианской мистике, противостоящего как каноническим церковным, так и оккультным представлениям.

Психоаналитический подход к истолкованию философии пола и любви Бердяева развивает Александр Эткинд, автор двух больших монографий по интеллектуальной истории России XIX-XX вв.¹² Он полагает, что именно Бердяеву удалось "с профессиональной ясностью" сформулировать теорию сексуальности, восходящую к "софийным" исканиям Вл. Соловьева и тесно связанную с "дионисийскими" мечтами Вяч. Иванова¹³. Эткинд

⁹ *Benz E. Adam, der Mythus vom Urmenschen*. München, 1955.

¹⁰ См.: *Эвола Ю. Метафизика пола* / Пер. с франц. В.И. Русинова. М.: Беловодье, 1996.

¹¹ Там же. С. 320.

¹² *Эткинд А. Эрос невозможного: История психоанализа в России*. СПб.: Медуза, 1993; *Он же. Содом и Психея; Очерки интеллектуальной истории Серебряного века*. М.: ИЦ-Гарант, 1996.

¹³ *Эткинд А. Содом и Психея*. С. 232.

5

причисляет Бердяева к представителям философии русского модерна, объявившей в том или ином варианте (мистическом, научном, эстетическом, политическом) войну "природе" во имя "культуры", и расценивает его учение о поле и любви как одно из направлений радикального переустройства человека. Остановившись на идеях Бердяева о творческой мировой эпохе, когда в результате мистического преображения рождающий сексуальный акт должен превратиться в акт свободного творчества, он решительно предостерегает от легкомысленного отношения к ним как к личным фантазиям самого философа. По его мнению, Бердяев "выражал прозрения и предрассудки, желания и страхи целого поколения или даже целой культуры, и именно поэтому был и сейчас снова стал так популярен в России"¹⁴. Эткинд уделяет внимание и личностному компоненту творчества Бердяева, получившему выражение в его философии эроса. На основании ряда биографических материалов он делает вывод о наличии у Бердяева страха и чувства вины, связанных с гетеросексуальной практикой и женскими символами, и объясняет это латентным гомосексуализмом философа.

Известная пропагандистка философии Н.Ф. Федорова и русского космизма С.Г. Семенова предлагает отнести Бердяева к плеяде русских космистов религиозно-философского направления и истолковать его учение о поле и любви как один из проектов "нового дела" - о претворении родотворной энергии в творческую для дела преображения мира. Подход Семеновой прямо противоположен подходу Эткинда. По ее мнению, интерес Бердяева к проблемам пола и любви тесно связан со стремлением ответить на вопрос, как перейти от символического творчества "продуктов культуры к реалистическому творчеству преображенной жизни, нового неба и новой земли"?¹⁵ - и поэтому восходит к идеям Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева о необходимости творческой метаморфозы половой любви, обращении силы, расходуемой на рождение детей и

воспроизводство человеческого рода, на воскрешение отцов и завоевание бессмертного, вечного, сверхприродного соборно-любовного типа бытия¹⁶. Приводя слова Бердяева о "светлой магии грядущего", которая станет реальным раскрытием внутренних сил человека, Семенова указывает тем самым на оккультный, магический характер задачи метаморфозы пола. Точка зрения Семеновой представляет эври-

¹⁴ Он же. Эрос невозможного. С. 87.

¹⁵ Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. С.Г. Семёновой, А.Г. Гачевой. М.: Педагогика-Пресс, 1993. С. 169.

¹⁶ См.: Там же. С. 19-26, 169.

6

стическую ценность, так как обращает внимание на недостаточно известную сторону философии русского космизма, связанную с требованием изменения человеческой телесности.

Интересный подход к изучаемой теме предлагает В. Розин в книге "Природа любви"¹⁷. Он оценивает взгляды Бердяева на пол и любовь как "метания", подчеркивая тем самым их странный и изменчивый характер. Розин обращает внимание, что для Бердяева, как и для Соловьева, решение проблемы пола есть решение религиозное, духовное и мистическое и, отрицая ценность полового акта и земной любви, Бердяев настаивает на преобразении пола в Бога¹⁸. В целом отношение Розина к философии пола и любви Бердяева негативно, так как в ней и подобных ей концепциях любовь как земное человеческое чувство, подчиняясь целям духовного развития, становится неживой, искусственной и постепенно вырождается¹⁹.

Интерпретация философии пола и любви Бердяева, принадлежащая В.П. Шестакову, базируется на выделенных им двух основных направлениях понимания любви в русской религиозной философии конца XIX - середины XX вв. - философско-платоническом и ортодоксально-богословском. По мнению Шестакова, первое направление, берущее начало от Вл. Соловьева и представленное именами Бердяева, Карсавина, Вышеславцева и Гиппиус, связано с "возрождением и переосмыслением античных теорий любви и попытками их синтеза с современными учениями философии и психологии"²⁰, второе, идущее от П. Флоренского и развитое в работах Булгакова и И. Ильина, "возрождало средневековое представление о любви как каритас - сострадании, милости, жалости"²¹. Шестаков считает, что Бердяев, несомненно, принадлежавший первому из указанных направлений, в конце жизни "пришел к выводу о необходимости соединения этих двух направлений в понимании любви, необходимости синтеза любви-эроса с каритативной любовью"²². Отмечая, что искомый синтез был лишь намечен в последних работах Бердяева, он видит большую историческую заслугу философа уже в самом факте осознания необходимости такого синтеза. Эта точка зрения, вне всякого сомнения, дополняет ранее рассмотренные представления о философии пола и любви Бердяева указанием на противостояние

¹⁷ См.: Розин В., Шапинская Р. Природа любви. М, 1993.

¹⁸ См.: Там же. С. 22, 23.

¹⁹ См.: Там же. С. 145.

²⁰ Шестаков В.П. Философия любви Н.А. Бердяева. С. 12.

²¹ См.: Там же.

²² См.: Там же.

7

в русской религиозной мысли двух основных концепций, ориентированных на античный эрос и средневековый каритас. Вместе с тем утверждение о возможном синтезе античных и средневековых представлений о любви заслуживает, на наш взгляд, серьезной проверки, ибо эти представления идейно разнородны. Предстоит выяснить, что же это на самом деле - синтез или синкретическое смешение. Кроме того, на наш взгляд, Шестаков недостаточно осознает радикальный, революционно-теургический характер учения о поле и любви Бердяева и философско-платонического направления русской философии в целом. Поэтому его слова об эросе в русской философии Серебряного века как пути "к творчеству, к поискам духовности, к нравственному совершенствованию и моральной отзывчивости"²³ мы считаем необходимым дополнить словами Вл. Соловьева, видевшего "настоящую задачу любви" в необходимости "действительно увековечить любимое, действительно избавить его от смерти и тления, окончательно переродить его в красоте"²⁴.

Истолкование философии пола и любви Бердяева, принадлежащее К.Г. Исупову, тесно связано с его общим представлением о русской философии эроса как философии коммуникации "средствами эротического логоса"²⁵. Исупов считает, что основной проблемой философии любви в

России стало соотношение "я" и "другого", получившее наиболее развернутое воплощение в ранних работах М.М. Бахтина. Соответственно, философия эроса Бердяева понимается им как развитие представлений о "другом". Исупов выделяет три этапа эволюции бердяевского "другого". На первом из них, в начале века, "другой" оформляется у Бердяева традиционно ("Любовь решает проблему перехода одного существа к другому и всему миру"), на втором, в 1920-е годы, человек понимается мыслителем как "свой другой" у Бога и, наконец, на третьем этапе, т.е. начиная со второй половины 1920-х годов, Бердяев приходит к "достаточно оригинальной персонологии". Здесь "другой" - «это вестник "я", посылаемый навстречу вестникам иных "я", чтобы на границах личностей мог состояться маргинальный контакт артистических двойников-посланцев разных "я", избегнувших ненавистной объективации и сохранивших тем самым полноту личностных приоритетов»²⁶. Такую довольно необычную модель общения позднего Бердяева

²³ Шестаков В.П. Вступительная статья // Русский Эрос. С. 17-18.

²⁴ Соловьев В. Жизненная драма Платона // Там же. С. 86.

²⁵ Исупов К.Г. Рец. на кн. "Русский Эрос" // Вопр. философии. 1991. № 12. С. 152.

²⁶ Там же.

8

Исупов объясняет его особым учением о личности, одержимой «страхом всяческого овнешневания - "объективации" (психологической, социальной, онтологической) как посягания на свою свободу»²⁷. Бердяев, для которого не личность есть часть общества, но социум - часть личности, «придумал теорию межличностной интерференции: так пересекаются, встречаясь, круги на воде. Мыслителю в его размышлениях о судьбе "я" в мире других людей особенно дорога была мысль о *границе* личности, "оформляющей лик человека", и о *центре* личности»²⁸. Интерпретация Исупова, акцентирующая внимание на проблеме любви как общения, раскрывает новую сторону философии эроса Бердяева. Однако вне поля зрения исследователя остаются проблемы собственно пола, сексуальности, телесности, которые отнюдь не сводятся к проблеме коммуникации, и в этом, на наш взгляд, состоит недостаток предложенной им концепции.

Несмотря на различие, а порой и противоположность между рассмотренными выше подходами к истолкованию философии пола и любви Бердяева, можно выделить некоторые общие моменты, характерные для большинства из них, и свести их к следующим положениям.

1. Взгляды Бердяева на проблемы пола и любви носят изменчивый характер, что позволяет говорить об их эволюции.
2. Философия пола и любви Бердяева тесно связана с особенностями психологического склада и обстоятельствами личной жизни самого мыслителя.
3. Любовь понимается Бердяевым как сила, преодолевающая отчуждение, т.е. не как психологическое чувство отдельного человека, а как принцип совершенного мироустройства.
4. Отношение философа к биологическому полу и связанным с ним институтам брака и семьи проективно и ставит своей задачей изменение наличной человеческой природы.
5. Бердяев ориентируется на античные и неоплатонические концепции любви-эроса и стремится соединить их с христианским учением.
6. Философия пола и любви Бердяева тесно связана с философией эроса Вл. Соловьева.

Эти предварительные выводы, базирующиеся на работах наших предшественников, можно рассматривать в качестве основных вех для последующего анализа.

²⁷ Исупов К.Г. Романтик свободы: Русская классика глазами персоналиста // Бердяев Н.А. О русских классиках. М.: Высш. шк., 1993. С. 12.

²⁸ Там же.

9

Глава 1. Истоки и становление философии эроса Бердяева

Подходить к изучению философии пола и любви Бердяева можно по-разному. Можно строить истолкование на основе описания и комментирования текстов философа, пытаясь придать им вид более или менее стройной системы. Можно положить в основу интерпретации какую-либо одну, часто произвольно выбранную, идею. Можно, наконец, попытаться связать философию эроса Бердяева с особенностями его личности. Все эти подходы, несомненно, правомерны. И все же наиболее плодотворен, на наш взгляд, последний, биографический подход, при котором личность Бердяева рассматривается в качестве определяющего компонента его философского творчества. Приведем некоторые аргументы в пользу данной точки зрения.

Во-первых, философия эроса Бердяева представляет собой явление настолько своеобразное, что

уже само ее понимание оказывается проблематичным без уяснения ее специфики и генезиса. К примеру, в книге "Самопознание" Бердяев пишет, что "нужно делать различие между эросом и сексом, между любовью-эросом и физиологической жизнью пола"¹, а также отмечает, что коренящаяся в поле эротическая любовь "преодолевают иол... вносит иное начало и искупает его"². Эти слова А.И. Новиков истолковывает как необходимость "расчленив... понятие любовь-эрос, выделив в нем секс, т.е. провести границу между любовью-эросом и физиологической жизнью пола"³. Очевидно Новиков пытается объяснить идеи Бердяева с точки зрения здравого смысла, различая два вида соединения - соединение без взаимной любви (секс) и соединение при наличии не только телесного, но и душевно-духовного контакта (эрос). Он не замечает, что Бердяев говорит совершенно о другом. Речь идет о мистической эротической любви, т.е. о

¹ Бердяев Н.А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. М.: Книга, 1991. С. 75.

² Там же. С. 76.

³ Новиков А.И. Проблема эроса (пол, женщина, любовь) в русской философской мысли конца XIX - начала XX веков // Феминизм и российская культура. СПб., 1995. С. 17.

10

предельной концентрации взаимного полового влечения любящих, но при этом противоположной сексуальному акту как таковому. По Бердяеву, пол - это мистическое начало бытия, утратившее в результате грехопадения свою божественную цельность и из небесной эротики превратившееся в земную сексуальность. Но так как образ небесного пола в человеке неистребим, то путем к его восстановлению как раз и выступает мистическая эротическая любовь, преодолевающая секс и вводящая любовную пару в вечность.

«Надо подчеркнуть, - указывает О.В. Вишнякова, - что Бердяев, как и все философы, не сводит понятие "эрос" к сугубо половому влечению. Эта традиция, восходящая к Платону и платонизму, говорит об эросе как о побудительной силе духовного восхождения, эстетическом восторге и экстатической направленности к созерцанию идей истинно сущего, добра и красоты. Поэтому и Бердяев говорит о том, что "нужно делать различие между эросом и сексом, между любовью-эросом и физиологической жизнью пола. Эти сферы переплетающиеся, но они различны"»⁴.

Приведенный пример свидетельствует о том, что подходить к изучению философии эроса Бердяева следует осторожно, помня об опасности перенесения на это своеобразное явление представлений нашего повседневного опыта. Таким образом, понимание смысла рассуждений Бердяева делает желательным обращение к проблемам их специфики и генезиса.

Вторым аргументом в пользу тезиса о неразрывной связи личности Бердяева и его творчества может служить указание на известную особенность его философствования: это не долгое и обстоятельное размышление над мировоззренческими проблемами и их логическое изложение, а сплошной поток философских интуиций, буквально выплескивающийся в "сыром" виде на страницы его произведений.

«Любому читателю бердяевских работ, - пишет Н. Жернакова, - знакомы его стилистические погрешности, его повторы, фрагментарность, зачастую мутность и беспорядочность изложения, а также и непостоянство и даже противоречивость его взглядов... Алексей Ремизов, этот великий мастер слова, знавший Бердяева еще по Вологде, когда оба они находились там в ссылке в самом начале века, вспоминает, что, несмотря на весь свой ум, Бердяев никогда не имел чувства слова и стройность изложения не была ему слишком свойственна. Не обращая никакого внимания на подбор слов, Бердяев клал их на бумагу так, как они приходили ему в голову, вспоминает Ремизов. Сам Бердяев вполне сознавал, что в его выразительности была "бедность словесная и

⁴ Вишнякова О.В. Этика Бердяева. М.: Гардарики, 2000. С. 83-84.

11

бедность образов", "в оформлении своей мысли, - пишет Бердяев, - в своем отношении к писанию я не артист, интересующийся совершенством своего продукта"»⁵.

Эта особенность мышления позволяет думать, что личность Бердяева выступает в качестве не только источника, но и связующего звена его философских построений. Можно сказать, что конкретные тексты Бердяева приобретают внутреннее единство не в силу формальной логики, а в силу их своеобразной "замкнутости" на эмоциональные и идейные состояния личности самого философа, менявшиеся с течением времени.

1. Особенности психологического склада и воспитания Бердяева. Проблема исследовательской позиции

Изучение мировоззрения Бердяева представляло бы сегодня немалую трудность, если бы сам

философ на склоне лет не обратился к исследованию собственного духа и самосознания. Благодаря этому мы имеем уникальный документ, с поразительной прямоотой и откровенностью повествующий о самых интимных чертах его личности.

«Не будет преувеличением считать, - пишет А.В. Васильев, - что исследователям жизни и творчества Николая Александровича Бердяева в определенном отношении исключительно повезло. Он принадлежит к числу тех немногих философов, которые оставили после себя автобиографию. Да еще какую! "Самопознание. Опыт философской автобиографии", - уникальный по форме и содержанию труд, аналогов которому, по нашему убеждению, нет во всей мировой литературе. Вот как характеризовал его сам автор: "В книге, написанной мною о себе, не будет выдумки, но будет философское познание и осмысливание себя самого и моей жизни. Это философское познание и осмысление не есть память о бывшем, это есть творческий акт, совершаемый в мгновении настоящего. Ценность этого акта определяется тем, насколько он возвышается над временем, приобщается ко времени экзистенциальному, т.е. к вечности"»⁶.

По мнению В.В. Сапова, "Самопознание" - лучшее руководство по ориентации в философском мире Бердяева. «Это краткий очерк всех аспектов мировоззрения русского мыслителя, "авто-
⁵ Жернакова Н.А. Н.А. Бердяев и значение религиозно-философского журнала "Путь" (Париж, 1925-1940) // Путь православия. 1993. № 2. С. 105.

⁶ Васильев А.В. Ранняя автобиография Н.А. Бердяева // Филос. науки. 1991. №2. С. 158.

12

феноменология духа", дающая вполне исчерпывающее представление о его творческой эволюции и об итогах этой эволюции»⁷. Достоинство "Опыта философской автобиографии" Сапов видит в том, что он позволяет воспринять его философское учение как бы сразу и целиком. «Если разобрать это учение на традиционные части - онтологию, гносеологию, этику и т.д. - оно тотчас же распадется на куски, разлетится во все стороны, как стая птиц, выпущенных из клетки. Любая категория, любое понятие у Бердяева - свобода, время, любовь, человек, добро и зло - является одновременно категорией онтологии, гносеологии, этики, эстетики. Каждое наполнено еще и неким религиозным смыслом. Мир Бердяева - это тотальная целостность, и постичь его можно только при помощи тотально целостной философии. И самого Бердяева следует представлять таким "тотально целостным" мыслителем, который в каждый момент своей жизни проживает всю свою жизнь, со всеми ее мыслями, событиями и противоречиями. Если бы не "обстоятельства места и времени" Бердяев, наверное, писал бы одну бесконечную книгу, причем сразу все ее страницы, от первой до последней»⁸.

Определяя одну из задач "Самопознания", Бердяев писал: "Более всего меня интересует объяснить связь моего типа философского мирозерцания с типом моей душевной и духовной структуры. Именно в силу этой неразрывной связи философия моя всегда была экзистенциальной"⁹. Последуем за бердяевским замыслом и попытаемся уточнить, какие именно черты личности философа оказали наибольшее влияние на его мирозерцание.

Надо сказать, что попытка проникновения в контекст личной жизни Бердяева не будет иметь ничего общего с выискиванием "симптомов", позволяющих свести все многообразие творчества мыслителя либо к совокупности неудовлетворенных сексуальных импульсов или произвольно запечатлеваемых "архетипов", либо к психоидеологии тех или иных социальных групп. Используя приемы логического анализа и теоретического объяснения, мы отдаем себе отчет в их ограниченности. Поэтому вводимые понятия и теоретические схемы имеют характер не родовых начал, а средств и конструкций, позволяющих ориентироваться в эмпирическом материале, организовывать его в соответствии с выбранной точкой зрения и задачей исследования. Результатом работы должно стать не исчерпывающее объ-

⁷ Сапов В.В. Самопознание Николая Бердяева // Социол. исслед. 1990. № 10. С. 86.

⁸ Там же. С. 87.

⁹ Бердяев Н.А. Самопознание. С. 89.

13

яснение творчества Бердяева, но более глубокое проникновение в суть его философских интуиций, а также самого стиля его жизни и мышления.

Из многочисленных особенностей мироощущения Бердяева, описанию которых на страницах "Самопознания" уделено немало внимания, выделим те, которые можно назвать основными. К ним, на наш взгляд, относятся: 1) чувство чуждости мира, неприятие мировой данности, разрыв с окружающей средой, тоска по трансцендентному, отсутствие искусства жить, духовное странничество, любовь к свободе и нелюбовь к "жизни" при самом сильном жизненном инстинкте,

невозможность примириться ни с чем преходящим, потребность в вечном, изначальное чувство своей особенности, непохожести на других, чувство беспредельности внутри себя самого и ограниченность вокруг, больший интерес к миру "я", чем к миру "не-я"; 2) потребность в энтузиазме, в творческом экстазе как преодолении "мира" и "жизни".

"Я очень рано сознал свое призвание, еще мальчиком, и никогда в нем не сомневался, - писал Бердяев. - То было прежде всего призвание философа, но особого рода философа, философа-моралиста, философа, занятого постижением смысла жизни и постоянно вмешивающегося в жизненную борьбу для изменения жизни согласно с этим смыслом"¹⁰. "Мою любовь к метафизике, характерную для всего моего существования, можно объяснить моим коренным и изначальным отталкиванием от обыденности, от принуждающей меня эмпирической действительности. Моя философская мысль была борьбой за освобождение, и я всегда верил в освобождающий характер философского познания... Философия была для меня также борьбой с конечностью во имя бесконечности"¹¹. Именно такие черты мироощущения Бердяева как чувство собственной "неотмирности", "заброшенности" в чуждый мир в сочетании с активным темпераментом и уверенностью в собственном философском призвании стали теми истоками, из которых впоследствии развились знаменитые концепции несотворенной свободы, объективации и религиозного творчества. «Я стал философом, пленился "теорией", - подчеркивает он, - чтобы отрешиться от невыразимой тоски обыденной "жизни". Философская мысль всегда освобождала меня от гнетущей тоски "жизни", от ее уродства. Я противопоставлял "бытию" "творчество". "Творчество" не есть "жизнь", творчество есть прорыв и взлет, оно возвышается над "жизнью" и устремлено за границы, за пределы, к трансцендентному»¹².

¹⁰ Там же. С. 92.

¹¹ Там же. С. 93.

¹² Там же. С. 54.

14

Можно сказать, что Бердяев выбрал философию в качестве своеобразного орудия борьбы с ненавистной ему "объективной" действительностью и создания нового, иного по отношению к этой действительности, мира. Этой точки зрения придерживается В.А. Кувакин, характеризующий доминанту общей психологической и социальной направленности бердяевского философствования как *солипсический авантюризм*.

Кувакин считает, что если абстрагироваться от конкретного содержания невероятного множества различных идей, проектов, лозунгов и предписаний, которые выдвигал Бердяев в своих многочисленных книгах и статьях, то общим останется «стремление мистифицировать и таким образом... изменить мир, "деобъективировать" объективную реальность, добиться того, чтобы мир преобразился, став таким, каким хотело его видеть религиозно-мистическое сознание Бердяева»¹³. «Основным инструментом, орудием и одновременно целью, чаемым состоянием преображенного мира является, по Бердяеву, "дух", или, - в более специфическом и конкретном смысле, - "свобода". Дух и свобода в философствовании Бердяева должны были выступать не как идеи, а как некие мистические реальности, поэтому и философия должна стать, по Бердяеву, жизненной, творческой и преобразующей силой, или, говоря его словами, должна стать "экзистенциальной"»¹⁴.

Однако, если принять во внимание сказанное выше, возникает вопрос: а что такая позиция может дать исследователю? Не получается ли, что историк философии вынужден покорно следовать за "Самопознанием", рассматривая его в качестве образца, своего рода канона истолкования творчества Бердяева?

Таким путем следует, например, Дональд Лаури, автор уже упоминавшейся книги "Мятежный пророк. Жизнь Николая Бердяева". Из его исследования мы можем почерпнуть немало дополняющих "Самопознание" сведений. В частности, интересно предположение, что составляющее доминанту бердяевского мироощущения чувство чуждости мира могло иметь вполне земные причины. Лаури предпочитает говорить не столько о "метафизическом", сколько об эмоциональном одиночестве Бердяева с самого раннего возраста. "Появление ребенка в семье, где дети не рождались в течение пятнадцати лет, создало трудную ситуацию... - считает биограф. - Родители успели позабыть необходимые правила поведения в условиях, когда в доме находятся ма-

¹³ Кувакин В.А. Религиозная философия в России: Начало XX века. М.: Мысль, 1980. С. 154.

¹⁴ Там же.

15

ленькие дети. Их жизни погрузились в рутину и присутствие маленького ребенка мешало им, зачастую подсознательно их обижая"¹⁵. Лаури указывает на постоянные семейные конфликты, с одной стороны, между отцом и матерью, с другой - между родителями и старшим братом Николаем Сергеем, которые могли оказать глубокое влияние на впечатлительного мальчика. По крайней мере эти предположения не безосновательны. Они во многом созвучны отношению самого философа к ранним годам жизни в семье. Достаточно вспомнить его слова, что в своей семье, которая уже вышла из крепкого, оформленного аристократического быта, но не приспособилась к быту буржуазному, он "всегда чувствовал неблагополучие, неприспособленность к жизни, надлом, слишком большую чувствительность"¹⁶.

Еще раз отметим, что в основе этого подхода лежит неявное допущение, согласно которому методологическая основа изучения творчества Бердяева уже заложена в "Самопознании" самим философом, а на долю исследователей остается лишь известная систематизация основных проблем его учения. На наш взгляд, недостаток этой позиции состоит в том, что она, совершенно верно отстаивая личностный характер бердяевской философии, оказывается недостаточно внимательной к присутствующему в ней надличностному элементу. Если верно, что Бердяев решал с помощью философии свои личные проблемы, он в то же время (и независимо от своего желания!) решал и реальные философские проблемы, стоящие перед его временем. Несомненно также, что глубоко личностное и, быть может, несколько субъективное творчество Бердяева протекало в реальном культурном контексте, который выступал по отношению к самому философу как объективная реальность.

Но, таким образом, мы приходим к своеобразному парадоксу. С одной стороны, философия Бердяева как выражение личных стремлений мыслителя требует глубоко личностного и конгениального исследовательского подхода, с другой - этот подход не в состоянии уловить присутствующие в ней надличностные элементы. И наоборот, "объективный", общезначимый подход к творчеству Бердяева как продукту эпохи и отражению определенных объективных потребностей времени будет заведомо неадекватен его глубоко личностному характеру. Возникает принципиальный вопрос: возможно ли найти такой способ изучения философии Бердяева, при котором ощущение ее уникально-лич-

¹⁵ Lowrie D. *Rebellious prophet. A life of Nicolai Berdyaev*. L.: Victor Gollancz Ltd., 1960. P. 20.

¹⁶ Бердяев Н.А. *Самопознание*. С. 20.

16

ностного характера органически сочеталось бы с ее восприятием как определенного надличностного явления?

На наш взгляд, в этой ситуации на помощь может прийти методология анализа рефлектирующих систем, которую развивает М.А. Розов. Под рефлектирующими системами понимаются "любые социальные образования, которые способны описывать свое поведение и использовать полученные описания в качестве правил, принципов, алгоритмов и т.п. в ходе дальнейших действий"¹⁷. В нашем случае, когда Бердяев в книге "Самопознание" пытается осознать мотивы и ценности своей жизни, он представляет собой типичный пример системы с рефлексией.

Но какую позицию должен занять исследователь по отношению к системам с рефлексией? Как следует изучать системы, которые сами себя описывают? И есть ли вообще необходимость их изучать, если они изучают себя сами?

М.А. Розов решает указанные проблемы на базе развиваемой им концепции социальных эстафет. Под социальной эстафетой понимается процесс передачи какой-либо деятельности или формы поведения от человека к человеку или от поколения к поколению путем воспроизводства непосредственных образцов. С этой точки зрения рефлектирующая система может рассматриваться как образование двоякого рода: с одной стороны - как результат непосредственного воспроизведения какого-либо социального образца, с другой - как результат описания содержания данного образца. Не трудно заметить, что первая характеристика рефлектирующей системы - надрефлексивное образование, в то время как вторая - содержание самой рефлексии. Отсюда делается вывод о двух возможных позициях изучения. Первая из них состоит в отбрасывании конкретного содержания рефлексии и в описании эстафетных механизмов поведения системы, вторая заключается в содержательном описании поведения системы. Наиболее адекватным является не следование одной из этих позиций, а их совмещение как дополняющих друг друга и анализ их взаимоотношения.

Вернемся к нашей проблеме и проанализируем ее с точки зрения указанной методологии. Итак, философия Бердяева как система с рефлексией может рассматриваться двояким образом: с одной

стороны, как выражение уникально-личностных стремлений мыслителя, с другой - как проявление определенного надличностного типа сознания и способа восприятия исторической реальности, при котором философское творчество рассматрива-

¹⁷ Розов М.А. Рефлектирующие системы, ценности и цели // Идеал, утопия и критическая рефлексия. М.: РОССПЭН, 1996. С. 188.

17

ется в качестве орудия завоевания новой, альтернативной по отношению к данной, действительности. Если первый подход фактически реализован самим Бердяевым в "Самопознании", то второй - во многом остается еще невостребованным. Кроме того, развитие первого подхода связано с некоторыми объективными трудностями. Становясь на рефлексивные позиции, исследователь сам становится частью рефлектирующей системы и начинает "играть" по ее правилам. Одно описание системы, например то, которое оставил Бердяев в "Самопознании", с необходимостью требует другого, более полного, а полученное, в свою очередь, требует следующего и так до бесконечности. Таким образом, исследователь, только описывающий систему с рефлексией, не способен ее ассимилировать, т.е. выделить присутствующее в ней объективное содержание. Указанные моменты обращают наше внимание к противоположной позиции, а именно - к изучению философии Бердяева как надличностного явления.

Таким образом, нам предстоит локализовать и определить тот тип сознания, который Бердяев репрезентировал в своей жизни и творчестве. Ряд ценных замечаний на этот счет уже содержатся в "Самопознании". В чем они состоят?

Хотя сам Бердяев и называл себя самым нетрадиционным человеком на свете, это не мешало ему относить себя к философам *романтического* типа¹⁸. Под романтическим типом философии, в противоположность классическому, он понимал такую ее разновидность, где существуют "примат субъекта над объектом, противление детерминизму конечного и устремление к бесконечному, неверие в достижение совершенства в конечном, интуиция против дискурсии, антиинтеллектуализм и понимание познания как акта целостного духа, экзальтация творчества в человеческой жизни, вражда к нормативизму и законничеству, противоположение личного, индивидуального власти общего"¹⁹.

Отнесение мысли Бердяева к романтическому типу философствования уже само по себе способно дать немало. Именно эту точку зрения реализовал в своей фундаментальной монографии по истории русской философии В.В. Зеньковский. Определив творчество Бердяева как "религиозный неоромантизм", он получил возможность не описывать, а анализировать взгляды мыслителя в свете единого принципа²⁰. Вместе с тем понятие "романтизм", находящееся на стыке искусства и философии, оказы-

¹⁸ См.: Бердяев Н.А. Самопознание. С. 58.

¹⁹ Там же. С. 107.

²⁰ См.: Зеньковский В.В. История русской философии. Л.: Эго, 1991. Т. II, ч.2. С. 59-81.

18

вается, на наш взгляд, недостаточно отчетливым для того, чтобы можно было действительно серьезно говорить об определенном типе сознания и механизмах его функционирования. Кроме того, представления о романтической философии и ее методе, развиваемые, к примеру, в наше время Р.М. Габитовой на материале немецкого романтизма²¹, оказываются сомнительными по отношению к Бердяеву, утверждавшему, что он "не очень любил немецкий романтизм - Фр. Шлегеля, Новалиса, даже Шеллинга и Шлейермахера" из-за их идеализации "органического"²². Указанные причины заставляют нас двигаться дальше в поиске того типа сознания, который Бердяев обнаруживал в своей жизни и творчестве.

Следующим ценным замечанием, содержащемся в "Самопознании", является утверждение Бердяева о духовном родстве, которое он ощущал с некоторыми типами героев русской литературы. Это байронические герои-сверхромантики и "лишние люди". «Я всегда чувствовал себя очень связанным с героями романов Достоевского и Л. Толстого, с Иваном Карамазовым, Версиловым, Ставрогиным, князем Андреем и дальше с тем типом, который Достоевский назвал "скитальцем земли русской", с Чацким, Евгением Онегиным, Печориным и др[угими]. В этом, быть может, была моя самая глубокая связь с Россией, с русской судьбой»²³. Казалось бы, сопоставление себя с литературными персонажами носит у Бердяева сугубо образный характер и служит лишь удачной иллюстрацией его мысли. Однако это не так. Дело в том, что сами эти персонажи являются типичным, т.е. наиболее вероятным, "нормальным" отражением реальных представителей какой-то социальной группы русской действительности.

Известный отечественный литературовед, лингвист и историк культуры Д.Н. Овсяннико-

Куликовский исследовал историю русской интеллигенции именно на материале русской литературы, полагая причину эволюции социально-философских идей российского общества в различиях сменявших друг друга "общественно-исторических типов" (Чацкий - Онегин - Печорин - Рудин и т.д.)²⁴. Сам Бердяев признавался, что чувствует себя "принадлежащим к русской интеллигенции, искавшей правду"²⁵. "Я наследую традицию славянофилов и западников, Чадаева и Хомяко-

²¹ См.: *Габитова Р.М.* Философия немецкого романтизма (Фр. Шлегель, Новалис). М.: Наука, 1978. С. 4-6.

²² *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 107.

²³ Там же. С. 40.

²⁴ См.: *Овсянко-Куликовский Д.Н.* История русской интеллигенции. Ч. 1-3. 6-е изд. // Собр. соч. М., 1924. Т. 7-9.

²⁵ *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 11.

19

ва, Герцена и Белинского, даже Бакунина и Чернышевского, несмотря на различие миросозерцаний, и более всего Достоевского и Л. Толстого, Вл. Соловьева и Н. Федорова. Я русский мыслитель и писатель", - заявляет философ в "Самопознании"²⁶. Представляется не случайным, что среди перечисленных имен упомянуты четыре духовных лидера русской радикальной интеллигенции, в наибольшей степени способствовавшие ее формированию в качестве своеобразного псевдорелигиозного ордена - Виссарион Белинский, Александр Герцен, Михаил Бакунин и Николай Чернышевский. Таким образом, можно говорить о более четкой локализации бердяевского духовного типа как *радикально-интеллигентского*.

Но этот вывод влечет за собой множество вопросов. Не получается ли, что, представляя Бердяева интеллигентом-радикалом, мы тем самым игнорируем самую существенную черту его мысли - ее христианский характер? Не имеет ли здесь место непростительное упрощение философии Бердяева? Ведь именно Бердяев был в числе тех немногих представителей интеллигенции, которые совершили переход сначала от марксизма к идеализму, а впоследствии от идеализма к религиозному миропониманию. И разве не Бердяевым была подвергнута обстоятельной критике в "Вехах" и пореволюционном сборнике "Из глубины" психология и идеология левого радикализма? Некоторые исследователи считают, что Бердяев, несмотря на все "уклоны" его мысли, все же пришел к православию и стал верным сыном Православной церкви. Другие придерживаются иной точки зрения. По их мнению, Бердяев и в религии остался по своим духовным установкам типичным интеллигентом-радикалом, поэтому его взгляды в равной степени далеки как от трезвого светского, так и воцерковленного религиозного сознания. Этой позиции придерживается такая авторитетная исследовательница русской философии, как П.П. Гайденко.

"В старости Бердяев остался тем же революционером-анархистом религиозного направления, каким был в молодости, - пишет она в статье под характерным заглавием. Метафизический, или нигилистический, анархизм - вот точная характеристика философской позиции Бердяева, его персонализма. Низвержение всякого объективного установления, объективного порядка - пафос философии свободы Бердяева, воевавшего против объективации как таковой"²⁷. "В 1909 году, выступив в сборнике "Вехи"

²⁶ Там же.

²⁷ *Гайденко П.П.* Мистический революционаризм Н.А. Бердяева // *Бердяев Н.А. О назначении человека*. М.: Республика, 1993. С. 12-13.

20

в числе тех, кто подверг критике утопический революционаризм леворадикальной интеллигенции, Бердяев, казалось бы, ненадолго отошел от своих прежних убеждений; в 20-30-х годах он возвращается к ним, осознав глобальный характер своей революционности: подлежащим отрицанию он объявил теперь не просто все формы объективации, но и само бытие. Порядок бытия - вот против чего теперь выступил Бердяев"²⁸. По мнению Гайденко, Бердяев был единственным из авторов "Вех", кто не сумел и не захотел излечиться от пагубной "страсти к разрушению", составляющей самую сердцевину левого радикализма. Более того, в своих поздних работах он по сути дела выступил с апологией тех самых специфических черт русской радикальной интеллигенции, которые он подвергал в "Вехах" сокрушительной критике. Такие ее особенности как экстремизм, максимализм, нетерпимость, революционное отрицание существующего общества и государства, а нередко и всякого государства вообще, ее "неотмирность" и даже безрелигиозный нигилизм оцениваются в книге Бердяева "Русская идея" уже не как недостатки, а как своеобразные преимущества, которые могут служить залогом наиболее адекватного выражения мистической "русской идеи" и уникальности русского

исторического пути²⁹. «Отмеченный в "Вехах" дух отрицания, свойственный русской интеллигенции, - резюмирует Гайденко, - теперь предстал у Бердяева со знаком плюс. В сущности, Бердяев дал здесь собственный интеллектуальный портрет - тот самый, который читатель увидит позднее в "Самопознании" и который во многом совпал с портретом левых русских радикалов, созданных авторами "Вех"»³⁰.

Надо полагать, что собственно "веховский" период его мысли, отмеченный влиянием религиозного и политического реализма, был достаточно непродолжительным: в философском плане он закончился трактатом "Смысл творчества" (1916), а в социально-политическом - книгой "Философия неравенства" (1923), от основных идей которой Бердяев впоследствии отказался.

Что нового и существенного может дать эта позиция по сравнению с уже существующей? Вероятно, представление о левом радикализме, экстремизме и революционаризме бердяевской мысли значительно точнее отражает ее специфику, нежели представление о ее романтизме. В самом деле, если образ романтика остается неясным и расплывчатым, то образ революционера, за-

²⁸ Там же. С. 13.

²⁹ См.: Гайденко П.П. "Вехи": неслышанное предостережение // *Вопр. философии*. 1992. № 2. С. 119.

³⁰ Она же. Мистический революционализм Н.А. Бердяева. С. 12.

21

нятого делом разрушения "старого" мира и построения на его руинах царства всеобщей справедливости, близок и понятен. И наконец, к бердяевской мысли может быть с полным правом приложен тот теоретический аппарат критики русского левого радикализма, который был выработан как самим философом, так и его современниками в сборниках "Вехи", "Из глубины" и других работах. Против самого Бердяева могут быть обращены его рассуждения о "духовном типе" русской интеллигенции, который, по его мнению, оставался устойчивым инвариантом ее психологического облика, независимо от конкретного содержания ее верований и убеждений. "В душевной структуре русского культурного, интеллигентного слоя, - писал он, - выработались типические черты - беспочвенность и разрыв с настоящим, ощущение пропасти, отделяющей этот слой от народа и от власти, эсхатологизм как душевное свойство, независимо от религиозной веры, эсхатологизм то религиозный, то социальный, ожидание катастрофы и конца, максимализм, слабое понимание иерархических ступеней и исторической постепенности, склонность отрицать значение относительного и потому абсолютизировать относительное, склонность к полярным крайностям, своеобразный аскетизм, презрение к благам мира и буржуазным добродетелям, требование осуществления правды в жизни, прежде всего в жизни социальной"³¹.

На этом можно было бы поставить точку. Но мы пойдем дальше в определении типа сознания Бердяева. Дело в том, что изучение философии, проникнутой духом левого радикализма, может быть связано с ее невольным осуждением, чего хотелось бы избежать. Мы не откроем ничего нового, если скажем, что в воззрениях каждого революционера, пусть даже исповедующего самые радикальные взгляды, незримо присутствует какая-то относительная правда, которая не может быть просто отброшена и осуждена. Именно эта правда заставляет его жертвовать собственным благополучием и даже жизнью во имя дорогой ему идеи, именно она делает его мысль и жизненную борьбу столь притягательной для множества людей. В общем виде она может быть обозначена как фундаментальное несогласие окончательно принимать мир таким, каков он есть, стремление к лучшему миру. Поэтому и изучение леворадикальных взглядов, будь то в социально-политической сфере или в области религии, должно быть прежде всего проникнуто сочувствием, готовностью если не при-

³¹ Бердяев Н.А. *Русская религиозная психология и коммунистический атеизм*. Цит. по: Полторацкий Н.П. *Бердяев и Россия: Философия истории России у Н.А. Бердяева*. Нью-Йорк: Общество Друзей Русской Культуры, 1967. С. 67.

22

нять, то хотя бы понять духовную установку революционера, направленную на изменение действительности в соответствии с теми или иными идеалами. Таким образом, мы подошли к необходимости занять такую позицию относительно философии Бердяева, которая, признавая некоторую правомерность духовных стремлений мыслителя, в то же время видела бы их ограниченность и позволила бы противопоставить безудержному бердяевскому революционаризму нечто позитивное. Понятно, что такая позиция должна быть достаточно широкой, чтобы вобрать в себя в качестве составных частей такие ранее выделенные черты духовного типа Бердяева, как романтизм, байронизм, ощущение себя "лишним человеком" и радикальный революционализм. Итак, новая точка зрения будет состоять в том, что мы назовем основную направленность мысли Бердяева утопизмом, а самого философа будем считать

носителем *утопического* типа сознания.

Употребление понятий "утопизм" и "утопическое сознание" лишено в данном контексте негативного оценочного момента, т.е. не связано с их толкованием как чего-то ненаучного, нереального, несбыточного. Современная философская мысль, как на Западе, так и в России, в значительной степени преодолела то односторонне-негативное отношение к утопии, которое было характерно для XX столетия и нашло свое яркое отражение в работе Ф. Энгельса "Развитие социализма от утопии к науке". Обратившись от исследования конкретных утопических проектов к лежащему в их основе импульсу, мыслители XX в. обнаружили неустранимость из человеческой жизни утопической формы сознания, понимаемой в самом широком смысле как стремление к совершенству, к должному бытию. Кроме того, для современной философии и общественной науки характерна переоценка устойчивых стереотипов восприятия утопий; последние рассматриваются сегодня в позитивном смысле - как источник новых стратегий общественной жизнедеятельности, своеобразный механизм преодоления консервативных стандартов и схем, а также - как барьер на пути превращения общества в царство холодного расчета и арену борьбы за выживание изолированных друг от друга индивидов.

Философская апология утопии и утопического сознания получила свое наиболее развернутое выражение в работах немецкого философа-неомарксиста Эрнста Блоха, который принадлежит к так называемому диалектико-гуманистическому направлению западного марксизма. Блох исходит из представления, что марксизм содержит в себе два различных течения - "холодное" (научное, методологическое) и "теплое" (утопическое, гуман-

23

ное), причем последнее обнаруживается в ранних работах Маркса о неотчужденном труде и человеческом развитии³².

В своем главном труде "Принцип надежды" и других поздних произведениях Блох «характеризует утопию как "безбрежный принцип", а историю культуры как процесс развития утопии, реализации "принципа надежды". В его истолковании утопия приобретает онтологический смысл, оценивается как одна из фундаментальных характеристик бытия. Роль утопии в том, что она указывает путь в будущее, "еще-не-ставшее" бытие. Характерная черта философии Блоха - построение "открытой" системы, основной его тезис - истинного мира еще не существует, "лучшее бытие" еще "будет". Развиваемая Блохом онтология "еще-не-бытия" охватывает "еще-не-ставшее" в сфере материи и "еще-неосознанное" в сфере гуманизма. Развитие мира предстает у Блоха как обретение совершенства, исполнение предначертанного, что свидетельствует о телеологическом и эсхатологическом понимании»³³.

Центральной категорией блоховской онтологии "еще-не-бытия" (Noch-nicht-Sein) является философски осмысленная надежда. Последняя понимается мыслителем не как психологическая особенность человека, а как особый вид познания - знание о будущем (docta spes), позволяющий выходить за рамки привычного и предвосхищать еще не существующее. Однако утверждение "принципа надежды" не означает автоматического наступления лучшего бытия. Человек как эмпирический субъект исторического процесса свободен в своем выборе как принять, так и отвергнуть лучшее будущее. В связи с этим особую важность получает различие Блохом абстрактной и конкретной утопии.

Если конкретная утопия представляет собой реальное предвосхищение будущего, исходящее из тенденций, заложенных в прошлом и проявляющихся в настоящем, то абстрактная утопия - это своеобразное мысленное и эмоциональное "перескакивание" в совершенное будущее, по сути дела бегство от реальной, находящейся в постоянном становлении, действительности. Блох предлагает абстрактному утописту умерить полет своей фантазии, дабы обрести способность актуализировать те реальные опосредованные связи, которые простираются от прошлого через настоящее к будущему. "Действительное - это процесс, - отмечает Блох. - Он представляет собой широко разветвленное

³² См.: Goodwin B. Utopianism // The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought / Ed. by D. Miller. N.Y., 1987. P. 536.

³³ Типсина А.Н. Немецкая философия религии XX века (К. Ясперс, М. Хайдеггер, Э. Блох): Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Л., 1990. С. 28.

24

опосредование между настоящим, неокончательным прошлым и - самое главное - возможным будущим... И до тех пор, пока действительность еще не стала полностью детерминированной, пока она в новых ростках и в новых пространствах формирования еще располагает неокончательными возможностями, просто фактическая действительность не может предъявить абсолютные

возражения утопии. Претензии могут предъявляться к дурным утопиям, т.е. к безмерно абстрактным, невразумительным, несовершенно опосредованным, тогда как именно конкретная утопия имеет коррелят в процессуальной действительности: это опосредование нового"³⁴. Продолжая мысль Блоха, немецкий философ Й. Херманд пишет: "Нам нужны... социальные утопии, предусматривающие как свободу, так и порядок, - две решающие предпосылки всех социальных утопий, ибо свобода и самореализация, которых многие так жаждут, могут осуществиться лишь в рамках порядка, основанного на тщательно продуманной системе справедливости... Эгоизм в форме безответственного стремления к самоосуществлению еще очень далек от подлинных конкретных утопий. Утопия немыслима без альтруизма, без стремления к общему благу, без социальной ответственности"³⁵.

Таким образом, в свете категорий "философии надежды" Э. Блоха можно уточнить наше исходное представление об утопизме как основной направленности бердяевской мысли и предположить, что Бердяев репрезентировал в своей жизни и творчестве *абстрактно-утопический* тип сознания. Локализация этого типа сознания позволяет теперь перейти к рассмотрению его устойчивых характеристик и выяснению механизма его функционирования. Поскольку абстрактно-утопический тип сознания неоднократно анализировался в исследованиях как отечественных, так и зарубежных авторов, задача существенно упрощается: остается только адаптировать результаты их работы к целям нашего исследования. Отметим, что блоховскому различению абстрактной и конкретной утопии в современной литературе более соответствует различение терминов "утопия" и "футурология" ("прогностика"). Поэтому, пользуясь в дальнейшем принятыми в литературе терминами "утопия", "утопизм", "утопическое сознание", мы будем подразумевать под ними именно абстрактную утопию и абстрактно-утопический тип сознания, противопостав-

³⁴ Блох Э. Принцип надежды // Утопия и утопическое мышление: Антология зарубежной литературы. М.: Прогресс, 1991. С. 50-51.

³⁵ Hermand J. Orte, irgendwo. Formen utopischen Denkens. Königsten, 1981. S. 3. Цит. по: Социокультурные утопии XX века: Реф. сб. М.: ИНИОН АН СССР, 1985. Вып. 3. С. 39.

25

ляя им конкретную утопию и конкретно-утопический способ отношения к действительности.

Не претендуя на исчерпывающее описание особенностей, а также фаз и циклов развертывания утопического типа сознания, остановимся на тех его чертах, которые можно отнести к разряду основных. Первой и, пожалуй, главной отличительной особенностью этого типа сознания является его *антиисторизм*.

Как отмечает Ч.С. Кирвель, утопист склонен рассматривать свое собственное появление как счастливую историческую случайность. При этом с необходимостью возникает дуализм объекта (данной действительности) и субъекта (самого утописта, отрицающего эту действительность и стремящегося переделать ее в соответствии с выдвинутой им доктриной). Утописту присущ отрыв от "исторической почвы", стремление возвыситься над историей и совершить над ней насилие"³⁶. С.С. Сизов также считает, что утопист начинает с того, что "разрывает" живую историческую ткань, ставя себя вне истории"³⁷. "Фактически утопист оказывается не историческим деятелем, а демиургом. Не осознавая себя в качестве исторического субъекта, он обращается с действительностью, как если бы и эта действительность, и он сам находились вне потока истории. Утопист не удовлетворен действительностью, он хочет создать новую, радикально отличающуюся от наличного бытия, модель"³⁸. Подобную точку зрения отстаивает И.С. Шестакова. По ее мнению, антиисторизм утопического сознания заключается в том, что "утопист, как правило, выступает не как участник полисубъектного социального познания и преобразования, а с позиции творца, демиурга или правителя рисуемого идеального общества"³⁹. Е.Л. Черткова указывает на отрицание исторической традиции, негативизм по отношению к прошлому как необходимый элемент утопического сознания. "Историческая память, традиция, - пишет она, - чуждые утопии понятия. Поскольку новое общество строится как антитеза существующему, история предстает как "темное прошлое", мешающее осуществлению утопического идеала... Подобно реактивному снаряду, утопист тем стремительнее прорывается в будущее, чем сильнее отбрасывает прошлое.

Абсолютное

³⁶ См.: Кирвель Ч.С. Утопическое сознание: Сущность, социально-политические функции. Минск: Университетское, 1989. С. 24-25.

³⁷ См.: Сизов С.С. Утопия и общественное сознание: Философско-социологический анализ. Л.: Изд-во ЛГУ, 1988. С. 21.

³⁸ Там же.

³⁹ Шестакова И.С. Социальная утопия как превращенная форма общественного идеала: Автореф. дис. ...

канд. филос. наук. Екатеринбург, 1996. С. 13.

26

отрицание прошлого - условие абсолютного же утверждения будущего"⁴⁰.

Следующей особенностью утопического сознания, органически связанной с первой и вытекающей из нее, является его устремленность не на решение конкретных жизненных проблем, а на достижение радикально полагаемого воображением образа совершенства. При этом "на место каузальных зависимостей ставится идеальное долженствование, причинность заменяется рациональностью..."⁴¹. Это в свою очередь приводит к гипертрофии ценностного подхода к социальной реальности в противоположность теоретически-познавательному. Носитель утопического сознания, в отличие от ученого, исследующего общество, озабочен не поиском истины как соответствия знания предмету, а утверждением правды как соответствия действительности идеалу⁴². Подобная убежденность утописта в возможности достижения совершенства, носящие в современной литературе название *перфектибилизма*, неявно базируются на предпосылке, согласно которой все "мерзости жизни" предстают как привнесенные извне искажения изначально прекрасной человеческой природы⁴³.

Ориентация на идеал совершенства приводит утописта к необходимости разработки универсальной схемы достижения состояния, свободного от внутренних противоречий. Это позволяет говорить о техническом, инженерном подходе утописта к реальности и о *проективном* характере утопического сознания. Именно переход от утопии-идеала к утопии-проекту и превращает утопистов-мечтателей в революционеров-практиков, которым нужны уже не столько читатели-единомышленники, сколько фанатичные последователи, способные претворить идеал в реальность⁴⁴. Понимание утопии как проекта также базируется на двух неявных предпосылках. Первая состоит в уверенности в безграничных возможностях человека, это - некий вид титанизма, унаследованный от гуманистов эпохи Возрождения. Вторая посылка заключается в предположении о чрезвычайной пластичности мира, его подвластности внешним воздействиям и допустимости его произвольной переделки⁴⁵. Кроме того, заслуживает внимания сам метод, при помощи которого утопист строит образ совер-

⁴⁰ *Черткова Е.Л.* Специфика утопического сознания и проблема идеала // *Идеал, утопия и критическая рефлексия*. С. 164.

⁴¹ *Она же.* Утопия как тип сознания // *Обществ, науки и современность*. 1993. № 3. С. 72.

⁴² См.: Там же. С. 79.

⁴³ См.: Там же. С. 77.

⁴⁴ См.: Там же. С. 73.

⁴⁵ См.: Там же.

27

шенного бытия. Он носит название метода абсолютизации. Его сущность заключается в том, что, абстрагируясь от общественно-исторического времени, утопист искусственно "расчленяет" наличную действительность на части и впоследствии "собирает" новую, совершенную реальность посредством вытеснения из своего поля зрения "негативных" и иллюзорной абсолютизации ее "позитивных" сторон⁴⁶.

Установка утописта на "спасение" лежащего во зле мира при помощи одному ему известного пути развивает и укрепляет его чувство *мессианского призвания*. «Ведь если удалось, наконец, решить главный вопрос - "что есть истина", если ты обладаешь "абсолютом", то твой долг "спасти", "облагодетельствовать" человечество, обратить его в свою веру»⁴⁷. Каждому утописту в большей или меньшей степени присуще ощущение, которое Г.В. Флоровский именует "теургическим беспокойством", - стремление непосредственно влиять на жизнь, на ход истории и чувствовать постоянную ответственность за судьбы всего мира.

С чувством мессианского призвания утописта непосредственно связана такая особенность утопического сознания, как его *нормативный* характер. Утопизму внутренне присущ пафос учительства и разоблачительства. "Утопию как учение о том, чего нет, нелепо обосновывать посредством обращения к реальности. Здесь пафосу поиска истины противостоит пафос ее научению. Утопист не искатель истины, а ее обладатель"⁴⁸.

Представление о нормативном характере утопического сознания подводит нас к проблеме утопической реальности. Догматический подход утописта к действительности, по сути дела исключаящий из своего поля зрения все, что не соответствует исходно заданной схеме "спасения" мира, приводит к тому, что утопическая реальность на самом деле представляет собой реальность идеи, лишенной предметного содержания. При этом отчетливо проявляется такая особенность утопического сознания, как *"порабощенность идей"*. Утопист "попадает в плен им же самим

изобретенной искусственной универсальной схемы, демонстрируя при этом наряду с иллюзорностью своих установок завидную духовную силу, нравственный ригоризм и мощный заряд эмоциональной энергии"⁴⁹. По сути дела, утопист в силу зашоренности своего сознания оказывается невосприимчивым ко всему многообразию реальной действительности, сосредоточиваясь, с одной

⁴⁶ Кирвель Ч.С. Указ. соч. С. 25.

⁴⁷ Там же. Указ. соч.

⁴⁸ Чертова Е.Л. Утопия как тип сознания. С. 79.

⁴⁹ Кирвель Ч.С. Указ. соч. С. 25.

28

стороны, на критике тех ее моментов, которые препятствуют воплощению его теории, с другой - на культивировании тех ее сторон, которые его теорию подтверждают.

Следующей чертой утопического сознания является особый характер утопического *критицизма*. Критический, или даже гиперкритический пафос утопизма направлен лишь в одну сторону - на осуждение наличной действительности и служит укреплению исходной догмы. "Критичность и рационализм утопического сознания причудливым образом сочетаются с его интеллектуальной невменяемостью, невосприимчивостью к теоретической критике и несовместимостью с реальным функционированием общества. Чтобы быть последовательным, критицизм должен быть распространен и на утверждаемый утопией идеал, что предполагает исследование его укорененности в существующем мире, противоречивости и несовместимости друг с другом некоторых утверждаемых им ценностей, путей развития идеала и тех опасностей, которые подстерегают здесь общество и каждого человека"⁵⁰. Однако на деле критическая направленность утопического сознания на что угодно, только не на область собственных оснований, вполне логична: утопист прежде всего озабочен расшатыванием уверенности в "естественности" существующих порядков, подготавливая общественное сознание к принятию новой социальной парадигмы.

На этом характеристику основных черт утопического типа сознания можно завершить. Еще раз их перечислим. Это - антиисторизм, перфектибизм, проективизм, мессианизм, нормативизм, господство идеи над жизнью и догматический критицизм.

Таким образом, исходя из представления о философии Бердяева как о системе с рефлексией, можно обозначить подход к ее изучению как сочетание двух взаимно дополнительных точек зрения. С одной стороны, взгляды Бердяева будут рассматриваться как способ реализации его уникально-личностных стремлений, желаний и целей, с другой - как результат непосредственного воспроизведения утопического способа отношения к действительности. Повторим, что наше отношение к утопии отнюдь не негативно. Единственное, что будет определять характер дальнейших рассуждений, - это проблема выявления границ утопии, иначе говоря, той "здоровой меры" утопизма, при которой мечта помогает улучшать действительность, а не разрушает ее.

⁵⁰ Чертова Е.Л. Утопия как тип сознания. С. 80.

29

2. От "неоидеализма" к "мистическому реализму"

Как известно, первым периодом философского развития Бердяева стал период марксистский, приходящийся на 1898-1900 гг. В это время, по нашим данным, проблематика пола и любви философом не затрагивалась.

С начала 1900-х годов Бердяев переходит на позиции неокантианской философии ценностей, к так называемому неоидеализму. Первой работой 27-летнего мыслителя, где проблеме любви было уделено серьезное внимание, стала статья "Борьба за идеализм"⁵¹. (В то время, напомним, Бердяев находился в Вологде, куда был выслан за революционную деятельность.)

В названной статье он выступает против марксизма и позитивизма, противопоставляя им "платоновские традиции" и «"вечные" права метафизического творчества» в философии, "романтизм лучших художественных творений прошлого" в искусстве, "абсолютную ценность добра" в этике, идею "естественного права" в политике и идею "сродства душ" в любви⁵². Он предлагает обратиться к романтизму, как к потребности человеческой души в вечно ценном.

Подводя итог развитию социальных отношений в XIX в. и задумываясь над задачами, стоящими перед веком XX, Бердяев считает, что само по себе социально-экономическое развитие не может создать того идеализма, который призван наполнить человеческую жизнь абсолютным содержанием. Используя аллегорический образ башни из драмы Г.Ибсена "Строитель Сольнес",

он утверждает, что создание собственно человеческого мира возможно лишь при наличии великой идеи построения жилищ с высокой башней наверху, которая должна стать всесторонним воплощением идеалистического духа в человеческой жизни. Преодоление "роковой раздвоенности" между абсолютной ценностью человеческой личности и относительной исторической обстановкой состоит, по его мнению, в сознательном соединении "теоретически обоснованного идеализма" с "прогрессивными социальными стремлениями"⁵³.

Останавливаясь на проблеме любви, философ видит абсолютную задачу любви в реализации сродства человеческих душ. Однако эта задача никогда не реализуется в эмпирической действительности, что свидетельствует о ее глубоком внутреннем тра-

⁵¹ См.: Бердяев Н.А. Борьба за идеализм // Мир Божий. 1901. Июнь.

⁵² См.: Там же. С. 2.

⁵³ Там же. С. 21.

30

гизме. Никакое социальное развитие и социальная борьба не в состоянии разрешить эту проблему; все, что они могут дать, -это устранить препятствия для проявления истинной любви. Бердяев полагает, что исследование любви в социальной плоскости еще не затрагивает вопроса об ее сущности. "Идеал равноправного товарищеского союза мужчины и женщины, предполагающий экономическую самостоятельность каждого и свободу от принудительных социальных уз, указывает на элементарно-необходимое условие, но он еще ничего не гарантирует и не спасает от самой отвратительной прозы жизни. Этот товарищеский союз бывает также могилой поэзии любви, как и принудительная семья, так как в нем не оказывается того ценного содержания, которое носит, к сожалению, такое испошлившееся название - нет романа"⁵⁴. Относительную ценность имеет и женское эмансипационное движение. «Так называемый женский вопрос, который есть в такой же степени и мужской, будет решен как часть общего "социального вопроса", тогда проблема любви предстанет во всей своей чистоте»⁵⁵. Итак, объявляя "борьбу за идеализм" в любви, Бердяев полагает, что признание ее метафизического смысла может и должно способствовать повышению ценности жизни, воплощению в ней вечного романтизма, поэзии и красоты, без которых духовная борьба за нового человека окажется далеко не полной.

Таким образом, основной идеей учения Бердяева о любви становится идея ее "вечного", абсолютного метафизического смысла, не вмещающегося, однако, в тесные рамки земной действительности. В связи с этим представляется важным более подробно остановиться на философской позиции, которую занимает Бердяев, и проанализировать ее основания.

Выше отмечалось, что мировоззренческой основой неоидеалистического периода бердяевского творчества является философия неокантианства. С этой точки зрения вполне оправдано и философски корректно говорить об абсолютном метафизическом смысле любви, но при одном условии - если данный смысл признается лишь регулятивным принципом, направляющим процесс совершенствования человека, но по сути недостижимым.

"В кантовской трактовке, - пишет Е.Л. Черткова, - идеал... служит эталоном для оценки реальных отношений и поступков. Идеал остается при этом принципиально не достижимым, трансцендентным по своей природе"⁵⁶. Заметим, что Бердяев говорит

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Черткова Е.Л. Утопия как тип сознания. С. 72.

31

о несколько ином. Он озабочен решением проблемы "трагизма любви", т.е. поиском ответа на вопрос, почему абсолютный смысл любви оказывается неместимым в порядок эмпирической действительности и что необходимо предпринять, чтобы идеал "сродства душ" все же было возможно реализовать на практике. Рассуждая таким образом, Бердяев покидает неокантианскую почву и выступает уже как утопист. При этом он реализует типично утопический ход мысли, который был назван Г.В. Флоровским приравниванием ценности и факта⁵⁷. «В утопическом сознании, - отмечает Е.Л. Черткова, - идеал приобретает имманентный эмпирической действительности характер, из ориентира превращается в цель, точнее, даже в конечный "пункт прибытия". Утверждение идеала как факта эмпирической действительности ("факт достижимого будущего", или "будущий факт", по Г. Флоровскому) составляет суть утопизма. В этом проявляется специфика понимания природы идеала, отличающая утопическое сознание от других форм ценностного сознания. Идеал как "вечная перспектива", как "исторически негарантированная цель", как ценностный ориентир преобразуется в утопическом сознании в

идеал-проект, в план совершенного общества, в "руководство к действию"⁵⁸. Можно предположить, что неокантианство как мировоззрение не может служить для Бердяева серьезной платформой, скорее - это своеобразная идейная оболочка, в пределах которой он пока способен развивать собственные взгляды и вести полемику с оппонентами.

Вернемся к статье "Борьба за идеализм". Заслуживает внимания тот факт, что уже в своей ранней работе Бердяев демонстрирует продуманность и, если так можно сказать, выстраданность представлений о романтической любви. Как бы ни была сомнительна его идейная позиция, ясно одно: философ резко противопоставляет любовь как сферу абсолютного бытия, в которой реализуется сродство человеческих душ, эмпирической действительности как сфере бессмысленного существования. При этом главной характеристикой подлинной любви становится для него преодоление отчуждения путем отталкивания от обыденности.

Тема "внутреннего трагизма" любви получает продолжение в статье "К философии трагедии. Морис Метерлинк", опубликованной в 1902 г. в сборнике "Литературное дело". "Всякому известно, какую огромную роль в жизни людей играет любовь... - пишет Бердяев. - Нет надобности обращаться к каким-нибудь ис-

⁵⁷ См.: *Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // Путь (Париж). 1926. № 4. С. 25.*

⁵⁸ *Черткова Е.Л. Утопия как тип сознания. С. 72-73.*

32

ключительным случаям, чтобы признать глубокий трагизм любви. На каждом шагу встречается неразделенная любовь и несет с собою жгучие страдания... Но трагична не только неразделенная любовь, трагична всякая любовь по самой своей сущности, так как она не знает удовлетворения и успокоения, так как та идеальная мечта, которую лелеет в себе человеческая душа, не может осуществляться в жизни... Социальное развитие может лишь устранить внешние препятствия любви и создать более свободные условия для ее проявления. Но от этого только усилится сознание внутреннего трагизма любви, которое раньше ослаблялось внешним злом, мелкими страданиями жизни"⁵⁹.

Не трудно заметить, что эти рассуждения Бердяева повторяют мысли, которые он высказывал ранее. Но главная особенность статьи "К философии трагедии" состоит в том, что в ней Бердяев пытается проиллюстрировать свои взгляды, обращаясь к современному искусству. Примерами изображения безысходной трагедии любви служат пьесы Метерлинка "Аглавена и Селизетта" и "Пеллеас и Мелисанда". Суть этих произведений он усматривает в предчувствии каких-то новых форм любви, очищенных от мелочей эмпирического бытия, от обычных в этой области соперничества, мелкой злобы и мстительности. Герой первой пьесы, Мелеандр, любит сразу двух женщин - Аглавену и Селизетту, однако эти женщины начинают бороться не за Мелеандра, а за высшую красоту, мечтая о таком состоянии, когда они все трое смогут объединиться в некоей высшей человечности. Такую же неземную любовь переживают и герои второй пьесы Пеллеас и Мелисанда. На их любви лежит печать трагической красоты, оба они мечтают о небе, однако их чувство разрушается от соприкосновения с грубой земной действительностью. Обращаясь к творчеству Метерлинка, Бердяев видит в нем залог новых идеальных, духовных основ любви, которые, возможно, когда-нибудь реализуются в человеческой жизни и преодолеют ее трагизм, существующий ныне.

Оппонентом рассуждений Бердяева о трагизме вообще и трагизме любви в частности выступил А.В. Луначарский, опубликовав в журнале "Образование" за 1902 г. статью "Трагизм жизни и белая магия". По мнению Луначарского, статья Бердяева о Метерлинке - типичный образчик магических рассуждений, подменяющих настоящее жизненное творчество мистическим самоусыплением. Признавая наличие трагизма в человеческой жизни,

⁵⁹ *Бердяев Н.А. К философии трагедии: Морис Метерлинк // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М.: Искусство, 1994. Т. 2. С. 189-190.*

33

Луначарский, однако, определяет его иначе - не как нечто мучительное и "эмпирически безысходное", а как противоречие "между слепой стихийностью природы и чувствующей, сознательно-телеологической сущностью человека"⁶⁰. Поэтому и путем преодоления трагизма становится для него не спиритуалистическая теория, а жизненная борьба, цель которой - "исцелить страдания болезней, нужды, рабства, страха, невежества, злобы"⁶¹. Вообще же, трагедии любви, о которых пишет Бердяев, растут, по словам Луначарского, "словно плесень и поганые грибы, в затхлых местах; они редки и легко разрешаются там, где кипит работа и борьба"⁶². Остается неизвестным, как отреагировал Бердяев на критику Луначарского и отреагировал ли вообще.

19 февраля 1904 г. в Киеве происходит важное событие в жизни философа. На банкете в Литературно-артистическом обществе он знакомится с Лидией Юдифовной Рапп, урожденной Трушовой, ставшей впоследствии его женой. Благодаря усилиям Д.Барас, до нас дошло 21 письмо Бердяева к возлюбленной, относящееся ко второй половине 1904 г.⁶³ Эти письма повествуют не только о чувствах философа к любимой женщине, но и приоткрывают его собственный душевный мир.

Во встрече с Лидией Бердяев видит начало чудесного преображения своей жизни, обретение самого дорогого друга и собеседника, с которым можно разделить все тайны своей души, все мысли, чувства, тревоги и сомнения. "Мне все еще трудно привыкнуть к тому, что в моей жизни произошел такой огромный перелом, что теперь все уже будет иначе, лучше, чище и радостнее, вне мысли я ведь для себя ничего не ждал"⁶⁴. Бердяев открывает в себе что-то новое, не соответствующее его характеру. "В моем отношении к тебе много смиренности, странной и несвойственной моей природе"⁶⁵.

Николай обнажает перед Лидией тайники своей души. Он пишет ей о своей нетерпимости и переходящей в ярость раздражительности, о непомерной гордости и высокомерии, о презрении к людям. Вот одно из таких признаний: «Я к людям и ко многому в жизни отношусь даже слишком "высоко"... это просто высоко-

⁶⁰ Луначарский А.В. Трагизм жизни и белая магия. Цит. по: Бердяев Н.А. Pro et contra. СПб.: РХГИ, 1994. Кн. 1. С. 108.

⁶¹ Там же. С. 114.

⁶² Там же. С. 111.

⁶³ См.: Бердяев Н.А. Письма будущей жене Лидии Юдифовне Рапп (1904 год). Под общим заглавием "Письма молодого Бердяева" / Публ. Д. Барас // Память: Истор. сб. Париж: ИМКА-Пресс, 1981. Вып. 4. С. 220-245.

⁶⁴ Там же. С. 221.

⁶⁵ Там же. С. 235.

34

мерие и презрение, потому что люди кажутся мне дураками и плебеями, а дела их ничтожными и мелкими. Но я горю от постоянного внутреннего раздражения, и разрушительно на меня действует, что я внешне постоянно себя сдерживаю. Иногда мне кажется, что я кончу каким-нибудь уголовным преступлением, дуэлью или чем-нибудь подобным... Тебе не знакома еще моя необузданная ярость и моя способность к незаслуженному оскорблению близких. Я боюсь себя. Моя мягкость предательская, нет ничего хуже этих мягких эгоистов»⁶⁶.

Признаваясь в отрицательных чертах своего характера, Бердяев стремится очистить свои отношения с будущей женой от возможных иллюзий и недомолвок. "Раньше я был одинок, - пишет он, - а теперь с тобой, мое солнце, я буду с тобой, куда бы я ни ушел. Если меня все отвергнут, а это может со мной произойти при крайности моих стремлений и всех идей, к которым я прихожу, то ты-то не отвергнешь и поймешь, и больше мне ничего не нужно"⁶⁷.

Модель отношений, которую философ предлагает возлюбленной, весьма необычна и, по всей вероятности, близка идее "сродства душ", которую он развил в статьях "Борьба за идеализм" и "К философии трагедии". "Мне все хочется взять тебя на руки и унести далеко-далеко"⁶⁸. "Мы с тобой стоим на великом повороте, на пути к новому Богу. Нужно только сбросить с себя эту кошмарную власть обыденности, какими бы добродетелями она ни прикрывалась... - обращается он к своей избраннице. - Мы должны создать для себя необыденный мир, наше собственное царство, и я верю, что мы это сделаем... Мы победим прозу жизни и не позволим обыденности нас засосать... Наши жизни должны быть слиты, без этого я уже не представляю себе никакой жизни, и потому наша общая жизнь должна быть для тебя удовлетворяющей и прекрасной... У нас должно быть то, чего ни у кого нет"⁶⁹.

В то же время, любовь для Бердяева - не только безоглядная жертвенность, но и необходимое утверждение собственной индивидуальности. "Люблю тебя, хочу окружить тебя красотой, - пишет он Лидии Юдифовне, - построить для тебя храм и поклоняться тебе, тем самым поклоняясь и самому себе"⁷⁰. «Я люблю индивидуальную историю своей души, - продолжает Бердяев эту же мысль в другом письме, - дорожу теми особыми путями, которые-

⁶⁶ Там же. С. 224-225.

⁶⁷ Там же. С. 221.

⁶⁸ Там же. С. 221.

⁶⁹ Там же. С. 222-223, 237-238, 242.

⁷⁰ Там же. С. 222.

35

ми я пришел к своим верованиям и убеждениям. У меня есть своя интимная религия, и она неповторима в своей индивидуальности. И всю мою жизнь мне казалось все и вся чужим и далеким, я страдал от пропасти, отделявшей меня от самых близких мне людей, от самой родственной мне среды, от наиболее симпатичного мне круга идей. И мистический индивидуализм сделался моей религией. Я ощутил свою "индивидуальность" в вечности, поставил целью определение своего истинного "я" и осуществление своего индивидуального предназначения в мире. Но если я нашел в тебе свою "родину", если одиночество мое прекратилось, то история моей индивидуальной души должна превратиться в историю "нашей" души и каждый из нас должен вносить свое творчество в эту историю»⁷¹.

В письмах Бердяева можно найти и места, непосредственно касающиеся проблем пола, сексуальности, например утверждение, что гармоническое слияние подразумевает не только слияние душ, но и слияние плоти. "Я не верю в чистоту физических аскетов, - пишет Бердяев, - аскеты обыкновенно или развратны в воображении или их добродетель есть продукт малокровия и худосочия"⁷². Однако наиболее откровенно Бердяев изложил свои взгляды на проблемы пола в предпоследнем, согласно парижской публикации, 20-м письме, получившем широкую известность благодаря его публикации в хрестоматии "Эрос и личность" под названием "Письмо будущей жене Л.Ю. Рапп"⁷³.

Поскольку это внутрикиевское письмо (А. Эткинд ошибочно считает его письмом из вологодской ссылки⁷⁴, - Ю. Ч.), то можно предположить, что оно написано на следующий день после какого-то важного события. Об этом, в частности, свидетельствуют извинения Бердяева, с которых и начинается письмо. "Мне бесконечно грустно и больно, что я был таким вчера, но может быть лучше, чтобы ты знала, с кем имеешь дело", - пишет он⁷⁵.

Выражая свои "подпольные мысли и чувства", Бердяев признается любимой женщине, что над ним "тяготеет проклятие половой ненормальности и вырождения"⁷⁶. "С ранних лет, - пишет он, - вопрос о поле казался мне страшным и важным, одним из самых важных в жизни. С этим связано у меня очень много пере-

⁷¹ Там же. С. 232.

⁷² Там же. С. 223.

⁷³ См.: Бердяев Н.А. Эрос и личность. С. 15-16.

⁷⁴ Эткинд А. Эрос невозможного: История психоанализа в России. СПб.: Медуза, 1993. С. 87.

⁷⁵ Бердяев Н.А. Письма будущей жене Лидии Юдифовне Рапп. С. 240.

⁷⁶ Там же.

36

живаний, тяжелых и значительных для всего существования. И всю жизнь я думал, что тут есть что-то мистическое, что пол имеет значение религиозное"⁷⁷. Философа беспокоят "почти бесполое, слишком дружеские и детские, слишком бескровные и постные" отношения между ним и Лидией, и он прямо говорит, что простое игнорирование половой жизни даже при взаимной душевной близости станет для него губительным. В своем письме Бердяев упоминает имя польского писателя-модерниста Станислава Пшибышевского: "Ты вот очень увлекаешься Пшибышевским, а ведь все его творчество окрашено в кровавый цвет и изображает проклятие пола, его власть над человеческой природой"⁷⁸. И действительно, творчество Пшибышевского, вождя краковской богемы и кумира декадентствующей молодежи, было насквозь проникнуто темой пола. Именно проблемы сексуального порядка рассматривались им как наиболее явное выражение душевной жизни человека; по его представлениям, в любовных коллизиях наиболее полно раскрывается власть инстинктов и непреодолимая трагичность человеческого бытия⁷⁹.

Эту власть инстинктов над человеком и хочет сбросить Бердяев. Он предлагает путь, который не сводится ни к отрицанию пола, ни к послушанию его физиологическим проявлениям. Стремясь пройти между Сциллой воздержания и Харибдой разврата, он допускает, поощряет и даже религиозно освящает половое влечение лишь в браке, в сфере взаимных отношений между супругами. "Помни, что мужем и женой в настоящем и самом высоком смысле мы можем быть, если у каждого из нас есть пол, если, как полярные противоположности, мы стремимся слиться в одно"⁸⁰. "У меня есть внутреннее глубоко интимное верование, - продолжает он, - что настоящая религиозная, мистическая жизнь всегда оргиастична, а оргазм, могучая сила жизни, связан с половой полярностью... Я думаю, что не только человеческая плоть, но и человеческий дух имеет пол, что половой характер духовной индивидуальности, символизирующийся в плоти, существует не только в этом мире, но и в других мирах"⁸¹. Очевидно, что Бердяев связывает с сексуальной сферой многие свои надежды и ожидания. Свою задачу как будущего супруга он видит в

необходимости "разбудить" пол в любимой женщине, заставить ее желать себя.

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ Там же. С. 241.

⁷⁹ См.: История польской литературы. М.: Наука, 1969. Т. II. С. 14.

⁸⁰ Бердяев Н.А. Письма будущей жене Лидии Юдифовне Рапп. С. 241.

⁸¹ Там же.

37

Впрочем, было бы несколько наивным полагать, что эта теория принадлежит самому Бердяеву. Судя по терминологии и основным идеям, Бердяев пересказывает своей любимой концепцию религиозного "освящения плоти" в браке, которую разрабатывал в то время В.В. Розанов. К моменту написания письма, т.е. к осени 1904 г., вышло несколько книг Розанова, в которых поднимались проблемы "метафизики пола" - сборники "Религия и культура" (1899) и "В мире неясного и нерешенного" (1901), а также двухтомный труд "Семейный вопрос в России" (1903). В этих работах Розанов обосновывал центральное место сферы пола в жизни и деятельности человека, привлекал внимание современников к древним религиям, которые, по его мнению, еще не утратили священного трепета перед тайной пола как перед основой бытия, критиковал "историческое" христианство за разделение духа и плоти и разрабатывал учение о браке как духовно-телесном единстве супругов. По-видимому, в период написания письма к Лидии Юдифовне, Бердяев увлекся идеями Розанова и искренне попытался приложить их к собственной жизни. Впрочем, мы увидим, что вскоре Бердяев пересмотрит эти идеи и станет одним из главных розановских оппонентов.

Завершая рассмотрение цикла писем к будущей жене, обратим внимание, как в этих письмах находит отражение утопический характер отношения Бердяева к действительности. На наш взгляд, слова о высокомерии и гордости, а также постоянной нетерпимости и раздражительности по отношению к людям, живущим "мелкими" делами и заботами, демонстрируют ту основную установку утопического сознания Бердяева, которая была названа антиисторической. В самом деле, Бердяев ощущает себя находящимся вне исторической реальности, вне потока становления; он убежден в изначальной ложности эмпирической истории человечества и сложившихся форм общежития и культуры. Поэтому он чувствует глубокое презрение к людям, которые занимаются воспроизведением культуры, т.е. в конечном счете приспосабливаются к действительности, в то время как единственно правильным и достойным человека способом отношения к жизни могло бы стать, по его мнению, коренное изменение условий природного и человеческого бытия. Надо полагать, что встреча с Лидией Юдифовной была для Бердяева прежде всего обретением союзника, впервые в значительной мере разделившего его собственные духовные установки. Отметим также, что в письмах к будущей жене Бердяев в основном говорит не о семье и условиях совместной жизни, а о проблемах духовного развития, обретения полноты бытия, осуществления собственной индивидуальности в вечности. Он ставит пе-

38

ред Лидией Юдифовной радикальную задачу - "сбросить с себя... кошмарную власть обыденности", "создать для себя необыденный мир, собственное царство", победить "прозу жизни", т.е., иначе говоря, обрести при помощи широко понимаемой любви духовное спасение. Бердяев верит, что достижение такого состояния возможно, что романтической любви окажется по силам бросить вызов ненавистной обыденности и одолеть ее. Эта черта бердяевской мысли отражает другую характерную особенность утопического типа сознания, носящую название перфектибилизма, т.е. веры в возможность достижения совершенства.

В письмах находят свое отражение и некоторые другие характерные черты утопического отношения к действительности, в частности проективизм и пафос "научения" истине. Философ занят не столько облагораживанием и одухотворением отношений с Лидией, сколько поиском универсального рецепта, при помощи которого эти отношения могли бы стать путем к духовному спасению. Именно с учетом данного обстоятельства становится, на наш взгляд, понятным 20-е письмо, в котором он серьезно затрагивает проблему пола. На фоне предыдущих писем, в которых философ писал о любви как о "сродстве душ", это письмо кажется несколько странным. Однако, если принять во внимание проективный характер бердяевской мысли, т.е. ее нацеленность на обретение единой всеспасительной истины, приводящей к совершенству, то предположение, что Бердяев попытался приложить к собственным отношениям розановскую концепцию "освящения плоти", может выглядеть вполне логичным. Кроме того, заслуживает внимания сам способ, при помощи которого Бердяев выражает свои мысли. В том же 20-м письме он считает себя вправе

учить любимую женщину, как она должна чувствовать, как должна относиться к сфере пола, т.е. выступает не как искатель, а как обладатель истины.

Итак, эти особенности рассуждений Бердяева в письмах к будущей жене - Лидии Юдифовне Рапп - позволяют нам охарактеризовать основную направленность его мысли как утопическую, а сам цикл его писем как своеобразную жизнестроительную программу в области пола и интимных отношений. Теперь от рассмотрения важных с точки зрения нашей темы фактов биографии Бердяева перейдем к анализу проблем, связанных с эволюцией его философских идей.

Логика внутренних духовных исканий влечет Бердяева все дальше от "идеалистических отвлеченностей", к "мистическим реальностям". К середине 1904 г. он переходит от этикогносеологического, "абстрактного" идеализма к идеализму метафизическому, "конкретному", а уже в 1905 г. объявляет о своем вхо-

39

ждении в лоно религии. Впрочем, религиозность Бердяева весьма отличается от традиционной и несет на себе явный отпечаток интеллигентской психологии. В религии философ прежде всего стремится найти гарантии для предельно широкого социального действия. "Мне не нужна религия, - заявляет он, - которая не имеет никакого отношения ко всей полноте жизни, к историческому процессу, к будущей человеческой общественности. Да и никому такая религия не нужна, так как религия не отдельный уголок человеческих переживаний, которыми каждый по-своему утешается, а реальное дело спасения человечества и мира, победы над смертью и небытием, утверждение личности в бытии абсолютном, утверждение жизни вечной и богатой"⁸². Философ мечтает об установлении на земле богочеловеческого порядка бытия, мистического союза любви и свободы, который позволит избежать соблазнов как насильственного механического социализма, так и анархизма.

Для нашей темы большое значение имеет статья "О новом религиозном сознании", в которой Бердяев приходит к совершенно новой постановке проблемы пола. Однако прежде чем перейти к рассмотрению собственно проблем пола и любви, обратим внимание на движение "нового религиозного сознания" и его идейную программу.

Термин "новое религиозное сознание" можно употреблять по крайней мере в двух смыслах. В своем предельно широком толковании он совпадает с понятием "русского духовного ренессанса" начала XX в. и означает попытку религиозного преодоления переживаемого Россией социального и культурного кризиса. Понимаемое в этом смысле "новое религиозное сознание" объединило многих представителей русской интеллигенции, осознавших тщетность своей исключительной привязанности к социально-политическим проблемам и обратившихся за ответами на предельные вопросы бытия к христианству. Представители этого идейного движения стремились противопоставить как буржуазному индивидуализму, так и социалистическому коллективизму особый, третий, "органический" путь развития общества, благодаря которому Россия выполнит свою вселенскую историческую миссию, объединив в "великом синтезе" социокультурные ценности, рожденные новым временем с духовными ценностями, заповеданными христианством"⁸³.

В более узком смысле под "новым

⁸² Бердяев Н.А. *Sub specie aeternitatis*; Опыты философские, социальные и литературные (1900-1906 гг.). СПб., 1907. С. 4.

⁸³ См.: Ермичев А.А. "Я всегда был ничьим человеком..." // Бердяев Н.А.: *pro et contra*. С. 18-19.

40

религиозным сознанием" следует понимать взгляды, которые развивали Д.С. Мережковский и его единомышленники. Понимаемое таким образом "новое религиозное сознание" представляло собой крайне левое течение в философии русского духовного ренессанса, сближавшее понятия революции и религии и подчинявшее христианство социальному и культурному интересу. В дальнейшем нас будет интересовать именно это идейное течение, и термин "новое религиозное сознание" мы будем относить именно к нему.

Используя мистико-диалектическую схему средневекового мыслителя Иоахима Флорского, Мережковский выступил с идеей деления всемирной истории на три эпохи, соответствующие трем лицам христианской Троицы. При этом содержание каждой из эпох получило у него своеобразное, далекое от исходной концепции истолкование. В качестве первой эпохи, или тезиса, Мережковский принял не Ветхий Завет, а античное язычество, в качестве второй эпохи, или антитезиса, - "историческое", церковное христианство. Разрешением противоречия между тезисом и антитезисом должна была, по его мнению, стать эпоха "Третьего Завета", или, другими словами, некое "сверхисторическое" христианство, которое объединило бы в великом синтезе мирскую и религиозную жизнь и разрешило бы тем самым все противоречия мировой истории. В социально-

политической области Мережковский склонялся к восходящей к Вл. Соловьеву идее "свободной теократии" и "религиозной безгосударственной общественности", т.е. к необходимости полного воплощения в жизни общества христианских принципов.

Реализацию собственных чаяний Мережковский связывал с наступлением мистической революции, своеобразного эсхатологического взрыва, который введет весь космос и все человечество в новый эон мировой истории. Поэтому его мысль была занята не столько разработкой позитивной программы реализации его идеала, сколько предугадыванием устройства завершающей исторической эпохи, призванной осуществить синтез между многочисленными антагонистическими "двойками" - землей и небом, религией и гуманизмом, Духом и плотью, христианством и язычеством, сакральным и профанным и т.д.⁸⁴

Одной из центральных проблем "нового религиозного сознания" была религиозная проблема плоти, которую Мережковский под влиянием Розанова сближал с проблемой пола. Мережковский считал возможным существование некоей "сверхорганиче-

⁸⁴ См.: Димитрова Н. Утопия и эсхатология в руския "серебрян век". София: "Кронос", 1995. С. 70.

41

ской материи", которая сочетала бы в себе полноту как физических, так и духовных аспектов реальности. Поэтому он учил о мистическом тождестве "правды плоти", нашедшей свое полное выражение в язычестве, и "правды духа", воплотившейся в аскетически понимаемом христианстве. Искомый синтезом этих двух "правд" должна была, по его мнению, стать так называемая "святая плоть", в которой произойдет мистическое перерождение существующих аспектов пола и образуется новое духовно-телесное единство человеческой личности. Это единство трактовалось Мережковским как духовный андрогинизм, преодолевающий разделенность пола в некоем высшем мужеженском существе.

Учение Мережковского о новом, "третьем откровении" Святого Духа, призванном соединить религию с мирской жизнью и тем самым завершить богочеловеческий процесс, нашло у Бердяева самый горячий отклик. В статье "О новом религиозном сознании" он с восторженным пафосом пишет о двойственном, христианско-языческом характере грядущего "религиозного возрождения". Если язычество с его утверждением плоти есть тезис, а христианство с утверждением духа - антитезис в мистической диалектике бытия, то "новое религиозное сознание" должно стать синтезом этих односторонних моментов божественного откровения. Залогом окончательной победы над смертью и достижением жизненной полноты становится искупительная жертва Христа. По словам Бердяева, "новое религиозное сознание", бросая вызов "ложному" дуализму духа и плоти, неба и земли, «жаждет религиозного освящения жизни, освящения всемирной культуры, новой святой любви, святой общественности, святой "плоти", преображенной "земли"»⁸⁵, чему должно способствовать обращение христианства от первого, "скорбного, темного, тайного Лица Господня" ко второму - "радостному, славному"⁸⁶. Проблема пола в этом аспекте становится тесно связанной с проблемой плоти, а проблема любви - с проблемой общественности.

Бердяев видит задачу и даже обязанность представителей "нового религиозного сознания" в необходимости поставить проблему пола во всей ее остроте, "обнажить ее, бросить вызов приросшему к ней вековому лицемерию"⁸⁷. Это связано с изначальной "ноуменальной" святостью половой любви, которая была отринута "историческим" христианством. Бердяев мечтает о новом,

⁸⁵ Бердяев Н.А. О новом религиозном сознании // Бердяев Н.А. О русских классиках / Сост., коммент. А.С. Гришина; вступ. ст. К.Г. Исупова. М.: Высш. шк., 1993. С. 231.

⁸⁶ Там же. С. 231.

⁸⁷ Там же.

42

"сверхисторическом" христианстве, которое смогло бы, наконец, признать метафизический смысл пола и любви и воплотить древнюю мечту о святости "любовного пира жизни".

Половая любовь, взятая, однако, не в ее обычном, родовом, а в мистическом аспекте, т.е. как стремление к утверждению полноты индивидуальности путем слияния полярно противоположных существ, провозглашается по сути дела главным таинством новой религии и основным способом достижения искомого порядка бытия. Бердяев говорит не более и не менее как об "индивидуальном и вечном" сладострастии пола, которое может быть достигнуто лишь в союзе человека и Бога⁸⁸. Во имя понимаемой таким образом половой любви философ объявляет бунт как против "лжехристианского аскетизма", так и против "семейного союза", противоположных, по его мнению, ее вечным целям.

"Через пол должно совершиться не только соединение двух в вечную полноту индивидуальности,

но и соединение всех в общественность, так как, быть может, неразгаданная тайна любви христианской в том и заключается, что соединяет людей любовь не только братская, но и брачная, мистическая влюбленность, а не жалость и альтруизм... В поле, в любви заключена и тайна индивидуальности, личности и тайна универсальности, соборности"⁸⁹. Другими словами, Бердяев хочет придать мистически понимаемой половой любви статус не только антропологического, но онтологического и социально-философского начала, выступающего в качестве основы объединения всех людей в общественность. "Общественность может быть утверждена не на началах государственных, отношениях властвования, а на новых и вечных мистически-свободных началах, подобно тому, как возможно утверждение любви не в союзе семейном, а вне его, в мистически-свободном союзе. Не должна ли быть свободная любовь, безмерная свобода в Боге, единственной основой нового общественного и полового союза?"⁹⁰. Надо сказать, что развернутый ответ на этот вопрос был дан не в этой, а в другой статье Бердяева периода "нового религиозного сознания", которая носит характерное название "Метафизика пола и любви".

Но прежде чем перейти собственно к анализу этой статьи, интересно познакомиться с перепиской Бердяева с кругом Мережковского (т.е. Д.С. Мережковским, З.Н. Гиппиус и Д.В. Filosoфовым), относящейся к 1906-1908 гг. Эта переписка обозначила факт все большего расхождения Бердяева с Мережковскими по

⁸⁸ См.: Там же. С. 241.

⁸⁹ Там же. С. 242.

⁹⁰ Там же. С. 244.

43

поводу идеи Царства Третьего Завета, которое должно прийти на смену историческому христианству. И если в практической области Мережковские стремились укрепить и расширить небольшую общину, духовным центром которой выступала триада Мережковский-Гиппиус-Философов, то Бердяев все дальше уходит от мистики и "литературы" к "религиозному реализму". В. Аллой указывает, что, хотя Бердяев до конца жизни считал себя мистическим анархистом и бунтарем, "его бунтарство с этого времени все больше развивалось не вне, а внутри Церкви, в пределах исторического христианства, а не в попытках создания новой религии"⁹¹.

И все же отношение Бердяева к христианству - и в особенности к "исторической" церкви - весьма своеобразно. Вот что он пишет З. Гиппиус 2 июня 1906 г.: "По глубокому моему убеждению историческая христианская церковь является выдумкой, само христианство в истории в значительной степени человеческая выдумка и потому не имеет для меня никакого авторитета"⁹².

В то же время он говорит о "своем" христианстве, о собственном интимном отношении к Христу: "У меня теперь образовалось интимное отношение к Христу. Он уже стал *моим*, но никогда я не признаю, что божественное величие Христа в том, что Он страдал, что сущность Христа - в Голгофе. Если бы я видел в Христе лишь героизм его страдания, то я бы поставил выше Его какого-нибудь античного мудреца, циника, стойка или эпикурейца. Но Христос *победил* страдание, уничтожил корень его в мировой жизни, и потому Он - Бог. Этого не в силах был сделать ни один мудрец мира"⁹³.

«В прошлую весну и лето, - признается Бердяев в письме к Д.В. Filosoфову 22 апреля 1907 г., - во мне совершилось нечто поистине религиозное, радикальный перелом, и лучше всего я могу это выразить так: я поверил окончательно и абсолютно в Христа, внутренне освободился от демонизма, полюбил Бога, ко мне вернулся тот внутренний религиозный пафос, который был у меня некогда, а потом затерялся. Поворот произошел не в моих "идеях", а в "жизни", в опыте, в клетках моего существа, связан с фактами, выстрадан мною. С того времени я сделался благочестивым человеком, я каждый день молюсь Богу, крещусь и соединяю себя внутренне с Христом во всех важных случаях жизни и во имя Его пытаюсь делать все значительное, что способен,

⁹¹ Письма Николая Бердяева / Публ. В. Аллой // Минувшее: Исторический альманах. М, 1992. Т. 9. С. 295.

⁹² Там же. С. 301.

⁹³ Там же. С. 315.

44

и прежде всего писать. Я твердо решил стать *философским слугой* религиозного движения, использовать свои философские способности и знания для защиты дела Божьего, бороться силой своего разума с антирелигиозной ложью и в светской культуре расчищать почву для торжества религиозной истины. Моя философия имеет твердую религиозную базу, но я не решаюсь выступать в качестве религиозного проповедника, я не чувствую в себе особенного религиозного

дара, не претендую быть пророком и апостолом, остаюсь философом и публицистом религиозного брожения, но религиозным в существе своем. Более всего я способен быть философом-богоискателем, апологетом нового религиозного сознания и глубоко уверен, что в истории мира предстоит еще *сложный* гностический процесс, что должно образоваться новое и окончательное *учение*, полное вероучение. Служа хотя бы косвенно этому великому гностическому процессу образования вероучения, без которого не может быть дальнейшего религиозного движения человечества, я остаюсь целомудренным, пишу лишь о том, во что подлинно верю, что пережил, исповедую свою веру не в форме притязательной проповеди и пророчества, а в форме философской защиты истины»⁹⁴.

Симпатии Бердяева целиком находятся на стороне религиозно-философского гнозиса. Он чувствует себя наследником гностиков раннехристианской эпохи: "Быть может, я наконец войду в Церковь, в истинность которой я поверю, но индивидуальная задача моей жизни останется та же - построить систему религиозно-философского гнозиса. Мне близки не практические строители христианской Церкви, а гностики, близки не апостолы, а Ориген и ему подобные"⁹⁵. "Я безгранично страстно, кровно люблю *философию*, не как науку, а как *искусство*, как мудрость жизни, как созерцание Бога. В этом отношении во мне живет частица античного греческого духа. В нашу эпоху никто уже не верит в метафизику, никто ее не любит, я один только верю и люблю, знаю на опыте экстаз метафизического созерцания... "Общественность" и моральная с ней связь помешали мне стать настоящим метафизиком, но я все же был и есть и буду метафизиком, не в профессиональном, а в жизненном значении этого слова, по устройству клеток своего существа. И всегда будет меня соблазнять идеал высшей мудрости, божественного созерцания, теософия, гнозис"⁹⁶.

И в заключение - еще одна цитата из переписки с Мережковскими, которая весьма точно характеризует тип мышления Бер-

⁹⁴ Там же. С. 305-306.

⁹⁵ Там же. С. 299.

⁹⁶ Там же. С. 311.

45

дяева. "Я не могу и не хочу бросаться в бездну хаоса света и тьмы с надеждой, что в ней блеснет свет, я хочу идти туда уже со светом. Принять Христа значит утверждать очень многое, это уже гнозис, уже решение проблемы зла. Я органический догматик, догматик по складу ума и складу натуры, самые страшные сомнения в моей жизни всегда принимали у меня догматическую окраску, форму утверждения, а не простых отрицаний. Мне совершенно чужда скептическая складка, трудно найти человека, который бы так мало сомневался, как я, фанатическая, абсолютная вера соединяется во мне с созерцательной, малоактивной природой. Я сомневаюсь в себе, в своей воле и чувствах, но никогда не сомневаюсь в абсолютной истине. Я пережил мучительное раздвоение воли и чувств, но никогда уже не сомневаюсь в том, что моему сознанию дана истина. Без догмата я не могу жить, не могу двигаться, не могу дышать, и я все переживаю догматически, с фанатическим утверждением истины. В этом я быть может очень не современный человек, не модернист, человек старого устройства, но ничего уж тут не поделаешь"⁹⁷.

3. "Новое религиозное сознание": "Афродита Небесная" как путь к "свободной теократии"

Статья "Метафизика пола и любви" была впервые опубликована в декадентском журнале "Перевал". Впоследствии она вошла в качестве одной из глав в сборник статей Бердяева "Новое религиозное сознание и общественность", представлявший собой попытку решения проблемы социальной реализации идей "нового религиозного сознания"⁹⁸.

Как уже отмечалось, предметом главных чаяний Бердяева в этот период был идеал "свободной органической общественности", или "свободной теократии". "Теократия, - писал он, - есть органическая общественность, когда люди благоговейно поклоняются общим святыням и перестают уже бороться друг с другом за власть, так как признают только правду власти Божьей и отрицают неправду власти человеческой... Теократия в политическом отношении есть как бы анархизм, в экономическом отно-

⁹⁷ Там же. С. 323.

⁹⁸ Известно также о выступлении Бердяева с докладом на тему "О поле и любви" на одной из "ивановских сред" в 1907 г. См.: Из писем к В.И. Иванову и Л.Д. Зиновьевой-Аннибал Н.А. и Л.Ю. Бердяевых / Вступ. ст., подгот. писем и примеч. А.Б. Шишкина // Вячеслав Иванов. Материалы и исследования. М.: Наследие, 1996.

С. 119-144.

46

шении - как бы социализм, в мистическом - самодержавие Единого Бога, царствующего над аристократическими детьми Своими, через Христа обретшими всеобщее богосыновство"⁹⁹.

Очевидно, Бердяев занят проблемой не улучшения условий общественного бытия, но реализации проекта его идеального устройства. Одно это обстоятельство позволяет квалифицировать его социальную программу как утопическую. Посмотрим, какую роль в этой программе Бердяев отводит половой любви.

"Вопрос о любви и поле лежит внутри всякой общественности, составляя интимную ее сущность, так как вопрос об общественности есть вопрос о личном и свободном, а не родовом и необходимом соединении людей. Тайна общественного, свободного соединения только в любви, а высшая форма любви есть любовь половая"¹⁰⁰. Иначе говоря, Бердяев отводит половой любви центральное место в деле построения идеального общества. Как он понимает при этом саму любовь?

Сущностью христианской любви провозглашается Божественный Эрос, оставшийся, однако, "не вмещенным" ограниченным сознанием "исторического" христианства: "Христос осудил род и родовую семью и родовой строй жизни, осудил Афродиту простонародную, безличную, природную... Эрос, о котором так таинственно учил Христос, которым хотел соединить людей в Боге, - не родовая любовь, а личная и соборная, не природная любовь, а сверхприродная, не дробящая индивидуальность во времени, а утверждающая ее в вечности"¹⁰¹.

Бердяев развивает учение о трех видах любви, которые представляют собой конкретизацию и индивидуализацию единой любви к Богу и к общей божественной природе в людях. Их можно наглядно представить в виде трех областей, ограниченных тремя концентрически расположенными окружностями. Центральную область составляет тайна двух влюбленных (тайна брачная), дальше располагается мистическое влечение к ближнему и, наконец, для периферийной области характерно ощущение личности каждого существа, в том числе и собственного врага, как потенции образа Божьего. По мере удаления от центра к периферии интенсивность любви-эроса уменьшается, но при этом она никогда не перестает быть мистическим влечением, связанным с небесным сладострастием¹⁰².

⁹⁹ Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907. С. 219-220.

¹⁰⁰ Он же. Метафизика пола и любви // Русский эрос, или Философия любви в России / Сост. и авт. вступ. ст. В.П. Шестаков. М.: Прогресс, 1991. С. 265.

¹⁰¹ См.: Там же. С. 244-245.

¹⁰² См.: Там же. С. 261-262.

47

Бердяев призывает любить весь находящийся в состоянии метафизической поврежденности мир, видя в отблеске вечной красоты потенцию спасения. Свою концепцию любви-эроса он отчасти сближает с отношением к миру св. Франциска Ассизского и говорит, что "любя Бога, можно любить весь мир, всю природу, видеть во всем отблеск Божества и высший смысл"¹⁰³. Полным осуществлением царства любви является сфера теократии, которая будет основана "на мистически-свободном влечении, а не на насилии и принуждении"¹⁰⁴.

Понятно, что разработанное идеальное представление о совершенном бытии требовало выработки философских основ учения о поле и любви, которое смогло бы в дальнейшем открыть пути движения к этому идеалу. Что же выступает в качестве основы в метафизике пола и любви Бердяева?

В деле раскрытия важности проблемы пола Бердяев отмечает огромную заслугу В.В. Розанова, считая само его появление "серьезным предостережением" современной цивилизации. Однако, разделяя негативный пафос Розанова по отношению к "историческому" христианству, Бердяев в то же время существенно расходится с ним в понимании путей обновления религиозной жизни. По его мнению, Розанов хочет вернуться к религиозному состоянию до Христа, к религии рождения, смешивая пол с родом и не замечая противоборства в нем личной и родовой стихий¹⁰⁵. Отсюда следует вывод, что у Розанова нельзя найти творческого решения проблемы пола.

Созвучие и поддержку собственным чаяниям Бердяев находит в учениях о поле и любви, развитых Платоном и Владимиром Соловьевым. Заслугу Платона он видит, во-первых, в предчувствии силы божественного эроса как посредника между здешним и потусторонним мирами, во-вторых, в учении о целостном человеке-андрогине, распавшемся на две половины и томлящемся желанием воссоединиться в единую индивидуальность, и, в-третьих, в проведении различия между Афродитой Небесной и Афродитой Простонародной как любовью личной, ведущей к

индивидуальному бессмертию, и любовью природной, безлично-родовой¹⁰⁶. Значение Соловьева Бердяев усматривает в том, что он на христианской почве развил и утвердил гениальные прозрения Платона: "Отвергая род и рождение, Вл. Соловьев принадлежит новому религиозному сознанию, подходит к новому учению о люб-

¹⁰³ См.: Там же. С. 262.

¹⁰⁴ См.: Там же. С. 263.

¹⁰⁵ См.: Там же. С. 236-237.

¹⁰⁶ См.: Там же. С. 237.

48

ви, но не доходит до конца"¹⁰⁷. Впрочем, здесь Бердяеву не вполне можно доверять, поскольку на самом деле "новое" религиозное учение о любви, которое он развивает дальше, целиком укладывается в концепцию Соловьева, развитую им в цикле статей "Смысл любви".

Связывая метафизические основания мирового процесса с борьбой личного и родового начал, Бердяев предлагает развести эти начала и в сфере пола. Если любовь есть "индивидуальное избрание... своеобразное влечение полов"¹⁰⁸, то родовой инстинкт - это животное начало в человеке, отдающее "лицо человеческое во власть безличной природной стихии"¹⁰⁹. Иными словами, Бердяев хочет сказать, что половая любовь в принципе не связана с родовой жизнью и даже лучше, если станет обходиться без нее. Однако на самом деле эта идея принадлежит Соловьеву, который, с одной стороны, считал, что половая любовь есть высшая форма любви, поэтому человек должен всячески культивировать ее в себе, с другой - говорил, что физиологическое соединение полов в принципе не является делом любви и учил об "обращении внутрь" силы полового размножения¹¹⁰. И в дальнейших рассуждениях Бердяев шаг в шаг следует за Соловьевым, популяризируя и пропагандируя его идеи, изложенные в цикле статей "Смысл любви". Эти идеи, в частности, таковы: 1) обратная пропорциональность между силой рождения и совершенством индивидуальности (статья 1, § 1, 2); 2) закон тождества Диониса и Гадеса, родовой жизни и индивидуальной смерти (статья 4, § 1); 3) учение о преодолении разрыва полов в мистически понимаемой половой любви (там же, § 5); 4) критика фетишизма в любви (там же, § 2); 5) учение о любви как преодолении эгоизма (статья 2, § 3, 4). Таким образом, фактически философия любви Соловьева служила в этот период основанием философии эроса Бердяева.

Интересно проследить, как с точки зрения сформированного идеала общественного бытия Бердяев затрагивает некоторые современные ему проблемы пола. Особенно подробно он останавливается на вопросах, касающихся женского эмансипационного движения.

Признавая "отрицательную" правду женского движения в том, что оно освобождает женщин от рабства, Бердяев акцентирует свое внимание на недостаточном раскрытии его (рабства)

¹⁰⁷ Там же. С. 238.

¹⁰⁸ Там же.

¹⁰⁹ Там же. С. 238.

¹¹⁰ См.: Соловьев В.С. Смысл любви // Русский Эрос. С. 19-77.

49

"положительного" значения. Ложная тенденция женщин-феминисток состоит в их убеждении, что лишь "мужчина есть нормальный человек, полная индивидуальность... что нужно походить на мужчину, чтобы стать человеком"¹¹¹. На самом же деле, мужчина есть только пол, половина индивидуальности, существо не менее нереальное, чем женщина. "В этом смысле женская эмансипация есть принижение достоинства женщины, отрицание высшего и особого призвания женщины в мире..."¹¹² Призвание женщины Бердяев видит не в подражании мужским делам и не в рождении и воспитании детей, а в утверждении метафизического начала женственности как дополнительного к мужественности. "Мистический смысл половой любви повелевает не механически уравнивать и уподоблять мужчину и женщину, а, наоборот, высвободить и утверждать начало мужественности и начало женственности и искать личности в слиянии и взаимном дополнении этих полярных начал, тяготеющих друг к другу"¹¹³.

Еще раз отметим, что, говоря о половом соединении, Бердяев имеет в виду не физиологическое, а мистическое соединение, некое таинственное утверждение личности: "Мистическая тайна полового соединения в том и заключается, чтобы не попасть в рабство безликого полового инстинкта, не поддаться хитрости греховной природы, а найти органическое дополнение к своему вечному образу в Боге... завоевать бессмертие"¹¹⁴. Индивидуальное призвание женщины Бердяев усматривает, например, в той вдохновляющей силе, которую она придает мужскому творчеству. Быть Беатриче, по его мнению, не менее высокое призвание, чем быть Данте, и без приобщения к

женственности мужчине никогда не постигнуть некоторых тайн мирового бытия. Поэтому мужчина должен ожидать от женщины не простого ему подражания, но освобождения от собственной мужской односторонности. Женщина же должна стать "не амазонкой, обоготворяющей женское начало... не бесполой посредственностью, лишенной своей индивидуальности, и не самкой, обладающей силой рода, а конкретным образом Вечной Женственности, призванной соединить мужественную силу с Божеством"¹¹⁵. На основании этих рассуждений делается вывод, что полное решение "женского вопроса" не может ограничиться реформами экономического и политического характера и должно быть свя-

¹¹¹ Бердяев Н.А. *Метафизика пола и любви*. С. 250.

¹¹² Там же.

¹¹³ Там же. С. 253.

¹¹⁴ Там же.

¹¹⁵ Там же. С. 255.

50

зано с новой метафизикой пола, восстанавливающей религиозный смысл любви.

Обратимся теперь к следующей части проекта по обретению совершенного бытия - к области средств, при помощи которых философ предполагает осуществить свой идеал. Итак, каким же образом он собирается преодолеть "стихию рода" и утвердить личное, мистическое, "сверхприродное" половое соединение, связанное с обретением бессмертия и вечности?

Для понимания дальнейших рассуждений Бердяева необходимо сделать уточнение, что в период "нового религиозного сознания" он развивал представления о реальности на основе монистического плюрализма А.А. Козлова. Вслед за Козловым Бердяев полагал, что мир состоит из множества духовных существ разных порядков, стремящихся к свободному самоопределению. Поэтому он считал, что погружение в мистику как в сферу первоначального бытия этих существ и открывает путь для проникновения в мир подлинной реальности, "духовного космоса", стоящего за формами материального бытия.

Итак, Бердяев начинает с того, что объявляет с точки зрения своей спиритуалистической онтологии такие феномены, как рождение, смерть, физическое пространство и время, просто несуществующими, иллюзорными формами реальности. По его мнению, рождение, как и смерть, есть всего лишь эмпирическая видимость, "лукавая игра оторванной от Бога природы"¹¹⁶. Поскольку время есть "дитя предмирного грехопадения", то и смерть - это "не начало и конец... а переселение из иных миров и в иные миры"¹¹⁷. Время ввело в мир стихию рода и вытянуло предвечную иерархию индивидуальных монад в хронологический ряд. Задача же мирового процесса состоит в обратном, т.е. в том, чтобы "последовательный ряд существ, рождающихся и умирающих, ввести в вечность, преодолеть рождение и смерть, закрыть окончательно двери к временному, несовершенному миру, к искушению дьявольской природы"¹¹⁸. Между миром трансцендентным и имманентным нет пропасти, это один и тот же мир, находящийся, однако, в двух состояниях - совершенства и испорченности.

"Расчистив" на теоретическом уровне почву для вхождения мира в вечность, Бердяев переходит к проблеме практической реализации своего замысла. Силой, способной осуществить преобразование мира, объявляется "мистическое сладострастие". Бердя-

¹¹⁶ Там же. С. 256.

¹¹⁷ Там же.

¹¹⁸ Там же. С. 256.

51

ев различает два вида сладострастия - сладострастие плоти и сладострастие духа. От имени людей "нового религиозного сознания" он заявляет, что «может быть сладострастие, как рабство у природной стихии... но может быть и сладострастие, как освобождение от природных оков, как утверждение личности... Есть сладострастие личное, экстаз слияния в высшую индивидуальность, мистическое проникновение в "ты", в личность другого, своего родного, своего предназначенного. Экстатическое сладострастное переживание не всегда есть потеря своего человеческого "я", подчинение его безличной звериной природе, но есть также и приобщение к природе божественной, окончательное нахождение в ней своей личности»¹¹⁹. Иными словами, Бердяев хочет сказать, что существует какое-то особое, не физиологическое, но именно духовное оргиастическое переживание, которое обладает силой ввести весь мир и все человечество в сверхприродное, божественное бытие. "Самый острый, трудный вопрос, как утвердить не только духовную, но и плотскую любовь, не безличное, родовое, природно-звериное слияние, а и личное,

индивидуальное, сверхприродное"¹²⁰. Весьма характерно, что Бердяев не дает на этот вопрос никакого реального ответа, ограничиваясь замечанием, что здесь мы подходим к чему-то тайному, неизреченному, трудно выразимому словами и постижимому лишь в мистическом опыте. Повторяя мысль Вл. Соловьева об одухотворении и преображении плоти, философ далее поясняет, что учение о выходе в сверхприродное состояние есть предмет его мистической веры, т.е., по сути дела, признается, что в его концепции оно лишено всякого теоретического обоснования. Таким образом, оказывается, что никакого иного, кроме "мистического", пути к "свободной теократии" не существует. Впрочем, метафизика пола и любви Бердяева этого периода не лишена некоторого "земного" смысла, если рассматривать ее не только как социальный, но и как магический, оккультный проект. Возможно, мыслитель верит, что, если все более накапливать эротическую энергию, воздерживаясь, однако, от физиологического соединения, то в результате должна произойти некоторая трансформация как человеческой, так и окружающей человека природы, открывающая путь к новому, совершенному состоянию бытия.

Впрочем, нужно отдать должное если не логической обоснованности, то хотя бы внутренней последовательности бердяевской мысли. Оставаясь верным идеалу именно свободной, а не принудительной теократии, Бердяев не хочет ограничить ее ка-

¹¹⁹ Там же. С. 257-258.

¹²⁰ Там же. С. 258-259.

52

ким бы то ни было земным началом. Поэтому он связывает свои надежды с мистическим сладострастием, которое опрокинет границы физического пространства и времени и соединит грешный мир с Абсолютом.

Подробно изложив ход мысли самого Бердяева, мы можем теперь принципиально изменить ракурс рассмотрения проблемы и задать вопрос, какой тип сознания он репрезентирует в своей концепции пола и любви? Очевидно, Бердяев репрезентирует здесь утопический тип сознания, отмеченный перечисленными выше чертами. Однако внутри утопического типа сознания также существует ряд градаций отношения к реальности, весьма существенно различающихся между собой. Здесь может помочь типология форм утопического сознания, созданная Карлом Мангеймом в его работе "Идеология и утопия". Мангейм выделяет четыре формы утопического сознания, имевшие место в Новое время. Это: 1) "оргастический хилиазм анабаптистов"; 2) "либерально-гуманистическая идея"; 3) "консервативная идея" и 4) "социалистическо-коммунистическая утопия"¹²¹. На наш взгляд, наиболее близка к позиции Бердяева первая выделенная Мангеймом форма утопического сознания, которую можно назвать хилиастической. Рассмотрим, как характеризует Мангейм хилиазм и хилиастический способ отношения к истории.

"Подлинный, быть может, единственный, прямой признак хилиастического переживания, - пишет Мангейм, - есть абсолютное пребывание в настоящем, абсолютное присутствие. Мы всегда находимся здесь и теперь внутри пространственной и временной сферы, но с точки зрения хилиастического переживания это пребывание неподлинно. Для абсолютного переживания хилиаста настоящее становится брешью, через которую то, что было чисто внутренним чувством, прорывается наружу и внезапно одним ударом преобразует внешний мир"¹²². «У хилиаста чувственный опыт присутствует во всей его непосредственности и столь же неотделим от духовного начала его природы, как хилиаст - от своего "теперь"; он как бы только "теперь" вступил в мир и в свое тело... Хилиаст ждет единения с этим "теперь"; поэтому его повседневная жизнь не заполнена оптимистической надеждой на будущее и романтическими воспоминаниями, здесь речь идет об ожидании, о постоянной готовности, - время для него не дифференцируется. Его, собственно говоря, интересует не столько само тысячелетнее царство, сколько то, чтобы оно было

¹²¹ Мангейм К. Идеология и утопия // Утопия и утопическое мышление. С. 128-157.

¹²² Там же. С. 131.

53

здесь и теперь, возникло бы из земной жизни как внезапный переход в инобытие; поэтому предрекание будущего блаженства служит для него не отсрочкой, но нужно ему просто как некая потусторонняя точка, откуда он в любую минуту готов совершить прыжок»¹²³. Мангейм отмечает, что тип хилиастического переживания наиболее точно описывается понятием экстаза. Поэтому, если признать Бердяева хилиастом, то многое в его концепции пола и любви становится ясным. Во-первых, становится понятно, почему путем к иному миру служит оргиастическое переживание. Во-вторых, оказывается, что данная концепция имеет свою логику, но это логика не понятий, а

переживания. Поэтому Бердяева совершенно не заботит проблема обоснования его идей. Скорее он обеспокоен другим: как наиболее адекватно передать и распространить через свой текст само хилиастическое переживание, обладающее экстатически-оргастической энергией.

Итак, с философской точки зрения позицию Бердяева нужно признать вполне последовательной, хотя и не логичной в общепринятом смысле этого слова. Поэтому задача критического анализа его концепции должна сосредоточиваться главным образом не вокруг проблемы обоснования Бердяевым его идей, а вокруг проблемы практического воплощения его идеала. Именно так подошел к анализу взглядов Бердяева его современник В.А. Базаров.

Базаров спрашивает, каким реально способом может быть осуществлен идеал любви, по Бердяеву. Подвергая критике его рассуждения об андрогинизме ("слиянии двух душ"), или, что то же самое, идею выхода за пределы собственного "я" и вхождения в "другого", Базаров говорит, что никакого *чудесного* преобразования человеческой природы и "потустороннего" общения между душами нет и быть не может - все дело лишь в развитии "в определенном направлении обычных способов общения между людьми к некоторому своеобразному переходу количества в качество, в основе которого лежит весьма распространенный в нашей психической жизни процесс превращения сознательных реакций в рефлекторные"¹²⁴. Базаров иллюстрирует свою позицию интересным примером: в одном случае человек не знает иностранного языка и как бы "дешифрует" при помощи словаря и грамматики художественное произведение, написанное на неизвестном языке, в другом - наслаждается, скажем, романом, написанном на родном языке. Несмотря на колоссальное различие в

¹²³ Там же. С. 132-133.

¹²⁴ Базаров В. Личность и любовь в свете "нового религиозного сознания" // Базаров В. На два фронта. СПб., 1910. С. 131.

54

понимании прочитанного, тем не менее никакой трансцендентной преграды между чтением первого и второго рода, по Базарову, не существует. Он предлагает учиться любви, т.е. учиться понимать другого. Конечной целью этого умения должно стать состояние, когда границы между "я" и "ты" исчезают. Таким образом, Базаров по-своему снимает бердяевскую проблему полярной противоположности полов.

Надо сказать, что Базаров, так же как и Бердяев, является утопистом, ибо он связывает собственный идеал разрушения границ индивидуальности с развитием общества и слиянием всех человеческих душ в коммунистическом сообществе. Однако, в отличие от Бердяева, Базаров репрезентирует не хилиастический, а социалистическо-коммунистический, по Мангейму, тип утопического сознания. Поэтому его утопия оказывается более близкой к реальной действительности и в какой-то мере практически воплотимой.

Базаров подвергает теорию пола и любви Бердяева, в частности его представление об андрогинизме, довольно серьезной и обстоятельной критике. Казалось бы, Бердяев должен задуматься над обоснованием собственных идей и дать ответ. Однако этого не происходит. В рецензии на сборник, где была впервые помещена статья Базарова, Бердяев совершенно игнорирует аргументы своего оппонента. По его словам, современная молодежь "давно уже переросла базаровщину, она беспомощно жаждет чего-то иного и г. Базарову не вернуть ее назад"¹²⁵. Подобное отношение Бердяева к философской аргументации отражает, на наш взгляд, такую ранее выделенную черту утопического сознания, как невосприимчивость к теоретической критике. Бердяев сам весьма остро критиковал проблемы современного ему женского эмансипационного движения, однако, столкнувшись с необходимостью проанализировать основания собственных рассуждений, поспешил избежать критики и занял позицию укрепления исходной догмы.

Анализируя отношение Бердяева к проблеме эмансипации, Л.М. Управителева обращает внимание на факт мистификации им социального пола. Так, с одной стороны, Бердяев приветствует эмансипацию, поскольку она требует освобождения женщины от власти мужа и семьи. С другой - он видит в эмансипации надругательство над Вечной Женственностью, отказ женщины от своего индивидуального призвания, ложное утверждение личности. Мужчина и женщина равны в своей половинчатости и значи-

¹²⁵ Бердяев Н.А. О "Литературном распаде" // Бердяев Н.А. О русских классиках. С. 274.

55

мы в своих индивидуальных половых ценностях. При этом задача мужчины состоит в том, чтобы воплотить космическое начало мужественности, а назначение женщины - воплотить в мир Вечную Женственность. Но "реализация этого красивого идеала на деле, учитывая, что материнство им

(Бердяевым. - *Ю.Ч.*) отождествляется с падшестью, социальная деятельность - с обезьянничеством, означает, что женщине остается быть только Вечной Возлюбленной и никогда - матерью, женой, никогда - полноценным духовным существом. Как видим, новый свободный и творческий пол свободы для женщины не предполагает и обнаруживает типично феодальное отношение к ней"¹²⁶.

Но и мужчине у Бердяева тоже строго предписаны присущие его полу функции, которые не допускают творчества. Таким образом, "мистифицируя социальный пол, Бердяев выводит его из биологии человека, преодолеть которую он призывает. А уникальная и неповторимая личность, проповедуемая в его философии, стандартизируется им через пол, поскольку ей задаются половые параметры поведения, мышления, ощущения, восприятия"¹²⁷.

Возможна еще одна точка зрения на философию Эроса Бердяева этого периода - точка зрения Православной церкви. Попытаемся сравнить концепцию Бердяева с православным учением о любви.

Известно, что православная аскетика расценивает искусственное возбуждение в себе *чувства* любви к Христу и ближним как глубочайший самообман, "прелесть". "Христианская любовь, как свойство человека, обнаруживаемое в святых, - указывает профессор Московской Духовной академии А.И. Осипов, - есть не обычное земное чувство, не результат искусственного возбуждения в себе любви к Богу и к Иисусу Христу, но следствие исполнения заповедей (Ин. 14: 21), высший дар неба, дар Духа Святого, посылаемый лишь смирению"¹²⁸. Именно смирение рассматривалось православными святыми в качестве надежного фундамента духовного строительства, основания всей лестницы добродетелей.

"Есть высшая из добродетелей, любовь, - пишет русский святой епископ Тихон Воронежский, - по слову апостола, долго терпит, не завидует, не превозносится, не раздражается, николиже отпадает, то это потому, что ее поддерживает и ей споспешествует-

¹²⁶ *Управительева ЖИМ. Личность и пол в философии Н.А. Бердяева // Метаморфозы сознания. Барнаул, 1997. С. 115-116.*

¹²⁷ Там же. С. 116.

¹²⁸ *Осипов А.И. Путь разума в поисках истины: Основное богословие. М.: Даниловский благовестник, 1997. С. 336.*

56

ет смирение". "Нет способа возбудиться в душе Божественной любви... - считал святой Исаак Сирий, - если она не препобедила страстей". Святитель Игнатий Брянчанинов отмечал, что "преждевременное стремление к развитию в себе чувства любви к Богу уже есть самообольщение... Должно достигнуть совершенства во всех добродетелях, чтобы вступить в совершенство всех совершенств, в слияние их, в любовь"¹²⁹.

Истинная любовь духовная (1 Кор. 14: 1), согласно Священному Писанию, есть дар Духа Святого, а не результат нервно-психического напряжения падшего естества. У христианина "ветхого", несовершенного, не имеющего достаточного опыта смирения, любовь непостоянна и изменчива, она связана с тщеславием, эгоизмом, сластолюбием и другими страстями. Без победы над ними не может быть совершенной любви (Мф. 5: 8), которая является следствием понуждения себя к исполнению заповедей Евангелия.

Позиция Бердяева, очевидно, противоположна этой точке зрения. Но это не значит, что она противоречит другим направлениям в христианстве. В частности, она близка католическому духовному опыту, где не только не запрещается, но и поощряется работа воображения в молитвенной практике. Но надо помнить, что в православии духовный опыт, в котором мечтательность признается благодатью, недвусмысленно рассматривается как прелесть. "Тщеславие, - пишет святитель Игнатий Брянчанинов, - стремится преждевременно к духовным состояниям, к которым человек еще не способен по нечистоте своей; за недостижением истины - сочиняет себе мечты. А сладострастие, присоединяя свое действие к действию тщеславия, производит в сердце обольстительные ложные утешения, наслаждения и упоения. Такое состояние есть состояние самообольщения. Все незаконно подвигающиеся находятся в этом состоянии. Оно развивается в них больше или меньше, смотря по тому, сколько они усиливают свои подвиги"¹³⁰.

Завершая рассмотрение взглядов Бердяева на проблемы пола и любви периода "нового религиозного сознания", отметим, что его концепция эроса отражает симптоматичные для той эпохи духовные настроения. В ней Бердяев выражает не только свои личные мечты, но и то своеобразное эсхатологическое томление, которое охватило часть русской интеллигенции начала XX в., увидевшей в христианстве религию духовной и политической революции и жившей хилиастическими чаяниями революционного

¹²⁹ Цит. по: Там же. С. 247-249.

¹³⁰ Цит. по: Там же. С. 221-222.

57

перехода в новый эон мировой истории¹³¹. Идеи, высказанные Бердяевым, в частности, чрезвычайно близки идеям "младших символистов", для которых любовь-эрос была главным способом реализации идеала соборности как постепенного соединения людей не только в духовном, но и в телесном общении. Кстати, в конце жизни Бердяев резко отзовется об этом увлечении своей молодости, сказав, что совершенно отделять христианскую любовь от элементов жалости и сострадания, как это любили делать в начале XX в., "есть глубокое извращение и прельщение"¹³². В целом, можно сказать, что философия эроса Бердяева периода "нового религиозного сознания" завершает процесс становления этой стороны творчества мыслителя и очерчивает основной круг проблем, которые будут им разрабатываться впоследствии.

¹³¹ См.: *Козырев А.П.* Владимир Соловьев и Анна Шмидт в чайнии "Третьего Завета" // Россия и гнозис: Мат. конф., 26-27 марта 1996 г. М.: ВГБИЛ, 1996. С. 23.

¹³² *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 136.

Глава 2. Эрос и учение о "творческой мировой эпохе"

Отдав дань идеям "нового религиозного сознания" и утопии "религиозной общности", Бердяев стал вскоре искать не "культурно-тепличного", а настоящего религиозного возрождения. Он переехал из Петербурга в Москву и сблизился с православной средой. В это время он искренне пытался найти глубинные истоки православной духовной традиции - читал множество книг по аскетике, мистике, антропологии Восточной церкви, внимательно изучал сочинения славянофилов и других русских религиозных философов. В марте 1910 г. он даже предпринял поездку в расположенную во Владимирской губернии Зосимову пустынь, где встретился с двумя известными старцами - Алексеем и Германом¹.

Однако уже там он понял, что не сможет доверить свою жизнь духовному руководству старцев и вообще чьему бы то ни было духовному руководству. "Я вполне готов каяться в своих многочисленных грехах и в этом согласен был смиряться, - вспоминал философ. - Но я не мог смирить исканий своего духа, своего познания, своего свободолюбия"². Надо полагать, что святоотеческая антропология не удовлетворяла утопической духовной установке Бердяева на достижение такого состояния, при котором преодолевалось бы ощущение "тяжести" мира и подавленности его массивностью. Поэтому Бердяев пришел к выводу о необходимости создания новой антропологии в христианстве, которая бы соответствовала его личным стремлениям.

В реализации этого замысла большое значение имело знакомство философа с идеями немецких мистиков, учивших о сущностной связи Бога и человека (заметим, что в православии связь Бога и человека понимается не сущностно, а энергийно). Под их влиянием Бердяев сформулировал учение о религиозном смысле творчества человека как его ответе на требование Бога и впервые изложил его в работе "Смысл творчества" (1916).

¹ См., например: *Вадимов А.В.* Н.А. Бердяев в Зосимовой пустыни: 6 марта 1910. М.: Прологомены, 1991.

² *Бердяев Н.А.* Самопознание: Опыт философской автобиографии. М.: Книга, 1991. С. 188-189.

59

По мнению Бердяева, следует говорить о третьем, антропологическом откровении Духа, дополняющем откровение Закона (Отца) и Искупления (Сына). Именно творчество как продолжение миротворения должно освободить человеческий дух от призрачного мира "необходимости". Бердяев утверждает, что задача человека состоит не только в спасении как преодолении греха, но и в творчестве как приращении сферы божественной жизни.

Таким образом, Бердяев выступил на этот раз с программой глобальной религиозно-эстетической утопии, основные идеи которой во многом повторили идеи "нового религиозного сознания". Так же, как и раньше, в основу бердяевской концепции легло хилиастическое ожидание нового эона мировой истории. Таким же образом основой истолкования исторического процесса послужила мистико-диалектическая схема трех мировых эпох Иоахима Флорского.

Надо отметить, что предложенная Бердяевым концепция "богочеловеческого творчества" и третьего откровения была с настороженностью воспринята уже его современниками. Вопреки многочисленным заверениям Бердяева, утверждавшего, что его христианство творчества не отменяет, а всего лишь дополняет христианство искупления, и С.Н. Булгаков, и В.В. Розанов, и В.В. Зеньковский, и даже Вяч. Иванов увидели, что основой его рассуждений выступает

нехристианский дуализм "духа" и "мира", плохо скрытый учением о богочеловечестве³.

1. Миф об андрогине и Софии

Рассматривая работу "Смысл творчества" как утопический проект по достижению совершенного бытия, остановимся сначала на вопросе, каким образом Бердяев себе его представляет.

Во Введении философ говорит о человеке как о свободном творце, определяющем себя в свободе Бога⁴, о свободе в духе, о жизни в божественной любви, в Плероме⁵. Надо полагать, что здесь не случайно употребляется термин "плерома", означающий в мистических учениях христианства и гностицизма "либо некоторую сущность в ее неумаленном объеме, без ущерба и недостачи... либо множественное единство духовных сущностей, образующих вместе

³ См.: Ермичев А.А. Примечания // Бердяев Н.А. Pro et contra. Кн. 1. СПб.; РХГИ, 1994. С. 520.

⁴ Бердяев Н.А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М.: Искусство, 1994. Т. 1. С. 39.

⁵ См.: Там же. С. 43.

60

некоторую упорядоченную, внутренне завершенную целостность"⁶. Употребляет Бердяев и другой термин, тесно связанный с представлениями о совершенном бытии - Адам Кадмон (Первочеловек, Антропос). Там же, во Введении, отмечается, что "в жизненном источнике этой книги и этой религиозной философии заложено совершенно исключительное, царственное чувство *человека*, религиозное осознание Антропоса"⁷. Что же, однако, означает сам термин "антропос"?

«Антропос, - пишет С.С. Аверинцев, - в представлениях позднеантичного мистического синкретизма и особенно христианского или околохристианского гностицизма духовный человек как божественное существо, прототип и эманулирующий исток для духовного и материального мира, а также для человека (как эмпирической реальности)... Соединяя в себе мужскую и женскую сущность, антропос на разных уровнях своего бытия есть верховный бог ("первый антропос"), но также и отображение и эманация "первого антропоса", в силу грехопадения соединившаяся со своим земным подобием (Адам), присущий всем людям как бессмертное начало ("дух", "внутренний человек", "великочеловек") и в них дождающийся своего конечного освобождения из мрака материи и тирании архонтов»⁸.

Таким образом, можно говорить, что главная цель книги "Смысл творчества" и развиваемой в ней антропологии состоит в восстановлении представления о некоем "божественном", "небесном", сверхэмпирическом человеке-Творце. Для нас же существенно, что Антропос является андрогинном, т.е. человеком, совместившим в себе мужскую и женскую природы. Бисексуальность андрогина в гностической традиции признается главным признаком его цельности и божественности.

Характеризуя понимание Бердяевым человека как микрокосма, С.А. Титаренко отмечает, что у Бердяева "просто человека нет"⁹. Есть мужчина и женщина как пол (половина) и есть состояние внутренней смоделированности в себе двух половых природ, называемого андрогиничностью. Отсюда делается важный вывод: в бердяевской онтологии "человек не дан изначально, а дол-

⁶ Плерома // Филос. энцикл. словарь. 2-е изд. М.: Сов. энциклопедия, 1989. С. 482.

⁷ Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 46.

⁸ Аверинцев С.С. Антропос // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М.: Сов. энциклопедия, 1991. Т. 1. С. 89.

⁹ Титаренко С.А. Мистическая антропология Бердяева: Российский период. Ростов-на-Дону, 1992. Рукопись деп. в ИНИОН РАН № 47278 от 13.11.1992. С. 12.

61

жен сотворить себя с Богом, путем моделирования в себе Божественного и мирского. Человек существует лишь в динамике, в этом сотворении. Только освобождение человека от себя приводит его в себя"¹⁰.

Итак, под совершенным бытием Бердяев понимает жизнь Антропоса, совершенного человека-андрогина в Боге. Возникают следующие вопросы: как возможна и устроена эта жизнь и почему Антропос утратил свой божественный лик и превратился в земного, эмпирического человека? Для ответов на них необходимо обратиться, кроме сочинения "Смысл творчества", к таким источникам, как книга "Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства" (1927-1928) и к весьма ценной для нашей темы статье "Учение о Софии и андрогине: Я. Бёме и русские софиологические течения", опубликованной в 1930 г. в парижском журнале "Путь".

Бердяев считает, что наиболее полное и высокое учение о человеке может быть построено только на основе мифа об андрогине: "Миф об андрогине принадлежит к самым глубоким и древним

мифам человечества. Он оправдывается и более углубленным, эзотерическим толкованием книги Бытия, хотя и не свойствен господствующим богословским учениям... Боятся учения об андрогине и отрицают его те богословские учения, которые вследствие экзотерического своего характера отрицают Небесного Человека, Адама Кадмона и учат лишь о земном, натуральном, эмпирическом человеке, т.е. признают лишь ветхозаветную антропологию, построенную ретроспективно с точки зрения греха"¹¹. По мнению философа, только Я. Бёме и его последователи развивали в христианстве небесную, серафическую антропологию, свидетельствующую о небесном происхождении человека"¹².

Миф об андрогине находит свое дополнение в мифе о Софии. "Учение о Софии неотрывно у Бёме от учения об андрогине, т.е. первоначальной целостности человека. Софийность и есть в сущности андрогинность. Человек имеет андрогинную, бисексуальную, мужеженственную природу. Человеку присуща София, т.е. Дева"¹³. Опираясь на миф об андрогине и Софии, Бердяев настаивает, что существует какая-то иная, более высокая антропология, не развитая традиционным христианским сознанием. Что же это за антропология и как возможно интерпретировать христианское учение на основе данного мифа?

¹⁰ Там же.

¹¹ Бердяев Н.А. Из этюдов о Я. Бёме. Этюд II: Учение о Софии и андрогине. Я. Бёме и русские софиологические течения //Путь. 1930. № 21. Апр. С. 40.

¹² Там же. С. 40.

¹³ Там же. С. 34.

62

Если слова книги Бытия о сотворении человека (Бытие, 1: 27) толковать эзотерически, то сначала Бог создал небесного, космического первочеловека-андрогина, который был софийной мужедевой. Однако в результате "космического" грехопадения, вызванного действием Ungrund (изначальной, не подвластной самому Богу свободы), Небесный Адам прельстился природой и "выпал" из сферы божественной жизни, распавшись на земного мужчину и земную женщину. "Поистине не мужчина и женщина есть образ и подобие Божье, а лишь андрогин, дева-юноша, целостный бисексуальный человек. - Дифференциация мужского и женского есть следствие космического падения Адама. Сотворенный по образу и подобию Божьему человек-андрогин распадается, отделяет от себя природно-женственную стихию, отчуждается от космоса и подпадает рабской власти женственной природы"¹⁴. "Появление человека-андрогина, муже-девы и появление земного полового человека, мужчины и женщины, - разные моменты антропогонического и космогонического процесса, разные этапы миротворения. Между этими моментами лежит катастрофа"¹⁵. Бердяев интерпретирует библейский сон Адама как головокружение от несотворенной свободы, утрату вечности и обретение времени и женщины-Евы. Следствием космического грехопадения также стала потеря человеком своего царственного положения в космосе и подпадание под власть природных стихий. От андрогинического человека отпала женственная природа и стала для него природой внешней, одновременно и притягивающей, и не дающей никаких надежд на окончательное воссоединение: "Сладострастное влечение, чувственность, разврат явились в мире в результате утери целостности, внутреннего раздвоения и раздора. Все стало внешним одно для другого... Женская стихия есть внешняя, притягивающая и соблазняющая стихия, без которой не может жить мужская природа... Но в стихии разорванного рода никогда не достигается целостность и не восстанавливается андрогинный образ, никогда не утоляется тоска человека по вечности, по обретению своей Девы"¹⁶. Все же никакое грехопадение было не в силах уничтожить андрогинический образ человека, что подтверждается бисексуальностью земных, эмпирических людей. Ссылаясь на работы Фрейда, Бердяев считает, что бисексуальность человеческой природы вынуждена признать современная наука"¹⁷.

⁴ Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 184.

⁵ Он же. Из этюдов о Я. Бёме. С. 37.

⁶ Он же. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 137.

⁷ Он же. Из этюдов о Я. Бёме. С. 38-39.

63

Таким образом, грехопадение истолковывается как "небесная", "космическая" катастрофа, в результате которой андрогинический человек распадается на мужской и женский пол и попадает в зависимость от природных стихий. Отметим тот факт, что по сути дела Бердяев игнорирует традиционное понимание грехопадения как послушание божественной заповеди о невкушении плодов с Древа познания Добра и Зла.

В свете мифа об андрогине и Софии Бердяев интерпретирует и другие центральные моменты

христианского учения - представления о природе Иисуса Христа и Девы Марии, о спасении, а также о духе и личности.

В свете учения Бёме о человеке-андрогине становится понятным отсутствие родовой жизни пола у абсолютного и совершенного человека Иисуса Христа. Именно Христос своей крестной жертвой "восстановил андрогинный образ в человеке и возвратил ему Деву-Софию"¹⁸, он «вновь соединил мужское и женское в единый андрогинный образ и стал "мужедевой"»¹⁹. "Бёме учил, что Бог стал вполне личностью лишь во Христе, во Второй Ипостаси, и потому уже Христос должен быть андрогином, девой-юношей, т.е. образом совершенной личности. Христос не только сам не был мужчиной или женщиной в нашем земном смысле, но Он и Нас освободил от власти мужского и женского... Христос преобразил злую природу Адама... Во Христе человек возносится до небес, до Св. Троицы. Человек-Адам через умирание злой воли превращается в Христа"²⁰.

Учение о Деве-Софии получает свою конкретизацию в мариологии, т.е. в учении о Деве Марии, родившей от Духа. "Кульмт Софии есть культ Девы, а не женственности... Поэтому культ Софии почти совпадает с кульмом Девы Марии, Божьей Матери. В Деве Марии женственная природа стала девственной и родила от Духа... Через Деву Марию и через рождение Ею Сына Божьего и Сына Человеческого открывается путь для восстановления целостного, человеческого образа, образа андрогинного"²¹. Бердяев также указывает, что "свою непорочную девственность Мария получает не от своего рода, не от рождения своего от праматери Евы, а от Небесной Девы. На нее исходит и воплощается в ней София"²².

¹⁸ Он же. Смысл творчества. С. 186.

¹⁹ Там же. С. 186-187.

²⁰ Бердяев Н.А. Из этюдов о Я. Бёме. С. 40-42.

²¹ Он же. Философия свободного духа. С. 138.

²² Он же. Из этюдов о Я. Бёме. С. 43-44.

64

Андрогинична и природа духа, поскольку "всякий дух в себе самом, а не вне себя имеет свою природу (землю, телесность)", -приводит Бердяев слова Фр. Баадера²³. С мифом об андрогине напрямую связано и учение о личности. "Природа личности андрогинна, она конструируется сочетанием мужского и женского принципа. Но мужской принцип по преимуществу антропологический и творческий, женский же принцип по преимуществу космический и рождающий"²⁴.

С мифом об андрогине и Софии связывается само представление о спасении: "Преображение, обожение человеческой природы, и мужской, и женской всегда есть превращение в девственную, андрогинную природу"²⁵. В религиозном гнозисе Якоба Бёме вся его метафизика связана с глубиной пола, с утерей человеком Девы-Софии и обретением ее вновь. "Бёме стремится не к отрицательной бесполости, свойственной высушенным аскетическим учениям, а к положительной девственной цельности, т.е. к преобразению пола, к преобразению человека, как полового, разорванного существа. Девственность есть не бесполость, а обоженный пол. Целостность и полнота связаны не с отрицанием пола, а с преобразованием пола, с утолением тоски пола по цельности"²⁶. Именно в стремлении к девственной цельности состоит смысл человеческой любви, ее мистическое, религиозное значение.

Таким образом, миф об андрогине и Софии в период становления учения о "творческой мировой эпохе" послужил основанием христианской метафизики Бердяева. Точку зрения Э. Бенца, отнесшего Бердяева к бемеанской традиции в европейской христианской мистике, следует признать справедливой²⁷. В связи с этим можно сделать по крайней мере два важных вывода.

Во-первых, представление о любви как реинтегрирующей силе бытия указывает, что метафизика любви в философии Бердяева является коррелятом его метафизики свободы.

Как считает М.В. Силантьева, у Бердяева свобода и творчество в своем положительном выражении должны пониматься именно как любовь. По ее мнению, в работах Бердяева слова "творчество", "свобода", "любовь" синонимичны и передают разнообразные грани одного и того же процесса - *существования смысла в мире*. При этом "любовь" точнее передает как бы "техническую" сторону этого процесса. Употребление этого сло-

²³ Он же. Смысл творчества. С. 187.

²⁴ Он же. Из этюдов о Я. Бёме. С. 39.

²⁵ Там же. С. 46.

²⁶ Там же. С. 47.

²⁷ См. Введение в наст. издании.

65

ва говорит о том, *каким образом* царство свободы (смысл) и царство природы (мир) вообще могут быть вместе: любовь - это мост между ними, посредник, одинаково причастный и тому, и другому"²⁸.

Д.Ю. Васильев также настаивает на неразрывной связи категорий любви, свободы и творчества у Бердяева. Он считает, что в произведениях философа любовь и свобода "взаимно определяют друг друга... В мире царит зло, необходимость, принуждение. Но в любви возможно преодоление природной причинной зависимости. Любовь у Бердяева подобно платоновскому бездомному Эросу не знает оков. Она принципиально ни к чему не призвана. Свобода - первооснова бытия, первооснова жизни"²⁹. Что касается творчества, то оно «означает процесс, активный динамизм, духовную деятельность, направленность к трансцендентным началам... Можно попытаться понять Эрос в философии Бердяева через понятие творческой энергии, которая, по его словам, субстанционально присуща человеку и, с другой стороны, она прирастающая, поскольку не замкнута в своих собственных границах: творчество есть экстаз, "революционное рождение к новой жизни"»³⁰.

Во-вторых, центральное место мифа об андрогине и его софийном лике в антропологии мыслителя свидетельствует, что Бердяев развивал собственное учение о Софии, отличающееся от магистрального русла русской софиологии. Попробуем объяснить, чем софиология Бердяева отличается от софиологии Вл. Соловьева и его последователей³¹.

Уже в статье "Метафизика пола и любви" Бердяев высказывал некоторые сомнения относительно идеи Вл. Соловьева о том, что результатом "истинного" любовного соединения должно стать воссоединение с душой мира - Вечной Женственностью Божьей. "Против Соловьева, - писал он, - можно было бы возразить, что это слишком мужская философия и религия. Для женщин эротическое влечение к божеству должно окрашиваться в цвет культа вечной мужественности. Не обращается ли божество разными своими сторонами к разным человеческим полам?"³².

²⁸ *Силантьева М.В.* Этика творчества Н. Бердяева: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1993. С. 12.

²⁹ *Васильев Д.Ю.* Идея Эроса в философской системе Н. Бердяева // Философский космос России: Памяти Н.А. Бердяева (1874-1948). Уфа, 1998. С. 89.

³⁰ Там же. С. 90-91.

³¹ О трактовке Бердяевым особенностей софиологической традиции на Западе и в России см.: *Сербиненко В.В.* Н. Бердяев об идентичности русской и европейской социологии // Вестн. Российского ун-та дружбы народов. Сер. Философия. 2001. № 2. С. 139-146.

³² *Бердяев Н.А.* Метафизика пола и любви. С. 241.

66

Тем не менее в этой работе Бердяев еще практически целиком находился под влиянием Соловьева. В "Смысле творчества" он уже переходит на иные позиции. Бердяев считает, что учение о Софии у Бёме "глубже и конечнее того культа вечной женственности, которому мы учимся у Данте, у Гёте, у Вл. Соловьева"³³. Даже культ Богородицы как просветленной женственности он относит к линии Евы. Культ же чистой Девы соответствует сознанию Антропоса в наибольшей степени, поэтому он должен привести в пределе к "культу андрогина и к бёмевскому учению о Софии как пребывающей в человеке божественной Деве"³⁴.

Основное различие между софиологией Бёме и русской софиологией Бердяев усматривает в том, что первая есть "учение по преимуществу антропологическое, ставящее в центр девственную цельность человека"³⁵, вторая же есть "культ вечной женственности, т.е. культ космический"³⁶. Соловьева прельщали в Софии черты женской прелести, за что он был наказан явлением Анны Шмидт, пожилой и некрасивой женщины, объявившей себя Софией, Церковью и его мистической Невестой. Отмечая огромное влияние Соловьева на развитие софианской темы в русской поэзии начала XX в. (А. Блок, А. Белый, отчасти Вяч. Иванов), Бердяев констатирует, что "от Бёме мы тут уже находимся на очень большом расстоянии"³⁷. Философ отмежевывается не только от поэтического, но и от богословского софианства в лице такого его представителя, как о. Сергей Булгаков. Интересно, что Бердяев не принимает критику софиологии Бёме в работе Булгакова "Свет Невечерний"³⁸, считая, что автор "дает совершенно неверное истолкование учения Бёме, в частности бёмевского учения о Софии, и очень к нему несправедлив"³⁹.

Суть возражений Бердяева, адресованных русской софиологии - как в ее поэтическом, так и в философско-богословском вариантах - сводится к тому, что оно не благоприятно для "сознания личности, личной активности и ответственности"⁴⁰. "Русское софианское направление может ослабить сознание свободы человеческого духа и творческого его призвания в мире. Человек окутывается божественно-космической софийной энергией и

³³ Он же. Смысл творчества. С. 186.

³⁴ Там же. С. 187.

³⁵ Бердяев Н.А. Из этюдов о Я. Бёме. С. 56.

³⁶ Там же. С. 53.

³⁷ Там же. С. 56.

³⁸ См.: Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 234-238.

³⁹ Бердяев Н.А. Из этюдов о Я. Бёме. С. 56.

⁴⁰ Там же.

67

уделом его может стать пассивное мление. Элемент космический, как женственный, начинает преобладать над элементом антропологическим, как мужественным"⁴¹. В учении же о Софии Якоба Бёме Бердяев видит залог основ истинной христианской антропологии, в которой будет преодолено рабство и подавленность человека "ветхозаветным" сознанием и раскроется тайна творения в свете Христовом"⁴².

Итак, мы подробно остановились на рассмотрении мифа об андрогине и Софии в качестве основного метафизического "каркаса" как религиозной антропологии Бердяева в целом, так и его философии пола и любви этого периода творчества в частности. Теперь перейдем к рассмотрению "земной" истории и проследим, как философ наполняет исходную схему конкретным содержанием.

2. Диалектика пола и любви в истории

Основой понимания "земного" исторического процесса для Бердяева, как и для Бёме, служит процесс обретения человеком утраченной им в грехопадении Девы-Софии. Несмотря на свою трагичность, этот процесс тем не менее вполне закономерен. Выше отмечалось, что само возникновение "земной" истории связывается с распадом первочеловека-андрогина и возникновением половых различий, а "конец" исторического процесса понимается как восстановление андрогинической целостности. Поэтому можно говорить, что метафизика пола и любви лежит в основе понимания Бердяевым исторического процесса и, таким образом, имеет место диалектика пола и любви в истории.

История философии знает множество способов конструирования диалектического процесса. Самыми известными из них являются диалектические триады неоплатоников (Единое-Ум-Душа) и Гегеля (тезис-антитезис-синтез). В данном случае Бердяев применяет историософскую триаду Иоахима Флорского, который учил о трех стадиях божественного Откровения, трех мировых эпохах - Отца, Сына и Святого Духа, представляющих собой моменты диалектического развития божества. "Мир проходит через три эпохи божественного откровения, - пишет Бердяев, - откровение закона (Отца), откровение искупления (Сына), откровение творчества (Духа). Эпохам этим соответствуют разные знаки на небесах. Нам не дано знать резких хронологических граней этих эпох. Все три эпохи сосуществуют... В первую эпоху изобличается законом грех челове-

⁴¹ Там же.

⁴² Там же. С. 61.

68

ка и открывается природная божественная мощь; во вторую эпоху усыновляется человек Богу и открывается избавление от греха; в третью эпоху окончательно открывается божественность творческой человеческой природы и мощь божественная становится мощью человеческой"⁴³.

Применительно к проблематике пола и любви "земную" историю также можно разделить на три стадии, соответствующие трем эпохам божественного откровения. На первой из них, стадии природы, человек оказывается в полной зависимости от природных стихий. Здесь мужское начало попадает в рабство к женскому, причем в его природно-родовом аспекте. Эта эпоха может быть названа эпохой материнства, или рода. На второй стадии, стадии искупления, человек освобождается от власти природных стихий через поклонение Вечной Женственности, т.е. Деве Марии. И наконец, на третьей стадии, стадии творчества происходит восстановление мистического смысла половой любви и через такую любовь человек вновь обретает андрогинический образ Божий, утраченный им в грехопадении. Эта эпоха может быть названа эпохой Вечной Девственности.

Итак, согласно Бердяеву, исторический процесс представляет собой постепенное освобождение человека от власти над ним дурной женственности, порабащающей его земную сексуальность. Выяснив это, перейдем теперь к последовательной характеристике трех стадий диалектики пола и

любви в истории.

2.1. Религия природы. Рабство человека у природно-родовой женственности

В эпоху Закона все метафизические глубины пола вследствие грехопадения человека оказываются закрытыми, поэтому пол отождествляется с сексуальным актом. Здесь для человека возможны два способа отношения к полу: 1) развратное наслаждение и 2) добродетельное деторождение⁴⁴. Термин "разврат" Бердяев употребляет в широком смысле, поднимая под ним крайнюю степень дробления некогда единой прасексуальной половой энергии. Неистребимый элемент разврата содержится в самом сексуальном акте, где пол как метафизическое начало превращен в частную телесную функцию⁴⁵. (Впрочем в некоторых местах Бердяев несколько оговаривается и проводит различие между сексуальным актом как таковым и развратом как не-

⁴³ Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 296-297.

⁴⁴ См.: Там же. С. 201-202.

⁴⁵ См.: Там же. С. 189-190.

69

умеренным половым влечением, связанным с пренебрежением "другим".)

Бердяев видит признак глубокого падения человека в самом возникновении сексуального акта как одной из функций человеческого организма. По его мнению, "сексуальный акт внутренне противоречив и противен смыслу мира"⁴⁶. Давая иллюзию полноты соединения двух существ в единую плоть, на самом деле он оборачивается мимолетным соприкосновением тел, за которым следует еще большее отчуждение друг от друга. В сексуальной жизни над человеком играет "гений рода", о котором философски повествовал Шопенгауэр, а научно - Дарвин. К неудачам сексуального акта относится также растрата драгоценной половой энергии на деторождение, которая множит и без того дурную бесконечность падшего порядка бытия. "Рождение всегда есть знак не достигнутого совершенства личности, не достигнутой вечности"⁴⁷. В родовом поле рождение в свою очередь тесно связано со смертью. То, что рождено, должно умереть. Все это позволяет сделать вывод, что для преодоления смерти и реализации вечной человеческой личности необходимо изменить направленность половой энергии, обратившись от рождения "в роде" через сексуальный акт к рождению "в духе" через творчество⁴⁸.

Как уже отмечалось, пол понимается Бердяевым чрезвычайно широко, а именно - как мистическое начало бытия. "В сексуальности человека узнаются метафизические корни его существа. Пол есть точка пересечения миров в организме человека"⁴⁹. Бердяев считает, что от пола человеку никуда скрыться нельзя, можно уйти от специфически сексуальной жизни пола, но и в этом случае происходит лишь перемещение единой половой энергии⁵⁰.

Половое влечение - это "творческая энергия в человеке"⁵¹. Трагедия человека заключается в том, что источник творческой гениальности и индивидуального совершенства в стихии рода разряжается в деторождении, творчество подменяется бессмысленным созиданием новых, однако столь же несовершенных людей. Жизнь пола, какой мы ее знаем, оказывается одной из трагических неудач богоподобного человека-творца: "Философия и наука есть неудача в творческом познании истины; искусство и

⁴⁶ Там же. С. 191.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ См.: Там же. С. 192-194.

⁴⁹ Там же. С. 181.

⁵⁰ См.: Там же.

⁵¹ Там же. С. 197.

70

литература - неудача в творчестве красоты; семья и половая жизнь - неудача в творчестве любви; мораль и право - неудача в творчестве человеческих отношений; хозяйство и техника - неудача в творческой власти человека над природой"⁵². Итак, человек-творец оказывается во власти у родовой стихии во всех сферах, а не только в сфере пола. Вся жизнь человека в "мире сем", вся человеческая культура представляет собой утрату им своего богоподобного творческого состояния, великую неудачу Сверхкультуры как совершенной жизни Антропоса в Боге.

Интересно отметить, что Бердяев с его культом андрогина, отрицанием сексуального акта и гнушением деторождением по классификации Розанова вполне может быть отнесен к разряду "духовных содомитов", т.е. людей, которые «неотяжелены общим бременем всех людей... - найти себе самку, "соответствующую себе" (Бытие, 11), самца, "соответственного себе", - "супругу",

"супруга"»⁵³. "Духовный содомит", по Розанову, это "третий человек около Адама и Евы; в сущности - этот тот "Адам", из которого еще не вышла Ева; первый полный Адам. Он древнее того "первого человека, который начал размножаться". Он смотрит на мир более древним глазом; несет в натуре своей более древние залоги, помнит более древние сказки мира и более древние песни земли. В космологическом и религиозном порядке он предшествует размножению; размножение пришло потом, пришло позднее, и покрыло его, как теперешние пласты земли покрыли девонскую или юрскую формацию. Он - девонская формация; размножение - теперешняя"⁵⁴. И действительно, Розанов прав, поскольку Бердяев на самом деле зовет человека к тому состоянию пола, когда Ева была в Адаме или же когда она снова будет в нем. Размножение ему представляется делом, противоречащим истинному назначению человека. Кстати, довольно противоречивым выглядит на этом фоне следующее утверждение философа: деторождение - кара сексуального акта, но вместе с тем искупление полового греха⁵⁵. Если деторождение противоречит "мистическому смыслу" мира, то, наверное, более последовательной позицией было бы его отрицание.

В эпоху Закона существуют два способа отношения к сексуальному акту - развратное наслаждение и добродетельное деторождение. Подробно остановившись на первом отношении, пе-

⁵² Там же. С. 299.

⁵³ Розанов В.В. Собр. соч.: В темных религиозных лучах. М.: Республика, 1994. С. 302.

⁵⁴ Там же. С. 304.

⁵⁵ Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 191.

71

рейдем теперь ко второму и посмотрим, как трактует Бердяев институт семьи.

По мнению Бердяева, человеческая семья есть приспособление к последствиям грехопадения, т.е. к образованию родовой сексуальной жизни. "Семья, - пишет он, - есть принятие неизбежности рождающего сексуального акта, приспособление к проистекающим из него потребностям, моральное искупление греха сексуального акта через послушание бремени пола. В основе семьи лежит падший пол, непреодоленный дифференцированный акт половой жизни... Семья оказывается пониженной формой общения полов, приспособлением к непреодолимости полового греха"⁵⁶. Феномен семьи наилучшим образом объясним с точки зрения экономического материализма - как элементарная хозяйственная ячейка. Семья "всегда была, есть и будет позитивистическим мирским институтом благоустройства, биологическим и социологическим упорядочением жизни рода"⁵⁷. В процессе приспособления к последствиям полового греха было необходимо выработать соответствующие формы приспособления к нему и его ограничения. Эту роль и стал играть экономический институт семьи.

Таким образом, в эпоху Закона над человеком полностью господствует родовое половое влечение. Здесь оказываются возможными два способа отношения к нему: или растрачивание половой энергии в сексуальном общении, или продолжение рода, при котором половой грех искупается "морально", но тем не менее остается непреодоленным онтологически. Пути к преодолению греха пола намечает вторая эпоха божественного откровения, эпоха Искупления.

В заключение отметим, что два способа отношения к полу в эпоху Закона у Бердяева соответствуют первым трем "путям любви", по Соловьеву, обозначенными им в статье "Жизненная драма Платона". Это, соответственно: 1) путь "адский", т.е. разврата и аномалий пола; 2) "путь животных", т.е. "неограниченного и неразборчивого" удовлетворения полового влечения и 3) "действительно человеческий путь", на котором "полагается разумная мера животным влечениям - в пределах, необходимых для сохранения и прогресса человеческого рода"⁵⁸.

⁵⁶ Там же. Смысл творчества. С. 203-204.

⁵⁷ Там же. С. 203.

⁵⁸ Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Русский Эрос, или Философия любви в России / Сост. и авт. вступ. ст. В.П. Шестаков. М.: Прогресс, 1991. С. 87.

72

2.2. Религия Искупления. Освобождение человека от природной половой стихии через культ Вечной Женственности, Девы Марии, рождающей от Святого Духа

Началом откровения нового пола является учение о Богородице, родившей от Духа. В эту эпоху пол уже перестает отождествляться с половым актом и начинают осознаваться его

метафизические глубины. «Через Деву Марию началось освобождение человека от этой природной власти, через Деву Марию земля принимает в свое лоно Логос, нового Адама, абсолютного Человека. И если падение и порабощение старого Адама, ветхого человека укрепило в мире царство природно-родового рождения через сексуальный акт, то новый Адам, новый Человек мог родиться лишь от девы, зачавшей от Духа. Это новое рождение от Девы было мистическим преодолением старого рождения в природном порядке "мира сего". Вечная женственность, как основа мира иного, освобожденного от греха, не должна рождать от мужчины через сексуальный акт. Вечная женственность несет с собой избавление от природной необходимости, ибо природная необходимость владеет человеком только через точку пола рождающего»⁵⁹.

Бердяев исходит из представления, что в Новом Завете существует сокрытое и "не вмещенное" "историческим" христианством откровение о богоподобной личности. "Христианство как религия искупления, - пишет он, - отвергает и преодолевает родовую стихию и родовую необходимость. Человек родовой стихии -ветхий Адам, и эту ветхую природу должен совлечь с себя тот, кто приобщается к откровению нового Адама, откровению о личности. Евангельское откровение отвергает родовую связь людей по плоти и крови, по сексуальному акту, во имя высшей связи по духу"⁶⁰. Поэтому человек евангельского духа должен сбросить с себя власть падшей направленности полового влечения. Каким же образом возможно это сделать?

Метафизикой пола эпохи Искупления является аскеза. Христианские аскеты, побеждавшие физическую жизнь пола «могущественно чувствовали центральность пола в человеке, больше чувствовали, чем многие современные люди, живущие размеренной "естественной" половой жизнью»⁶¹. Однако роль аскезы ограничена. Она лишь представляет собой смутное предчувствие

⁵⁹ Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 189.

⁶⁰ Там же. С. 194.

⁶¹ Там же. С. 181.

73

какой-то новой связи людей разных полов, без указания реального пути к мистическому воссоединению мужского и женского⁶². Поэтому наиболее глубоким в "историческом" христианстве Бердяеву представляется лишь "огненное отрицание оргийности пола" в его природно-родовом аспекте.

Но если аскетика составляет высшую ступень учения о поле и любви в эпоху Искупления, то низшей ступенью в этот период является компромиссное "освящение" христианством ветхозаветной родовой семьи. «Закон семейный, подобно закону государственному, по существу, ветхозаветный, дохристианский, но Новый Завет оправдывает его как послушание ветхозаветной подзаконности, послушание последствиям греха. Христианская семья есть лишь дезинфицирование, - обезвреживание полового греха... Подзаконная семья не есть творчество новых отношений людей, новой жизни, она есть послушание "миру", его бремени»⁶³. Упоминая имя св. Феофана Затворника, Бердяев связывает его и многих других христианских аскетов с "буржуазностью" мира сего. «Аскет, - отмечает он, - оказывается хорошим хозяином в "мире сем", хорошим буржуа. Момент духовный в семье для еп. Феофана исчерпывается послушанием, послушным несением бремени и тяготы. О новой любви в Духе, о новом соединении мужчины и женщины в высшее бытие, о тайне брачной у еп. Феофана ни слова нельзя найти»⁶⁴. Таким образом, Бердяев резко разделяет таинство брака, связанное с мистически понимаемой любовью и общением в "духе", и "буржуазное" устройство пола в "лжехристианской" по своим основам семье. Эпоха Искупления, будучи более высокой стадией божественного откровения, только намечает, но не открывает положительные пути для раскрытия тайны пола и любви. "В мировом новозаветном периоде загоралось сознание новой связи по Духу, связи в свободе, а не в необходимости. Но как это применить к связи полов, к жизни пола, к мистическому соединению мужского и женского, оставалось неясным и нераскрытым... В христианстве не было еще положительного откровения нового пола, преображенного пола, откровения жизни пола вне родовой стихии и родовой необходимости. Не была до конца религиозно сознана задача преображения пола, преображения, а не убиения пола и не послушания ему"⁶⁵. Приводя в качестве примера трактат св. Мефодия Патарского "Пир десяти дев, или О девстве", Бердяев от-

⁶² См.: Там же. С. 195.

⁶³ Там же. С. 205-206.

⁶⁴ Там же. С. 206.

⁶⁵ Там же. С. 195.

74

мечает, что у св. Мефодия "остаётся обычная для христианского сознания двойственность ветхозаветного оправдания деторождения и половой жизни и "новозаветной хвалы девства как состояния, превышающего всякую половую жизнь"⁶⁶.

Култ Богоматери, т.е. Вечной Женственности все еще остаётся недостаточно антропологичным. Он стал путем освобождения от "злой, порабощающей женственности", однако в нем еще не открывается новый человек, творческая тайна о человеке⁶⁷. Следует отметить, что признание относительной ценности христианского аскетизма на стадии эпохи Искушения соответствует четвертому, по Соловьеву, "пути любви" - пути ангельскому (или монашескому), стремящемуся "более чем к ограничению чувственных влечений - к совершенной их нейтрализации отрицательными усилиями духа в воздержании"⁶⁸.

2.3. Религия творчества. Окончательное восстановление андрогинического образа Божия в человеке. Учение о Вечной Девственности

Новая творческая эпоха должна изменить направление половой энергии: пол рождающий должен превратиться в пол творящий. "В глубине пола творчество должно победить рождение, личность - род, связь по Духу - природную связь по плоти и крови. Это может быть лишь выявлением нового, творящего пола, откровением творческой тайны о человеке как существе половом... Новый человек есть прежде всего человек преображенного пола, восстанавливающий в себе андрогинический образ и подобие Божье, искаженное распадом на мужское и женское в человеческом роде"⁶⁹.

"Обретение нового пола, - пишет Л.М. Управительева, - происходит в отказе от сексуального акта, при "размыкании пола в космос"... Космос... несет на себе следы божественного творения, и полярность в нем мужского и женского имеет принципиально иной смысл, нежели в падшем мире. Смысл этот может быть понят из толкования Бердяевым смысла истории. В ней он видел процесс "рождения в человеке Бога". А именно, "динамическая транскрипция религиозного опыта", которую он всегда противопоставлял "статической транскрипции религиозной онтологии", понимается им как обретение человеком своей сущно-

⁶⁶ Там же. С. 332.

⁶⁷ См.: Там же. С. 200.

⁶⁸ Соловьев В.С. Жизненная драма Платона. С. 88.

⁶⁹ Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 198-199.

75

сти, т.е. как свободное избрание человеком того, что было даровано ему при сотворении и утрачено в результате грехопадения. Применительно к полу это означает, что в триаде андрогин-полярность мужского и женского-андрогин, андрогин-первый и второй, будучи тождественны онтологически, не тождественны трансцендентально, в аспекте духовной практики. Космическая полярность мужского и женского несет в себе задачу свободного и сознательного андрогинизма"⁷⁰. Тайна андрогинического образа человека раскрывается лишь в любви. Как же определяет Бердяев настоящую любовь? Он определяет ее не логически, а апофатически - через отрицание существующих в мире ее форм и отношений.

Во-первых, любовь - это личное начало, противоположное началу родовому: "В любви есть что-то аристократическое и творческое, глубоко индивидуальное, вне родовое, неканоническое, ненормативное, она непосильна сознанию средне-родовому... Любовь вне человеческого рода и выходит из сознания рода человеческого. Любовь не нужна роду человеческому, перспективе его продолжения и устроения"⁷¹.

Во-вторых, любовь - это жизнь в свободе, сфера экстапно-оргийная и незаконная. «Любовь не послушание, не несение тяготы и бремени "мира", а творческое дерзновение... нет и не может быть закона для любви, любовь не знает закона. Творчество любви не знает послушания ничьей воле, оно абсолютно дерзновенно. Любовь не послушание, подобно семье, а свободный полет... Жертвенность любви, ее отречение от мирского благоустройства делает ее свободной... В любви побеждается тяжесть "мира"... Любовь - свободное художество. В любви нет ничего хозяйственного, нет заботы. И свобода эта покупается лишь жертвенностью. Свобода любви - истина небесная... В любви есть экстапно-оргийная стихия, но не природно-родовая. Оргийный экстаз любви - сверхприроден, в нем есть выход в мир иной"⁷².

В-третьих, любовь составляет религиозное призвание человека, связанное с требованием реализовать собственную личность. "Любовь есть путь, через который каждый раскрывает в себе

человека-андрогина. В подлинной любви не может быть произвола - в ней есть предназначение и призвание... Права любви абсолютны и безусловны. Нет жизненной жертвы, которая не была бы оправдана во имя подлинной любви... И прежде

⁷⁰ Управительева У.М. Личность и пол в философии Н.А. Бердяева // *Метаморфозы сознания*. Барнаул, 1997. С. 113.

⁷¹ Бердяев Н.А. *Смысл творчества*. С. 202.

⁷² Там же. С. 207-208.

76

всего оправдана жертва безопасностью и благоустройством во имя абсолютных прав любви... В любви - высшая судьба и предназначение, воля высшая, чем человеческая... Ибо поистине божественная воля соединяет любящих, предназначает их друг другу... Право любви есть долг, есть высшее повеление послушания любви... Половая любовь связана с самим существом личности, с утерей человеком образа и подобия Божьего, с падением андрогина, в котором женственность была не чуждой ему стихией, внешне притягивающей, а внутренним началом в человеке, в нем пребывающей девой. И религиозный смысл любви половой, эротики, в том, что она является источником движения личности ввысь, творческого ее восхождения. Смысл любви не в статике устройства жизни, а в динамике движения жизни, творчестве жизни иной⁷³.

Наконец, *в-четвертых*, любовь, по Бердяеву, никоим образом не вмещается в "мир сей" и при соприкосновении с ним умирает. "Любовь - трагична в этом мире и не допускает благоустройства, не подчиняется никаким нормам. Любовь сулит любящим гибель в этом мире, а не устройство жизни... Жизненное благоустройство, семейное благоустройство - могила любви... Любовь теснее, интимнее, глубже связана со смертью, чем с рождением, и связь эта, угадываемая поэтами любви, залог ее вечности"⁷⁴.

Итак, подлинная любовь - это начало личное, творческое, аристократическое, свободное, беззаконное и, к тому же, не живущее в "падшем" мире. Но каким образом такая любовь способна навести мост между землей и небом и вернуть человеку и человечеству его софийный лик? Попытаемся прояснить, как отвечает Бердяев на этот вопрос. Однако прежде обратим внимание еще на одно препятствие, стоящее на пути реализации андрогинического идеала - на психологическое различие мужского и женского начал в условиях "падшего" бытия.

Оказывается, рабство человека у женственной стихии с преодолением родовых отношений не исчезает, а проявляется на более тонком уровне. У мужчины и женщины оказываются различными притязания в любви, которые связаны с общим различием мужской и женской природ. В этом вопросе, который на языке современной науки носит название сравнительной психологии полов, Бердяев следует в русле рассуждений австрийского философа Отто Вейнингера, автора книги "Пол и характер" (1903). Кстати, в 1909 г. Бердяев откликнулся на первое издание этой

⁷³ Там же. С. 214.

⁷⁴ Там же. С. 207.

77

книги на русском языке в целом положительной рецензией, вошедшей впоследствии в сборник статей философа "Духовный кризис интеллигенции"⁷⁵. Итак, в чем же состоит оригинальность подхода Вейнингера к изучению природы мужчин и женщин?

Заслуга Вейнингера состоит, по нашему мнению, в том, что он впервые применил к изучению природы полов методологию теоретического научного познания. Известно, что наука на теоретической стадии своего развития оперирует не с реальными объектами действительности, а с мысленно сконструированными идеальными объектами. Применение идеальных объектов позволяет выявить в "чистом виде" глубинные, сущностные связи данной области явлений, т.е. установить ее теоретические закономерности. Именно так и поступает Вейнингер, когда объявляет повседневное представление о "мужчинах" и "женщинах" как постоянных и неизменных формах человеческого существования непригодным для научного анализа. По его мнению, следует говорить об "идеальном мужчине" ("М") и "идеальной женщине" ("Ж"), присутствующих в разных долях в каждом отдельно взятом человеке, обладающем от рождения признаками обоих полов. *«Существуют бесчисленные переходные степени между мужчиной и женщиной, - пишет Вейнингер, - так называемые "промежуточные половые формы".* Как физика говорит об идеальных газах, т.е. о таких газах, которые вполне подчиняются закону Бойля-Ге-Люссаса (в действительности ему не подчиняется ни один газ), чтобы, исходя из этого закона, установить всевозможные отклонения от него в данном конкретном случае: *так и мы можем принять идеального мужчину М и идеальную женщину Ж, как типичные половые формы, которые в действительности не существуют.* Установить эти типы не только возможно, но и необходимо...

существуют только всевозможные ступени между совершенным мужчиной и совершенной женщиной, только известные приближения к ним, сами же они наглядно никогда не могут быть даны»⁷⁶. Справедливости ради следует отметить, что практически независимо от Вейнингера в России аналогичные идеи развивал В.В. Розанов, писавший о "прогрессии восходящих и нисходящих величин" и о "колеблющихся напряжениях" в поле⁷⁷. Итак, выделяя "М" и "Ж" как идеальные объекты, Вейнингер наделяет их

⁷⁵ См.: Бердяев Н.А. По поводу одной замечательной книги // *Вопр. философии и психологии*. 1909. № 98. С. 494-500. См. также: Бердяев Н.А. *Эрос и личность: Философия пола и любви*. М: Прометей, 1989. С. 52-58.

⁷⁶ Вейнингер О. *Пол и характер*. М: Терра, 1992. С. 17.

⁷⁷ Сравнительную характеристику взглядов Вейнингера и Розанова см.: Фатеев В. В.В. Розанов. Жизнь. Творчество. Личность. Л., 1991. С. 277-281.

⁷⁸

следующими характеристиками: "М" - начало наступающее, активное, имеющее кроме сексуальности еще другие интересы, обладающее чувством собственного "я", нуждающееся в вечном и бесконечном, выступающее носителем сознания, логики, этических и эстетических принципов; соответственно, "Ж" - начало, стремящееся стать объектом наступления, пассивное, полностью сексуальное, лишенное чувства собственного "я", погруженное во временное и конечное, неспособное к прояснению получаемых впечатлений, аморальное и равнодушное к прекрасному⁷⁸. Именно эту типологию и заимствует у Вейнингера Бердяев, когда пишет в "Смысле творчества": "Женщина - носительница половой стихии в этом мире... У женщины нет ничего не сексуального, она сексуальна в своей силе и своей слабости, сексуальна даже в слабости сексуального стремления... Она гораздо менее человек, гораздо более природа... Женщина по природе своей всегда живет одним, не вмещает в себе многого. Женщина плохо понимает эту способность мужчин вмещать в себе полноту бытия... Все бытие отождествляется женщиной с тем состоянием, которое в данное время ею обладает. Женщина, страдающая от неразделенной любви, на вопрос, что такое бытие, всегда ответит: бытие есть неразделенная любовь... Личность женщины всегда подвержена опасности распада на отдельные переживания и жертвенного заклания себя во имя этого переживания. Поэтому женская природа склонна к гипнозу и одержанию... Женщина бессильна противиться власти временных состояний, но она во временное состояние вкладывает всю полноту своей природы, свою вечность"⁷⁹. По Вейнингеру, характеризует Бердяев и мужчину. Он пишет, что "у мужчины пол более дифференцирован и специализирован... У мужчины половое влечение требует более безотлагательного удовлетворения, чем у женщины, но у него большая независимость от пола, чем у женщины, он менее половое существо... В мужской природе сильнее чувство личности и большая независимость от сменяющихся во времени состояний, большая способность совмещать во всякое время всю полноту духовного бытия... Мужчина не склонен отдаваться исключительно и безраздельно радости любви или страданию от какого-нибудь несчастья, у него всегда еще есть его творчество, его дело, вся полнота его сил"⁸⁰. Напомним, что речь здесь идет не столько о реальных мужчинах и женщинах, сколько о "мужском" и "женском", "М" и "Ж", взятых как принципы, идеальные объекты, платоновские идеи.

⁷⁸ См.: Вейнингер О. Указ. соч. С. 87-471.

⁷⁹ Бердяев Н.А. *Смысл творчества*. С. 188-189, 212-213.

⁸⁰ Там же. С. 188, 212.

⁷⁹

Стоит ли говорить, что именно в любви, очищенной от природно-родовых аспектов пола, как раз и начинается с наибольшей силой проявляться "странное непонимание и отчужденность" мужской и женской природ⁸¹. Женщина "часто бывает гениальна в любви, ее отношение к любви универсальное, она вкладывает в любовь всю полноту своей природы и все упования свои связывает с любовью... И в стихии женской любви есть что-то жутко страшное для мужчины, что-то грозное и поглощающее, как океан. Притязания женской любви так безмерны, что никогда не могут быть выполнены мужчиной"⁸². Мужчина же "бывает скорее талантлив, чем гениален в любви, его отношение к любви не универсальное, а дифференцированное, он не всего себя вкладывает в любовь и не целиком от нее зависит"⁸³. Поэтому Бердяев делает вывод, что на этой почве вырастает "безысходная трагедия любви"⁸⁴. "Одиночество, - писал он в одном из писем к княгине И.П. Романовой, - одно из главных последствий первородного греха, разрыва и распада в мировой жизни. Люди отчуждены друг от друга и вместе с тем прикованы друг к другу... существует огромное различие, почти пропасть между мужским и женским миром. Мужская и женская психология настолько разные, что в одни и те же слова вкладывают разное содержание. У

женщин совсем иные ожидания от жизни и от человеческих отношений, чем у мужчин"⁸⁵.

Таким образом, проблема психологического различия между мужской и женской природами еще более заостряет выявленное нами ранее противоречие между реальным бессилием любви в "падшем" мире и стоящей перед ней теургической задачей по преображению этого же самого бытия. Напомним, что любовь понимается философом не как субъективное человеческое чувство, а как творческая энергия в человеке, действенное начало, направленное на высший мир; откровение нового творческого пола у Бердяева соответствует пятому, "совершенному и окончательному" пути Эроса у Соловьева - пути "истинно перерождающей и обожествляющей любви"⁸⁶. Любопытно, что сам Бердяев этого противоречия фактически не осознает, во всяком случае этой проблемы в своих текстах не ставит. Поэтому ход дальней-

⁸¹ См.: Там же. С. 212.

⁸² Там же. С. 213.

⁸³ Там же.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ "В четвертом измерении пространства...": Письма Н.А. Бердяева к кн. И.П. Романовой. 1931-1947 / Публ. В. Аллоя и А. Добкина / Минувшее: Исторический альманах. СПб., 1994. Т. 16. С. 249.

⁸⁶ Соловьев В.С. Жизненная драма Платона. С. 89.

80

шего исследования требует проведения своеобразного мысленного эксперимента с рассуждениями Бердяева. Намечая возможные ходы мысли и сопоставляя с ними тексты Бердяева, мы будем стараться довести мысль философа до логического конца, чтобы выявить согласованность или, напротив, несогласованность ее исходных посылок. Итак, попытаемся ответить на принципиальные вопросы: как представляет себе Бердяев андрогинический идеал и какие средства он предлагает употребить для его достижения?

Прежде всего отметим, что Бердяев настаивает на различении мистической идеи андрогинизма и натуралистической формы гермафродитизма. В частности, он ссылается на следующие слова Ф. Баадера: понятие андрогина не связано ни с импотенцией или бесполостью, ни с гермафродитизмом как сосуществованием в одном теле обоих полов⁸⁷. "Андрогинизм есть богоподобие человека, его сверхприродное восхождение. Гермафродитизм есть животное, природное смешение двух полов, не претворенное в высшее бытие"⁸⁸. Признаки гермафродитизма философ усматривает в современном ему женском эмансипационном движении (феминизме). В первой главе мы уже касались критики Бердяевым женского эмансипационного движения. В "Смысле творчества" суть этой критики не меняется, зато более солидным становится ее обоснование: «Женское эмансипационное движение по существу своему - карикатурно, обезьянно-подражательно, в нем есть гермафродитическое уродство и нет красоты андрогинической. Идея женской эмансипации доныне покоилась на глубокой вражде полов, на зависти и на подражательности. Всего менее можно искать в феминистическом движении "последних людей" андрогинической тайны соединения. Женщина, механическим подражанием, из зависти и вражды, присваивает себе мужские свойства и делается духовным и физическим гермафродитом, т.е. карикатурой, лже-бытием. Вражда полов, конкуренция и подражание противны тайне соединения. Женская эмансипация, конечно, служит симптомом кризиса рода, надлома в поле, и она лучше лицемерного принуждения в старой семье, но в ней нет нового человека и новой жизни, основы ее ветхи»⁸⁹.

Итак, андрогинизм есть высшее сверхприродное богоподобное бытие, противоположное природному гермафродитизму.

⁸⁷ См.: Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 538.

⁸⁸ Там же. С. 199.

⁸⁹ Там же.

81

Следующий вопрос - как более конкретно представляет себе Бердяев андрогинизм?

Первое представление об андрогине восходит к Платону. Устами Аристофана в диалоге "Пир" Платон высказал мысль о том, что андрогинами были мифические перволюди. Эти предки земных людей были целостными двойными существами и имели по четыре руки, четыре ноги, по два лица, по две пары ушей и так далее, что делало их очень сильными и благодаря чему они угрожали самим богам. Устрашенный Зевс был вынужден разделить каждое из таких существ на две части, лишив тем самым их бывшего могущества. С тех пор каждая половина стремится к другой, пытаясь в слиянии с ней обрести свое изначальное бытие. Заметим, что, по Платону, андрогини были не двух, а трех полов: однополые мужские, однополые женские и разнополые. Таким образом

философ пытался объяснить феномены как гетеросексуальной, так и гомосексуальной любви⁹⁰. В дальнейшем нас будет интересовать только разнополый андрогин. Итак, согласно теории Платона, в половой любви предназначенные друг для друга мужчина и женщина стремятся слиться в одно существо и образовать единого андрогина.

Согласно другой теории, каждый человек заключает в себе признаки обоих полов, но развито в нем только одно половое начало. Поэтому целью любви является не стремление найти свою другую половину и слиться с ней в единого андрогина, а выявление внутренней андрогинной природы каждого из любящих⁹¹. Эту теорию развивал, к примеру, близкий Бердяеву Фр. фон Баадер. Именно такое понимание андрогинизма в противовес платоновскому отстаивает в наше время С.Г. Семенова. Рассуждая о ноосферной задаче "творческой метаморфозы половой любви" в русском космизме, она пишет: «Может показаться, что пол и половая любовь в ее теперешней форме будут преодолеваются путем слияния мужчины и женщины в некое третье высшее андрогинальное существо, так что, скажем человечество, воскресив и преобразив весь состав прежде живших поколений, окажется численно вдвое меньшим: из двух существ выйдет одно. Даже чисто теоретически такой взгляд должен быть тут же отброшен, ибо он предполагает какое-то всеобщее погашение личностей, их смерть для рождения в третьем, которое ведь будет уже новой личностью. Преодоление половой односторонности на пути соз-

⁹⁰ См.: Чанышев А.Н. Любовь в античной Греции // Философия любви. М.: Политиздат, 1990. Ч. 1. С. 38-39.

⁹¹ См.: Журавковский А. Тайна и любви и таинство брака // Русский Эрос. С. 330-331.

82

дания "абсолютной и бессмертной индивидуальности" (В.С. Соловьев) может мыслиться только как восполнение в себе каждым человеком "половинки" противоположного пола, как вбирание в себя его качеств⁹². Отметим, что с этой точки зрения вовсе не обязательна единственность и неповторимость любящих. Здесь в принципе каждый подходящий человек противоположного пола может помочь другому в деле восстановления собственной андрогинической цельности и чистоты.

Существует еще одна теория, согласно которой андрогинизм следует понимать метафорически, а именно - как духовное единство обоих полов в браке. Эту точку зрения мы находим, к примеру, в работе русского богослова С.В. Троицкого "Христианская философия брака". Троицкий приводит слова св. Иоанна Златоуста, свидетельствующие, по его мнению, в пользу этой теории. "Тот, кто не соединен узами брака, - пишет Златоуст, - не представляет собой целого, а лишь половину. Мужчина и женщина не два человека, а один человек"⁹³. Подобное понимание цели брака как стремления к совершенству, к полноте бытия Троицкий усматривает также в воззрениях немецких философов-идеалистов. Так, в частности, Фихте определяет брак как "полное соединение в одно бытие двух лиц разного пола", а Гегель говорит о субстанциональном слиянии в браке двух личностей (Persönlichkeiten) в одно лицо (Person)⁹⁴. В наше время теорию андрогинизма как "свободного единства мужского и женского начала" развивает, к примеру, Н.Д. Шимин. "Только вместе мужчина и женщина, - пишет он, - составляют род человеческий, образуют целостное человеческое бытие"⁹⁵.

Таким образом, мы имеем как минимум три различных понимания идеи андрогинизма. Какого из этих воззрений придерживается Бердяев?

Пожалуй, необходимо сразу же исключить третью точку зрения, согласно которой андрогинизм понимается метафорически. Известно, что Бердяев говорит об андрогине как о реальном, хотя и сверхприродном существе. Остаются первая и вторая теории - назовем их теориями "внешнего" и "внутреннего" андрогинизма.

⁹² Семенова С.Г. Русский космизм // Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. С.Г. Семенова, А.Г. Гачева. М.: Педагогика-Пресс, 1993. С. 26.

⁹³ Троицкий С.В. Христианская философия брака. Цит. по: В. Соловьев. Смысл любви // Русский Эрос; Троицкий С. Христианская философия брака // Протоиерей Иоанн Мейендорф. Брак в Православии. М.: Путь, 1995. С. 65.

⁹⁴ Он же. Христианская философия брака. С. 66.

⁹⁵ Шимин Н.Д. Целостность как феномен бытия Человека: Аксиоматика единства мужского и женского начала в Человеке. Н. Новгород: Нижегород. арх.-строит. академия, 1995. С. 4.

83

низма. Казалось бы, в свете избранной антропологии Бердяев должен склоняться ко второй теории. В самом деле, поскольку парадигмой человеческого существования признается Абсолютный Человек Иисус Христос, восстановивший крестной смертью андрогинизм в себе самом, то и каждый человек должен следовать его примеру. Отчасти Бердяев так и рассуждает.

Например, он цитирует слова Баадера: "Тайна и таинство истинной любви в том, чтобы взаимно помогать друг другу восстановить каждому в себе андрогина, как целостного и чистого человека..."⁹⁶, утверждает, что всякая личность (т.е., несомненно, один, а не два человека) андрогинична⁹⁷ и даже прямо заявляет, что "любовь есть путь, через который каждый раскрывает в себе человека-андрогина"⁹⁸. Вместе с тем он постоянно и решительно настаивает на неповторимости любимого лица, т.е. придерживается первой теории "внешнего", платоновского, андрогинизма. "Любовь, - пишет Бердяев, - всегда космична, нужна для мировой гармонии, для божественных предназначений... Из космической природы любви неизбежен вывод, что любви неразделенной, односторонней быть не может и не должно быть, ибо любовь выше людей. Неразделенная любовь - вина, грех против космоса, против начертанного в божественном миропорядке андрогинического образа"⁹⁹.

Таким образом, Бердяев не только не разводит в явной форме теории "внешнего" и "внутреннего" андрогинизма, но и совершенно сознательно стремится соединить их. Насколько нам известно, на этот факт впервые обратил внимание А. Жураковский в статье "Тайна любви и таинство брака"¹⁰⁰. И действительно, чем как не попыткой соединения этих двух теорий можно считать слова Бердяева: "истинное" соединение полов не двучленно, а четырехчленно? «Через половую любовь, - пишет он, - осуществляется полнота человека в каждой половине. Соединение полов - четырехчленно, а не двучленно, оно всегда есть сложное соединение мужского начала одного с женским началом другого и женского начала этого с мужским началом того. Таинственная жизнь андрогина осуществляется не в одном двуполом существе, а в четырехчленном соединении двух существ. Для многих путь к единому андрогиническому образу осуществляется через "множественность соединений»"¹⁰¹.

⁹⁶ Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 187.

⁹⁷ См.: Там же. С. 217.

⁹⁸ Там же. С. 209.

⁹⁹ Там же. С. 211.

¹⁰⁰ См.: Жураковский А. Указ. соч. С. 331.

¹⁰¹ Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 211.

84

Однако можно ли думать, что Бердяев осуществил реальный синтез этих двух теорий? На этот счет существуют различные точки зрения. Так, А. Кихно и Л. Менжулина полагают, что именно у Бердяева, в отличие от других как славянских, так и германских философов, наиболее четко высказана идея андрогинизма. Они видят особую заслугу Бердяева в том, что он заменил "стереофонию" Мужского и Женского в андрогине на "квардрофонию"¹⁰². На наш взгляд, четырехчленное андрогиническое соединение, о котором говорит Бердяев, в принципе невозможно. Во-первых, на это указывает само понятие "андрогин", означающее гармоническое единство двух (мужского и женского), а не четырех начал. Во-вторых, теории "внешнего" и "внутреннего" андрогинизма исходят из совершенно различных оснований, к тому же несоединимых из-за прямой противоположности друг другу. Согласно первой теории, отдельный человек является лишь половиной андрогина, носителем лишь одного (либо мужского, либо женского) полового принципа. Согласно второй, тот же самый человек сам является потенциальным андрогином и носит в себе признаки обоих полов. И наконец, в-третьих, когда Бердяев говорит о четырехчленном соединении, он подразумевает тем самым "земное" если не сексуальное, то хотя бы эротическое соединение двух людей. Но такое соединение не может быть андрогиническим уже по самому определению, так как андрогин, как отмечал Бердяев, сопоставляя андрогинизм и гермафродитизм, - это сверхприродное богоподобное существо, не вменяемое в земной порядок бытия. Логика принятых Бердяевым оснований требует признать, что андрогиническое соединение возможно лишь в ином, мистическом, порядке бытия и на земле недоступно. Итак, все сказанное позволяет сделать вывод, что представление Бердяева об андрогине остается недостаточно проясненным и внутренне противоречивым.

Каковы же идейные основания позиции Бердяева, в какой традиции он мыслит? По мнению Л.М. Управителей, в своем понимании андрогина Бердяев "решительным образом обнаруживает идейное родство с ранними христианами, следовавшими за гностиками"¹⁰³. О гностическом характере мифа об андрогине у Бердяева говорили в свое время такие представители диалектической теологии, как Карл Барт и Эмиль Бруннер. Шеф-редактор журнала "Вера во втором мире" (Цолликон, Швейцария)

¹⁰² См.: Кихно А., Менжулина Л. Последние слова о последних вещах // Вейнингер О. Последние слова. Киев:

Гос. биб-ка Украины для юношества, 1995. С. 248.

¹⁰³ Управителя Л.М. Указ. соч. С. 110.

85

Э. Брюнер пишет, что Бруннер решительно отклоняет те рассуждения Бердяева, в которых он распознает гностицизм и мистику: «У Бердяева многое верно, но Бруннер определяет его мысль как слишком "глубокомысленный христианский гностицизм". Концепция Бердяева обнаруживает "типичные гностико-дуалистические черты, которые привносят разлад в остальное, глубоко христианское осмысление.." Категорически не соглашаясь с Бердяевым, Бруннер говорит, что тот вновь возрождает платонический, а не библейский "гностический миф об андрогине"¹⁰⁴. Подобную критику Бердяева в этом моменте сформулировал Карл Барт в своей работе "Церковная догматика": «Хотя в книге "О назначении человека" Бердяев и называет свою концепцию "мифом", согласно которому изначально человек представлял собой "девственное, всеведущее, софианское существо", только после падения ставшим существом сексуальным, все же этот миф, конечно же, противоречит библейскому рассказу о творении. И Платон в своем диалоге "Симпозион" высказывал такие же мысли, и индийские религии знают бисексуальных богов, однако для Барта бердяевский андрогин - это "смелая, произвольная выдумка", сказочное существо, от которого следует отказаться, как от всех существ подобного типа»¹⁰⁵.

На гностический характер рассуждений Бердяева о мистической половой любви и андрогине наводят размышления С.Г. Семеновой о проблеме метаморфозы пола. По ее мнению, гностики тоньше ортодоксальных христиан слышали метафизику царствия небесного, которое отменяет этот, основанный на половом расколе и вытеснении одних поколений другими, природный тип бытия. Они более онтологично видели саму природу греха, которая заключается не столько в межличностных и уж тем более не в социальных отношениях, сколько в падшем, несущем вытеснение, пожирание и смерть, типе существования. «Твердой рукой *здесь*, в половом *расколе*, в половом *рождении* гностики ухватывают быющую суть природного порядка бытия... Уже здесь, в мире ставится задача начать претворять свое жалкое, текучее, тленное, страстное, расколотое тело в "божественное", единое и нескудеющее. Для гностиков "совершенные" это те, кто *сам себя свершил*... "Чертог брачный" и то, что в нем происходит, по своей значимости для гностиков важнее всех других христианских таинств, он "святое святых", здесь совершается действительное, *физически* значимое искупление... Что же создается в "небесном браке", в "чертоге брачном"? Здесь преодолевается половая

¹⁰⁴ Брюнер Э. Н.А. Бердяев в Швейцарии // Вестн. РХГИ. 1998. № 2. С. 157.

¹⁰⁵ Там же.

86

односторонность, ограниченность людей; в каждом возникает некое муже-женское единство, восполняющее человеческое существо до его целостности... Это - спасение из плена... В гностических текстах смысл половой метаморфозы выражен еще "в символах и образах", да и само опробование сверхполового бессмертного типа существования производилось лишь мистериально, в форме тайных культов, да оно и не могло быть иным, собственно *реальным* в первые века нашей эры, для этого человечество не обладало еще достаточным *знанием и умением*, да и сейчас еще не встало на так направленный путь для своих познавательных и преобразовательных усилий»¹⁰⁶.

Перейдем теперь к вопросу, какие средства предлагает употребить Бердяев для достижения андрогинического состояния? Единственным путем к восстановлению андрогинического человеческого образа Бердяев считает мистическую половую любовь. "Любовь половая, - пишет он, - преодолевает греховное распадение мужского и женского в нездешнем соединении двух. Любовь христианская преодолевает греховное распадение всех существ мира, всех частей мира в нездешнем соединении всех... Через любовь отчужденная женская природа воссоединяется с природой мужской, восстанавливается целостный образ человека... Поэтому любовь есть путь восхождения падшего человека к богоподобию"¹⁰⁷. Однако при этом Бердяев как бы забывает собственные слова: любовь не обладает никакой властью над "падшим" миром и не способна к развитию в этом мире. Таким образом, противоречие между теургическим заданием половой любви и ее реальным бессилием в "падшем" мире остается не преодоленным и вообще всерьез не поставленным.

Рассмотрев диалектику пола и любви в истории в изложении самого Бердяева и выявив проблемы и противоречия, имманентно вытекающие из принятых им философских оснований, изменим теперь угол зрения на нашу проблему и проанализируем теорию эроса Бердяева как выражение его утопического типа сознания.

Прежде всего, на наш взгляд, можно говорить в целом об антиисторическом характере

бердяевской концепции эроса. Несмотря на развернутую диалектику пола и любви в истории, тем не менее Бердяев исходит при построении своей теории из мифа об андрогине и Софии, т.е. абсолютно трансцендентного по отноше-

¹⁰⁶ Семенова С.Г. *Метаморфоза пола: Платон, Фрейд и гностицизм // Методологические проблемы исследования культуры: Культура и критика психоанализа. М.: ИФ АН СССР, 1987. С. 100-106.*

¹⁰⁷ Бердяев Н.А. *Смысл творчества. С. 216.*

87

нию к истории вневременного события. В силу этого сама история, происхождение мира, физического времени и пространства оценивается им негативно - как недолжное состояние бытия, подлежащее преодолению. Соответственно, учение Бердяева о "творческой мировой эпохе" и "творческом" поле носит на самом деле не приемлющий, а отвергающий мир характер. По сути дела творчество, по Бердяеву - это творчество уже не историческое, а космогоническое, стоящее по ту сторону истории и свободное от ее законов.

Об утопическом характере бердяевского построения свидетельствует его устремленность не на решение конкретных жизненных проблем, а на достижение радикально полагаемого воображением образа совершенства. Как мы видели, таким образом является для Бердяева сверхприродный андрогин - Антропос.

Направленная на завоевание совершенного бытия, мысль Бердяева носит ярко выраженный проективный характер. При этом, проектируя вхождение человечества в сверхприродное состояние, Бердяев широко использует утопический метод абсолютизации. Он обращается с социальной реальностью как со своеобразным конструктором: сначала разъединяет ее на части, чтобы удалить из нее нежелательные элементы, а затем собирает снова, чтобы синтезировать целостную картину совершенного мира. Впрочем достичь непротиворечивости Бердяеву не всегда удается, что видно на примере мифа об андрогине. Приведем еще один пример. Так, чтобы обосновать собственное учение о грядущем "творческом" поле, Бердяев наделяет предшествующие исторические эпохи практически полной зависимостью от родовой сексуальности. По его мнению, до появления на свет Девы Марии, зачавшей и родившей от Духа, человечество находилось под гипнотической властью родовой стихии и отождествляло пол с сексуальным актом. Однако это утверждение несложно опровергнуть. Как известно, Платон жил задолго до рождения Девы Марии и, согласно логике бердяевской мысли, должен был также находиться под гипнотической властью половой стихии. Однако, по его же собственным словам, именно Платон глубже всех постиг в своем "Пире", что "вся сексуальная жизнь человека есть лишь мучительное и напряженное искание утерянного андрогинизма, воссоединение мужского и женского в целостное существо"¹⁰⁸. Подобных примеров можно привести еще немало, и они демонстрируют, насколько схематичен подход Бердяева к реальному историческому процессу.

¹⁰⁸ Там же. С. 184.

88

Заслуживает внимания и представление Бердяева о подлинной реальности. По сути дела, единственной реальностью является для него хилиастическое переживание, живущее экстатическим ожиданием "творческой мировой эпохи" в христианстве. Причем, как мы могли видеть на примерах понятий об андрогине и теургической любви, это переживание представляет собой зыбкую почву для серьезных и непротиворечивых философских построений.

К чертам утопического сознания, находящем свое отражение в бердяевской концепции эроса в период создания учения о "творческой мировой эпохе", можно отнести также его гиперкритический пафос, направленный на осуждение эмпирической действительности. И действительно, практически все феномены и социальные институты, связанные с полом, подвергаются Бердяевым осуждению. К ним можно отнести сексуальные отношения, деторождение, христианское монашество, женское эмансипационное движение. Интересно, что хотя взамен Бердяев может предложить, в сущности, только свое хилиастическое переживание, это его, похоже, не смущает. Он уверен, что прежде всего необходимо расшатать уверенность в правильности и естественности существующего порядка. На эту черту утопической мысли обращает внимание Р.А. Гальцева. Она пишет: «Утопического мыслителя теперь воодушевляют по большей части не визуальные образы будущего, но прежде всего экстаз отталкивания от настоящего и даже готовность стать на место распорядителя космических стихий. Поэтому взамен разработки путей движения и детализации картины грядущего акцентируется сам внутренний духовный порыв, волевой акт и тайновидческое знание, отчего связь между целью и ее достижением лишается какой-либо видимости... Усладительные мечтания, зовущие примеры и заверения, с помощью которых фантазирующий "футуролог" рассчитывал вдохновить

человечество, оттесняются на второй план гипнозом императивного утопизма с его новаторской (неорелигиозной, космической и т.д.) этикой, призывающей к безотлагательной переориентации. Но оккультная харизма "мистической утопии" не отменяет, а дополняет работу утопии социальной: расшатывая старые ментальные опоры, она со своей стороны готовит мир к переделке»¹⁰⁹.

Итак, можно сказать, что учение Бердяева о поле и любви в свете концепции "творческой мировой эпохи" в христианстве представляет собой утопический проект по достижению совер-

¹⁰⁹ Гальцева Р.А. Очерки утопической мысли XX века. М.: Наука, 1991. С. 7.

89

шенного состояния бытия. Теперь (будет интересно проследить, каким образом Бердяев прилагает разработанные в это время идеи к анализу творчества Ф.М. Достоевского. В книге "Миросозерцание Достоевского", вышедшей в 1923 г. в Праге, Бердяев посвящает разбору проблемы любви у русского писателя целую главу¹¹⁰.

3. Достоевский - художник трагической любви

Книга "Миросозерцание Достоевского" стала результатом многолетних размышлений Бердяева над творчеством великого русского писателя. Она вобрала в себя идеи, высказанные философом в более ранних статьях "Великий Инквизитор" (1907), "Страврогин" (1914), "Откровение о человеке в творчестве Достоевского" (1918) и "Духи русской революции" (1918)¹¹¹. Непосредственным поводом для ее написания послужила: работа семинара о Достоевском, который Бердяев вел в Вольной Академии духовной культуры в Москве зимой 1920-1921 гг. Остановимся вкратце на задачах книги и рассмотрим общий подход Бердяева к творчеству Достоевского.

На первых же страницах книги Бердяев говорит, что его работа не является ни историко-литературным, ни биографическим, ни литературно-критическим, ни психологическим исследованием. Свою задачу он определяет как пневматологическую, а именно состоящую в стремлении "раскрыть дух Достоевского, выявить его глубочайшее мироощущение и интуитивно воссоздать его миросозерцание"¹¹². По мнению Бердяева, несмотря на многообразие подходов к творчеству Достоевского, сущность его целостного миросозерцания так и не была постигнута. "Во всех этих подходах, что-то приоткрывавших в Достоевском, не было конгенности его целостному духу... В целостное явление духа нужно интуитивно проникать, созерцать его», как живой организм, вживаться в него. Это единственно верный метод. Нельзя великое, органическое явление духа подвергать вивисекции, оно умирает под ножом оператора, и созерцать его целостность более нельзя. К великому явлению духа нужно подходить с верующей душой, не разлагать его подозрительностью и скепсисом"¹¹³. "И я

¹¹⁰ Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. Гл. V: Любовь // Бердяев Н.А. О русских классиках / Сост., коммент. А.С. Гришина; вступ. ст. К.Г. Исупова. М.: Высш. шк., 1993. С. 160-171.

¹¹¹ См.: Гришин А.С. Комментарии // Бердяев Н.А. О русских классиках. С. 347.

¹¹² Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. С. 108.

¹¹³ Там же. С. 110.

90

хочу попытаться подойти к Достоевскому путем верующего, целостного интуитивного вживания в мир его динамических идей, проникнуть в тайники его первичного миросозерцания"¹¹⁴.

Интересно, что отказываясь от собственной "вненаходимости" по отношению к Достоевскому и пытаясь воссоздать дух писателя путем имманентного вживания в мир его произведений, Бердяев сам попадает в герменевтическую ловушку. Он не только открывает в Достоевском себя самого, что свойственно всякой интерпретации, но и приписывает писателю собственные мысли и чувства. Эта особенность бердяевского подхода была неоднократно отмечена как его современниками, так и потомками. Кстати, в ней откровенно признавался и сам философ, говоря, что в своей книге он "не только пытался раскрыть миросозерцание Достоевского, но и вложил очень многое от... собственного миросозерцания"¹¹⁵.

Б. Шлёцер в рецензии 1923 г. отмечал, что Бердяев, несмотря на многочисленные заверения в "созвучности" Достоевскому, на самом деле "не созвучен" ему¹¹⁶. Поэтому книгу следовало озаглавить не "Миросозерцание Достоевского", но - "Миросозерцание Бердяева"¹¹⁷. В наши дни Р.А. Гальцева пишет, что «Бердяев стремится превратить Достоевского в ниспровергателя всего общеоформленного существования человека, да и самого материального мира с его "трехмерным пространством", он хочет сделать из писателя методического борца против "окаменения духа"... Между тем Достоевский, как о том свидетельствует его творчество и его исповедание, верхом

достижений человеческого духа считает умиротворенность православного подвижника и вообще ценит кротость "смирного человека"¹¹⁸. Любопытно, что Гальцева не ограничивается констатацией факта "присвоения" Бердяевым Достоевского, но и пытается вскрыть механизм, при помощи которого философ свободы пытается представить писателя своим собратом-экзистенциалистом. «Не случилось ли так, - пишет она, - что сначала критик слишком нагружает писа-

¹¹⁴ Там же.

¹¹⁵ Там же. С. 107.

¹¹⁶ "Блудным сыном Достоевского" называет Бердяева В.А. Котельников, подробно анализирующий отличия строев души, стилей мышления и типов религиозности философа свободы и великого русского писателя. См.: Котельников В.А. Блудный сын Достоевского // *Вопр. философии*. 1994. № 10. С. 175-182.

¹¹⁷ См.: Гришин А.С. Комментарии. С. 348.

¹¹⁸ Гальцева Р.А. Николай Бердяев - философ творчества и теоретик культуры // *Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 22.*

91

теля собственным багажом, слишком щедро одаривает его апокалиптичностью и дионисийством, слишком сильный разрушительный импульс ему задает, чтобы затем не спохватиться и в страхе перед губительными последствиями не начать бить тревогу... Справедливо упрекая Льва Шестова за трактовку Достоевского "исключительно как подпольного психолога", Бердяев мог бы достаточно справедливо упрекнуть и себя за другой ницшеанский уклон в толковании писателя»¹¹⁹.

По мнению К.Г. Исупова, "в пражском издании монографии о Достоевском Бердяев своим персоналистским мироощущением почти целиком смыкается с границами мира писателя... В этом смысле книга философа не столько интерпретация (углубления Достоевского здесь нет), сколько репрезентация определенного стиля мышления"¹²⁰. Исупов предлагает выделить несколько тематических узлов книги Бердяева, когда "живой литературный материал претерпевает пусть и артистическую и впечатляющую по результатам, но все же подгонку под априорные теоретические схемы"¹²¹. Одним из таких узлов является философия эроса. Исупов считает, что бердяевская философия любви развита здесь в форме своего рода типологии и предлагает выделить семь ее главных черт. Так, по его мнению, в книге Бердяева «речь идет о мужском и женском в мире эроса; о "больной любви" Мышкина; о борьбе эроса (личное) и пола (родовое) (заметим, что здесь исследователь не вполне прав, так как Бердяев противопоставляет эрос не полу, а роду, считая пол метафизическим началом бытия. На наш взгляд, было бы правильнее говорить о борьбе личной и родовой стихии в поле. - Ю, Ч.); о любви-жалости и любви-насилии (опять неточно; правильнее было бы говорить о любви-жалости и любви-сладострастии. - Ю.Ч.); дается религиозно-нравственная характеристика разврата как бездуховного пренебрежения "другим"; вводится понятие безбожной любви (эротической мимикрии); яркие страницы книги связаны с философским уразумением единства эроса и смерти, их союза и поединка в контексте человеческих отношений»¹²². Однако в одном мы должны с Исуповым решительно не согласиться. Он считает, что в своей философии эроса Бердяев во многом идет от цикла статей Вл. Соловьева "Смысл любви", однако, по нашему мнению, в книге о Достоевском Бердяев развивает взгляды на

¹¹⁹ Там же. С. 26-28.

¹²⁰ Исупов К.Г. Романтик свободы: Русская классика глазами персоналиста // *Бердяев Н.А. О русских классиках*. С. 15.

¹²¹ Там же. С. 15-16.

¹²² Там же. С. 16.

92

пол и любовь в контексте учения о "творческой мировой эпохе", т.е. главным образом под влиянием Я. Бёме, Фр. Баадера и др. Итак, надо полагать, что, в соответствии с общим настроением книги, в главе, посвященной любви у Достоевского, Бердяев будет не столько анализировать взгляды самого писателя, сколько накладывать на его творчество разработанную к этому времени собственную теорию эроса.

Рассуждения Бердяева начинаются со слов: "Все творчество Достоевского насыщено жгучей и страстной любовью"¹²³. По его мнению, Достоевский "открывает в русской стихии начало страстное и сладострастное"¹²⁴ и ни у кого из других русских писателей ничего подобного найти нельзя. "Любовь у Достоевского исключительно дионисична. Она терзает человека... Любовь у него - вулканические извержения, динамитные взрывы страстной природы человека. Эта любовь не знает закона и не знает формы. В ней выявляется глубина человеческой природы. В ней та же

страстная динамичность, как и во всем у Достоевского. Это огонь поедающий и огненное движение"¹²⁵. Правда, следом Бердяев уточняет, что "потом огонь этот превращается в ледяной холод" и "иногда любящий представляется нам потухшим вулканом"¹²⁶.

Утверждая, что любви принадлежит огромное место в творчестве Достоевского, Бердяев пишет, что это вовсе не счастливая любовь, не романтическое чувство, воспетое на Западе средневековыми трубадурами и воплощенное в образах Тристана и Изольды, Ромео и Джульетты, в чувствах Данте к Беатриче. Это даже не любовь пушкинской Татьяны и Анны Карениной. Достоевский вскрывает метафизические глубины русского эроса, русской любви, в которой "есть что-то тяжелое и мучительное, непросветленное и часто уродливое"¹²⁷. Любовь у Достоевского "не самоценна, она не имеет своего образа, она есть лишь раскрытие трагического пути человека, есть испытание человеческой свободы"¹²⁸.

Особенность антропологии Достоевского, нашедшую отражение в его отношении к любви, Бердяев усматривает в ее исключительно мужском характере. "Женщине не принадлежит в творчестве Достоевского самостоятельного места. Антрополо-

¹²³ Бердяев Н.А. *Мирозерцание Достоевского*. С. 160.

¹²⁴ Там же.

¹²⁵ Там же. С. 160-161.

¹²⁶ Там же. С. 161.

¹²⁷ Там же.

¹²⁸ Там же.

93

евского двойится как по виду (на любовь-сладострастие и любовь-сострадание), так и по объекту. Раздвоенная, будь то в чувстве или в объекте, любовь носит у него название "двойной" любви. Рассмотрим последовательно эти типы любви.

Достоевский "раскрывает в любви два начала, две стихии, две бездны, в которые проваливается человек - бездну сладострастия и бездну сострадания"¹³⁵. Этот момент представляется чрезвычайно важным, поскольку здесь Бердяев впервые вводит в свой теоретический арсенал новое представление о любви. Лишь начиная с книги о Достоевском философ начинает говорить о сострадании в любви, в более ранних работах он писал лишь о "божественном Эросе" и "небесном сладострастии" и даже заявлял, что "буддийское и пессимистическое учение о любви как о сострадании и жалости, в сущности, связано с атеизмом, с неверием в радостный смысл мира"¹³⁶. Надо полагать, что новое представление о любви свидетельствует об определенном внутреннем сдвиге в его мироощущении и мировоззрении.

Развивая взгляд о присутствии в творчестве Достоевского как любви-сладострастия, так и любви-сострадания, Бердяев в то же время отмечает, что ни та, ни другая форма любви не есть единая, целостная любовь. Обе стихии "не знающие меры, ничему высшему не подчиненные, одинаково сжигают, испепеляют человека. В глубине самого сострадания Достоевский открывает своеобразное сладострастие. Страсть нецельного, раздвоенного человека переходит в иступление, и раздвоенность, разорванность этим не преодолевается... И никогда и нигде любовь не находит себе успокоения, не ведет к радости соединения"¹³⁷.

Любой вид любви, взятый сам по себе, в своей исключительности, склонен выходить за свои границы и нести человеку гибель. Так любовь-сострадание склонна переходить в забвение собственной личности, собственного "я" (этот тип чувства может быть проиллюстрирован любовью-жалостью князя Мышкина к Настасье Филипповне), любовь-сладострастие же переходит в любовь к любви, оборачивается забвением "другого", т.е. развратом (этот тип чувства находит отражение в любви Версилова к Екатерине Николаевне). "Замечательно, что у Достоевского всюду женщины вызывают сладострастие или жалость, иногда одни и те же женщины у разных людей вызывают эти разные отношения. Настасья Филипповна у Мышкина вызывает бесконечное сострадание, у Рогожина - бесконечное сладострастие. Соня

¹³⁵ Там же.

¹³⁶ Бердяев Н.А. *Метафизика пола и любви*. С. 245.

¹³⁷ Бердяев Н.А. *Мирозерцание Достоевского*. С. 163-164.

96

Мармеладова, мать подростка вызывают жалость. Грушенька вызывает к себе сладострастное чувство. Сладострастие есть в отношении Версилова к Екатерине Николаевне, и он же жалостью любит свою жену; то же сладострастие есть в отношении Ставрогина к Лизе, но в угасающей и задавленной форме"¹³⁸. Однако "ни исключительная власть сладострастия, ни исключительная

власть сострадания не соединяет с предметом любви. Тайна брачной любви не есть ни исключительное сладострастие, ни исключительное сострадание, хотя оба начала привходят в брачную любовь. Но Достоевский не знает этой брачной любви; тайны соединения двух душ в единую душу и двух плотей в единую плоть. Поэтому любовь его изначально осуждена на гибель"¹³⁹.

Следующий тип раздвоения любви - раздвоение по объекту. Наиболее интересным примером этой болезни любви служит любовь Мышкина к Аглае и Настасье Филипповне в романе "Идиот". В отличие от большинства героев Достоевского, в которых сильна сладострастная стихия, ангелоподобный "князь Христос" любит чистой любовью обеих женщин. Для Аглаи он был бы готов стать верным рыцарем, но у него просто не хватает для этого "здорового" сладострастия. Настасью Филипповну он готов любить беспредельным состраданием, но оно становится истребительным для него самого. "И быть может все несчастье Мышкина в том, что он слишком подобен ангелу и недостаточно был человеком, не до конца человеком"¹⁴⁰. Другим примером двоения объекта в любви может, по мнению Бердяева, служить любовь Версилова в романе "Подросток". Версиров также любит двоих женщин двоящейся любовью - любовью-страстью Екатерину Николаевну и любовью-жалостью свою собственную жену. «И для него любовь не есть выход за пределы своего "я", не есть обращенность к своему другому и соединение с ним. Любовь эта - внутренние счеты Версирова с самим собою, его собственная, замкнутая судьба»¹⁴¹.

Феномен раздвоения любви получает у Бердяева метафизическое объяснение. По его мнению, мужская природа раздвоена, а женская не просветлена, в ней нет образа ни благословенной матери (т.е. Вечной Женственности), ни благословенной Девы (т.е. софийного андрогина). "Вина тут лежит на мужском начале. Оно оторвалось от начала женского, от матери-земли, от своей девственности, т.е. своего целомудрия и цельности, и пошло пу-

¹³⁸ Там же. С. 165-166.

¹³⁹ Там же. С. 166.

¹⁴⁰ Там же. С. 165.

¹⁴¹ Там же. С. 166.

97

гия Достоевского - исключительно мужская антропология... Человеческая душа есть прежде всего мужской дух. Женственное начало есть лишь внутренняя тема в трагедии мужского духа, внутренний соблазн"¹²⁹. Идея о том, что женщина есть всего лишь момент в судьбе мужского духа иллюстрируется многочисленными примерами. Бердяев пишет, что "любовь Мышкина и Рогожина к Настасье Филипповне, любовь Мити Карамазова к Грушеньке и Версирова к Екатерине Николаевне, любовь Ставрогина ко многим женщинам" суть любовь трагическая, "нигде нет прекрасного образа любви, нигде нет женского образа, который имел бы самостоятельное значение. Всегда мучит трагическая судьба мужчин. Женщина есть лишь внутренняя мужская трагедия"¹³⁰. "В творчестве Достоевского есть лишь одна тема - трагическая судьба человека, судьба свободы человека. Любовь лишь один из моментов в этой судьбе. Но судьба человека есть лишь судьба Раскольникова, Ставрогина, Кириллова, Мышкина, Версирова, Ивана, Дмитрия и Алеши Карамазовых. Это не есть судьба Настасьи Филипповны, Аглаи, Лизы, Елизаветы Николаевны, Грушеньки и Екатерины Николаевны. Это - мужская судьба. Женщина есть лишь встретившаяся в этой судьбе трудность, она не сама по себе интересует Достоевского, а лишь как внутреннее явление мужской судьбы"¹³¹.

Отметим, что, несмотря на действительно глубокие прозрения относительно соотношения мужского и женского у Достоевского, рассуждения Бердяева об исключительной подчиненности женского начала мужскому в произведениях писателя кажутся преувеличением. Ведь по сути дела Бердяев лишает женские образы у Достоевского самостоятельного значения. Это особенно несправедливо по отношению к произведениям, написанным до каторги - например, повести "Неточка Незванова", где рассказ вообще ведется от лица девочки и описывается любовь Неточки к княжне Кате. Да и можно ли вообще согласиться с тем, что, к примеру, Соня Мармеладова - всего лишь "внутренний момент" в судьбе Раскольникова, а Настасья Филипповна - в судьбах Мышкина и Рогожина? Подобное принижение значения женских образов у Достоевского, по-видимому, связано с исходной схемой, которую философ накладывает на творчество писателя. Дело в том, что Бердяев пытается представить Достоевского художником исключительно трагической любви, соответствующей первой эпохе в мистической диалектике бытия - эпохе Закона.

¹²⁹ Там же.

¹³⁰ Там же. С. 161.

¹³¹ Там же. С. 162.

94

Как уже отмечалось в § 2 данной главы, эпохе Закона предшествует отделение женской стихии от мужской в андрогине и соответствует рабство мужского начала у женского в его природнородовом аспекте.

На наш взгляд, Бердяев несколько прямолинейно стремится представить Достоевского своим союзником в констатации трагедии любви в "мире сем". Он считает, что поскольку Достоевский не возвысился до идеи андрогина, то ему и не дано было раскрыть идеалы подлинного любовного соединения, он так и остался художником отделенных друг от друга мужской и женской природ. "Достоевский утверждает безысходный трагизм любви. Он так и не раскрывает нам андрогинной человеческой природы. Человек остается у него трагически раздвоенным мужчиной, не имеющим своей Софии, своей Девы. Достоевский недостаточно осознал, что природа человека - андрогинна, как то открывалось великим мистикам, Якову Бёме и другим. И глубока у него только постановка темы, что женщина - судьба человека. Но он сам оставался разъединенным с женской природой и познал до глубины лишь раздвоение. Человек для него - мужчина, а не андрогин"¹³². Возникает вопрос, приближается ли, по мнению Бердяева, Достоевский ко второй стадии диалектики пола и любви в истории - эпохе Искупления? По-видимому, нет. Философ заявляет, что "у Достоевского нельзя найти культа вечной женственности. И то особенное отношение, которое у него было к матери - сырой земле и к Богородице не связано никак с его женскими образами и с изображением любви. Лишь в образе Хромоножки что-то приоткрылось. Но и это слишком преувеличивают. Достоевского интересует Ставрогин, а не Хромоножка. Она была лишь его судьбой"¹³³. Итак, можно сделать вывод, что в свете собственного учения о трех эпохах божественного откровения и, соответственно, трех стадиях диалектики пола и любви в истории Бердяев отводит Достоевскому место художника исключительно трагической любви, соответствующее первой эпохе - эпохе Закона.

В целях дальнейшей реконструкции смысла рассуждений Бердяева все же допустим, что женщина у Достоевского на самом деле - лишь момент во внутренней судьбе мужчины. Что же из этого следует? Оказывается "Достоевский проводит человека через раздвоение во всем. И любовь раздвоена у него на два начала. И любят у него обычно двух. Двойная любовь и двоение в любви изображены им с необычайной силой"¹³⁴. Любовь у Досто-

¹³² Там же. С. 163.

¹³³ Там же. С. 162.

¹³⁴ Там же. С. 163.

95

тем блужданий и двоений. Мужскую начало оказывается бессильным перед женским началом. Ставрогин бессилен перед Лизой и Хромоножкой, Версиков бессилен перед Екатериной Николаевной, Мышкин бессилен перед Настасьей Филипповной и Аглаей. Митя Карамазов бессилен перед Грушенькой и Екатериной Ивановной. Мужчины и женщины остаются трагически разделенными и мучают друг друга. Мужчина бессилён овладеть женщиной, он не принимает женской природы внутрь себя и не проникает в нее, он переживает ее как тему своего собственного раздвоения"¹⁴².

Бердяев считает, что в произведениях Достоевского глубоко затронута проблема сладострастия, переходящего в разврат. Безграничное сладострастие ведет к забвению "другого" и делает его средством для собственного эгоистического удовлетворения. «В своем раздвоении, разорванности и развратности человек замыкается в своем "я", теряет способность к соединению с другим, "я" человека начинает разлагаться, он любит не другого, а самую любовь. Настоящая любовь есть всегда любовь к другому, разврат же есть любовь к себе»¹⁴³. По мнению Бердяева, разврат характерен для таких героев Достоевского, как Свидригайлов, Ставрогин, Митя Карамазов, Федор Павлович Карамазов, причем в жизни последнего разврат достигает своего апогея.

Интересно, что если в "Смысле творчества" Бердяев рассматривает проблему разврата, так сказать, в общем виде, то в "Миросозерцании Достоевского" он строит его подробную феноменологию. В частности, он отмечает, что огненная стихия любви, переходя в разврат, потухает и обращается ледяным холодом. Это характерно для таких героев, как Версиков и Ставрогин. Полагая, что разврат враждебен личности и подрывает ее силы, Бердяев пишет: "Раздвоение может быть побеждено избранием, избирающей любовью, направленной на определенный предмет - на Бога, отметая дьявола, на Мадонну, отметая Содом, на конкретную женщину, отметая дурную

множественность неисчислимого количества других женщин. Разврат есть следствие неспособности к избранию, результат утери свободы и центра воли, погружение в небытие вследствие бессилия завоевать себе царство бытия. Разврат есть линия наименьшего сопротивления"¹⁴⁴. В разврате сладострастие утрачивает свою цельность и притягивается к небытию. В наибольшей степени это присуще

¹⁴² Там же. С. 164.

¹⁴³ Там же. С. 167.

¹⁴⁴ Там же. С. 168.

98

Федору Павловичу Карамазову, для которого уже нет "безобразных женщин", т.е. "окончательно утеряна свобода избрания"¹⁴⁵.

Что касается подлинной любви, то она предполагает избрание, смирение перед тем, что находится выше собственного "я". Залогом истинной любви должно стать узрение лика "своего другого" в Боге. «Когда стихия любви замыкается в "я", она порождает разврат и губит личность. Разверзающаяся бездна сострадания - другой полюс любви - не спасает личности, не избавляет от демона сладострастия, ибо и в сострадании может открыться иступленное сладострастие, и сострадание может не быть выходом к другому, слиянием с другим. И в сладострастии, и в сострадании есть вечные стихийные начала, без которых невозможна любовь. И страсть, и жалость к любимому вполне правомерны и оправданны. Но эти стихии должны быть просветлены увидением образа, лика своего другого в Боге, слиянием в Боге со своим другим. Только это и есть настоящая любовь. Достоевский не раскрывает нам положительной эротической любви. Любовь Алеши к Лизе не может нас удовлетворить. Нет у Достоевского и культа Мадонны. Но он страшно много дает для исследования трагической природы любви. Тут у него настоящие откровения»¹⁴⁶. Правда, возникает вопрос, но уже не к Достоевскому, а к самому Бердяеву: каким образом человеку можно узреть лик "своего другого" в Боге и как при этом не ошибиться? Ответа на этот вопрос в текстах Бердяева нам найти не удалось.

В заключительной части главы о любви у Достоевского Бердяев уделяет внимание проблеме любви к человеку и человечеству. Он показывает, что и в этом вопросе Достоевский раскрывает трагическое противоречие в любви. "У Достоевского была замечательная мысль, что любовь к человеку и человечеству может быть безбожной любовью. Не всякая любовь к человеку и человечеству есть христианская любовь"¹⁴⁷. Речь идет об опасности безбожной любви к человеку и человечеству, когда любовь возникает не от смысла, "а от бессмыслицы бытия, не для утверждения вечной жизни, а для использования преходящего мгновения жизни"¹⁴⁸. Это - любовь в окончательной богооставленности. Если христианская любовь есть любовь к человеку в Боге, которая "раскрывает и утверждает для вечной жизни лик каждого человека"¹⁴⁹, то безбожная, коммунистическая любовь - это

¹⁴⁵ Там же.

¹⁴⁶ Там же. С. 168-169.

¹⁴⁷ Там же. С. 169.

¹⁴⁸ Там же. С. 170.

¹⁴⁹ Там же.

99

"последний предел человеческого своеволия и самоутверждения", в ней люди "прилепляются друг к другу, чтобы не так страшно было жить потерявшим веру в Бога и бессмертие"¹⁵⁰. Главную опасность безбожной, антихристианской любви Бердяев усматривает в ее лживом, обманчивом человеколюбии, которое оборачивается системой принудительного добра Великого Инквизитора. Значение Достоевского в связи с этим заключается в том, что у писателя "всякий раз являлось... сознание необходимости соединения любви со свободой", которая дана только в образе Христа¹⁵¹. "Любовь мужчины и женщины, любовь человека к человеку становится безбожной любовью, когда теряется духовная свобода, когда исчезает лик, когда нет в ней бессмертия и вечности. Настоящая любовь есть утверждение вечности"¹⁵².

Подводя итог рассмотрению представлений Бердяева о любви у Достоевского, отметим, что наше предположение о том, что Бердяев накладывает на творчество писателя собственную схему диалектики пола и любви в истории, в целом подтвердилось. Действительно, Бердяев отводит писателю место художника исключительно трагической любви, соответствующее первой эпохе божественного откровения - эпохе Закона. В то же время, необходимо отметить и тот факт, что в рассуждениях Бердяева имеется ряд моментов, не выводимых из его теории любви данного

периода. Главное из них - представление о любви-жалости, любви-сострадании.

¹⁵⁰ Там же.

¹⁵¹ См.: Там же. С. 171.

¹⁵² Там же.

Глава 3. Пол и любовь в свете программы "Персоналистической революции" и "активно-творческого эсхатологизма"

Философия пола и любви Бердяева 1930-1940-х годов несет на себе отпечаток того смещения акцентов в мироощущении и мировоззрении мыслителя, которое было связано с осознанием им невозможности реализации "творческой мировой эпохи" и вообще какого бы то ни было абсолютного совершенного состояния бытия внутри истории. Если период становления творческого антропологизма Бердяева был связан с оптимизмом и верой в возможность гармонизации интересов отдельной личности и общества, то уже начало 1920-х годов отмечено у него ощущением неизбежности грядущих мировых социальных катастроф. Эта настроенность нашла отражение, в частности, в книге "Смысл истории" (1923).

Как указывает Л.В. Поляков, период 1914-1924 гг. проходил у Бердяева под знаком господства так называемого космического мироощущения, или "иерархического персонализма"¹. В это время центральным пунктом его философии была идея иерархичности бытия, в которой он, во-первых, видел возможность осмысления кризисной эпохи как столкновения вне- и надчеловеческих сил и, во-вторых, находил опору для противостояния хаотическому нигилизму первых лет революции². «Весь мировой путь бытия, - писал Бердяев в одной из статей сборника 1918 г. "Судьба России: Опыты по психологии войны и национальности", - есть сложное взаимодействие разных ступеней мировой иерархии индивидуальностей, творческое вращение одной иерархии в другую, личности в нацию, нации в человечество, человечества в космос, космоса в Бога»³. Однако разрушительные последствия первой мировой войны и русской революции, а также обстоятельства личного свойства, связанные с преследованиями со стороны советской власти и высылкой из России в 1922 г., привели

¹ Поляков Л.В. Бердяев Н.А. // Русская философия: Малый энцикл. словарь. М.: Наука, 1995. С. 56.

² Там же. С. 56-57.

³ Бердяев Н.А. Судьба России. М.: Изд-во МГУ, 1990. С. 97.

101

философа к убеждению о непримиримом конфликте между судьбой конкретного человека и историческим процессом. Он окончательно разочаровался в идее исторического прогресса и объявил войну не только миру природы, но и миру истории, противопоставив им абсолютно суверенную, предстоящую лишь Богу человеческую личность.

В этот период Бердяев пришел к новому пониманию реальности. По его мнению, объективной реальности как чего-то независимого от человеческого сознания не существует. Напротив, так называемый "объективный" мир есть "результат известного состояния субъекта, при котором происходит экстериоризация и отчуждение. Объект зависит прежде всего от воли субъекта"⁴. Обнаруживаемый человеком мир в известной степени зависит от взгляда на него, а степень зависимости субъекта от мира определяется не первичностью объективной реальности, а принятой духовной установкой по отношению к миру⁵. Отсюда вытекает требование изменить духовную установку субъекта, чтобы изменился и сам окружающий мир. Таким образом, единственной и "подлинной" реальностью является для Бердяева реальность духа, в котором мир сводится к равному ему человеку-микрокосму и рассматривается как содержание его творчески-экстатических религиозных состояний⁶.

Центральными категориями философии позднего Бердяева оказываются понятия духа, его направленности (интенции) и объективации. В работах А.А. Ермичева эти понятия получают следующее истолкование: "Экзистенция - дух в его абсолютной самодостаточности, исключая применение к себе любых определений, связывающих его с миром; интенция - направленность духа; объективация - тот же экзистенциальный дух, но находящийся в недолжном состоянии - вражды, одиночества, разъединенности, несвободы и т.п., предстающий в виде привычной нам предметной реальности, расположенной в пространстве и времени, подчиненной необходимости и закону"⁷. "Не личность (экзистенциальный субъект) находится в мире, а мир, весь мир - и материальный и идеальный - находится в личности; он, даже во всей своей

необходимости и массивной телесности, всего лишь обнаружение недолжного состояния эски-

⁴ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Цит по: Кувакин В. А. Критика экзистенциализма Бердяева. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1976. С. 34.

⁵ См.: Кувакин В.А. Указ. соч. С. 35.

⁶ Там же. С. 49.

⁷ Ермичев А.А. "Я всегда был ничьим человеком..." // Бердяев Н.А. Pro et contra. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 1994. С. 17.

702

стенциального субъекта. Проблема свободы как преодоления внешней необходимости становится проблемой только внутренней, зато абсолютной свободы"⁸.

Убедившись в невозможности достижения Царства Божия при помощи каких бы то ни было социальных сил, Бердяев переносит все свои упования на отдельного человека и связывает надежды по реализации совершенного мироустройства с его личной творческой активностью. Бердяев предлагает каждому человеку осознать себя членом мистической эсхатологической Церкви Святого Духа, уже незримо присутствующей в мире как союз личностей, противостоящий миру объективации. Он вводит также собственный вариант соборности этой Церкви, называя его коммюнитарностью и определяя его как персоналистическое общение, основанное на началах свободы, любви, искренности, братства⁹. К важным чертам взглядов позднего Бердяева можно отнести их открытый революционный характер, состоящий в призыве к радикальному изменению существующих установок ценностей и совершению "персоналистической революции".

«Новая духовность, - пишет Бердяев в книге "Дух и реальность", - понимает дух не как отрешенность и бегство из мира, покорно оставляющее мир таким, каков он есть, а как духовное завоевание мира, как реальное подчинение его, не объективируя дух в мировой данности, а подчиняя мир внутреннему существованию, всегда глубоко личному, разрушая признаки "общего", т.е. совершая персоналистическую революцию"¹⁰. «Никаких вечных, объективных, "естественных" начал природы и общества не существует, - заявляет он в "Опыте эсхатологической метафизики. - Это иллюзия сознания, порожденная объективацией и социальным приспособлением. Самые законы природы не вечны, они соответствуют лишь известному состоянию природного мира и преодолеваются при другом состоянии мира. Существуют лишь вечные духовные начала - свобода, любовь, творчество, ценность личности. Существует вечный образ личности, все же родовое - преходящее"¹¹.

⁸ Там же.

⁹ См., например: Курабцев В.Л. Коммюнитарность // Русская философия: Словарь. М.: Республика, 1995. С. 445.

¹⁰ Бердяев Н.А. Дух и реальность: Основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 445.

¹¹ Он же. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // Бердяев Н.А. Царство духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 239.

103

Приведем еще несколько характерных высказываний Бердяева по поводу "персоналистической революции".

«Иной мир, мир духовности, царство Божие не только ожидается, но создается и человеческим творчеством, есть творческое преображение мира, подверженного болезни объективации. Это есть духовная революция. "Иной" мир не может быть создан только человеческими силами, но не может быть создан и без творческой активности человека"¹². "Настоящая революция духа есть конец объективации как этого мира, есть революция нуменов против ложного направления мира феноменального. Тогда окончательно будет явлено духовное общество, царство Духа, царство Божье"¹³.

И наконец: "Персоналистическая революция, которой по-настоящему еще не было в мире, означает свержение власти объективации, разрушение природной необходимости, освобождение субъектов-личностей, прорыв к иному миру, к духовному миру. По сравнению с этой революцией ничтожны все революции, происходившие в мире"¹⁴.

Учение о "персоналистической революции" дополняется у Бердяева концепцией "активно-творческого эсхатологизма" в духе Н.Ф. Федорова. Вслед за Федоровым Бердяев говорит об условности апокалиптических пророчеств о Страшном Суде и развивает представление о "революционно-апокалиптическом сознании", которое "активно-творчески обращено к реализации человеческой личности и к обществу, связанному с принципом личности"¹⁵. Бердяев считает, что религиозное творчество человека, понимаемое как борьба с объектными структурами бытия и иллюзиями сознания, и есть тот ответ, который ожидает от него Бог.

По мнению А.В. Милованова, Бердяев на последнем этапе своих философских размышлений вновь возвращается к идее творчества, которое понимается как "потрясение и подъем всего человеческого существа, направленного к иной, высшей жизни, к иному бытию"¹⁶. Однако, утверждая пафос духовного напряжения как такового, философ заходит в тупик, поскольку творче-

¹² Он же. О рабстве и свободе человека // Там же. С. 153.

¹³ Он же. Опыт эсхатологической метафизики. С. 271.

¹⁴ Он же. Самопознание: Опыт философской автобиографии. М.: Книга, 1991. С. 298-299.

¹⁵ Он же. О рабстве и свободе человека. С. 160.

¹⁶ Милованов А.В. Эсхатологические мотивы в историософии Н.А. Бердяева // Духовная свобода деятельности человека. Саратов: Изд-во Саратовского Пед. ин-та, 1996. С. 74.

104

ский акт грозит превратиться из средства в цель, из лекарства для преобразования мира в наркотик для творца. "Несмотря на усиленные призывы Н. Бердяева к положительному творческому действию, практически невозможно уловить какие-либо конкретные очертания творческого действия, уяснить, в каких же формах оно должно происходить. Автора мало интересует предметно-положительная сторона творчества. В то же время достаточно ясно очерчены, если так позволительно сказать, отрицательные, даже разрушительные, задачи творчества - освобождение от мировой данности с ее материальностью"¹⁷.

Важно иметь в виду, что дух у Бердяева обнаруживает себя как последний смысл истории и личного существования. Он не есть ни "сверхъестественное", ни "часть" природного и социального целого, он - качественная ценность, имеющая эсхатологический характер¹⁸. Таким образом, религиозная философия становится философией пророческой, ставящей себе задачу - "вырвать человека из рабства объективации, вернуть ему утраченную субъективность, свободу, духовность, восстановить его творческий энтузиазм"¹⁹.

Однако призыв в каждое мгновение жизни "кончать старый мир" и начинать новый обнаруживает явный утопический элемент. Нельзя не согласиться с точкой зрения Милованова, который считает, что пока Бердяев стоит на реальной почве, он представляет своим читателям яркую картину исторического движения человечества. Но как только философ начинает размышлять о "конце истории", о прорыве за грань здешнего объективированного бытия к "миру иному", он предлагает эстетическую утопию: "До сих пор человечество, как считает Н. Бердяев, под влиянием Апокалипсиса жило идеей нравственного исправления; отныне же оно должно "оправдываться" взлетом творческих сил. Перед ним стоит в широком смысле эстетическая цель. Страстный критик всех попыток создать "земную утопию" сам начинает впадать в утопизм"²⁰.

Итак, последний период творчества Бердяева также связан с задачей обретения совершенного состояния бытия и потому имеет утопический характер. Любопытно, что на этот раз путь к совершенству лежит через разрушение существующего по-

¹⁷ Там же. С. 74-75.

¹⁸ См.: Барабанов Е.В. "Русская идея" в эсхатологической перспективе // Вопр. философии. 1990. № 8. С. 68-69.

¹⁹ Там же.

²⁰ Милованов А.В. Указ. соч. С. 75.

105

рядка вещей. Но существует не только вопрос о средствах, но и об устройстве совершенного бытия. Каким же реально образом представляет себе Бердяев существование личностей в царстве Духа, как оно устроено, каким образом данное бытие связано с бытием наличным, какое место занимает в нем принцип любви? Ответ на эти вопросы позволяет установить, что же именно составляет положительное содержание бердяевского идеала.

1. Любовь и личность

Как уже отмечалось, Бердяев отвергает объективное понимание духа как субстанции и объективной реальности. По его мнению, дух - это реальность особого рода, а именно, реальность опыта людей, живущих духовной жизнью. Об ее существовании свидетельствует духовный опыт святых, великих мыслителей, мистиков, крупных ученых. Духовная жизнь открывается не всем, но если кому-то не дан духовный опыт, то это не значит, что его не существует.

Категорию духа Бердяев связывает с чистой процессуальностью. Дух - не символ какого-либо вида бытия, но самодостаточная реальность, обладающая внутренней полнотой, имеющая

собственный источник развития. Дух преодолевает падшесть и разобщенность мира и человека. Он связан с утверждением личностного бытия и поэтому противоположен "общему", объективированному и безличному.

Бердяев настаивает на различии между личностью и индивидуальностью. Индивидуум есть категория натуралистическая и биологическая, личность же - категория религиозно-духовная, образующаяся прорывом духа в природу²¹. Если индивидуум непременно мыслится как часть какого-либо целого, то личность являет собой свободу и независимость человека по отношению к природе, обществу и государству²². Личность не принадлежит обществу, но включает в себя последнее, понимаемое как подлинное общение (коммунион)²³.

В отличие от замкнутой индивидуальности, личность характеризуется открытостью и сообщением с другим. Ее сущест-

²¹ См.: Бердяев Н.А. Я и мир объектов // Бердяев Н.А. *Философия свободного духа*. С. 296.

²² Он же. *О рабстве и свободе человека*. С. 21.

²³ Он же. Я и мир объектов // Бердяев Н.А. *Философия свободного духа*. С. 306-308.

106

вование возможно лишь в пространстве диалога. Поэтому образование и формирование человеческой личности возможно лишь благодаря любви. "Через любовь, - пишет Бердяев, - реализуется личность, через любовь преодолевается одиночество и осуществляется общение. Любовь предполагает личность, она есть отношение личности к личности, выход личности из себя в другую личность, узнавание личности и утверждение ее на вечность"²⁴. Таким образом, одной из важнейших характеристик личности, в отличие от индивидуальности, является персоналистически понимаемая любовь. Обратимся к более подробному рассмотрению представлений Бердяева о любви.

Прежде всего, отметим, что Бердяев выделяет два типа любви - любовь восходящую (эротическую) и любовь нисходящую (агпическую). Он считает, что личности присущи два этих типа любви. Любовь восходящая (любовь-влюбленность, любовь-эрос) характеризуется как "притяжение вверх, восхищение", она доходит до творческого экстаза и "предполагает ущербность, неполноту, тоску по восполнению, притяжение к тому, что может обогатить"²⁵. Эта любовь есть не что иное, как платоновский Эрос - крылатый демон, сын бога богатства Пороса и богини бедности Пеннии. Эрос есть путь к совершенному миру идей через чувственный мир. Однако значение любви-эроса ограничено. Ее трагичность состоит в антиперсоналистическом характере. "Платоновский эрос - не есть любовь к конкретному живому существу, к личности. Это любовь к идее, к красоте, к божественной высоте. Эрос антиперсоналистичен, он не узнает конкретной личности и не утверждает ее. В этом трагедия платонизма"²⁶. Такую трагедию философ усматривает в жизни Вл. Соловьева, который был влюблен "не в конкретную женщину, а в вечную женственность Божию"²⁷ и которому конкретные женщины приносили лишь разочарование. Правда чуть ниже Бердяев почему-то заявляет, что "любовь-влюбленность не непременно носит этот платонический характер, она может быть связана с отношением личности к личности"²⁸.

Другой тип любви - любовь нисходящая (любовь-жалость, сострадание, агпе - каритас), любовь дающая и ничего не требу-

²⁴ Там же. С. 313.

²⁵ Бердяев Н.А. *О рабстве и свободе человека*. С. 135-136.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

107

ющая взамен. Если "любовь эротическая есть соединение с другим в Боге", то "любовь каритативная есть соединение с другим в богооставленности, во тьме мира"²⁹. Любовь-сострадание в отличие от любви-эроса не требует взаимности, она возможна ко всем людям и не связана с индивидуальным избранием.

Выделив два противоположных друг другу типа любви, Бердяев утверждает, что в истинной любви, которая есть движение от личности к личности, могут и должны сочетаться разные оттенки двух видов любви. "Любовь есть сложное состояние человека, - пишет он, - и в ней могут сочетаться разные оттенки любви: любовь восходящая, любовь-восхищение может сочетаться с любовью нисходящей, с любовью-жалостью... Настоящая любовь идет от личности к личности, и она ущерблена и извращена в отвлеченно-духовной любви и в идеальной любви-эросе и в

исключительной жалости, направленной на безликую тварь. Любовь всегда персонифицирует предмет любви"³⁰.

Не трудно заметить, что в этих рассуждениях Бердяев продолжает развивать представление о двух видах любви, намеченное в "Миросозерцании Достоевского". Напомним, что тогда он писал, что в истинную брачную любовь должны входить любовь-сладострастие и любовь-жалость в качестве ее составных частей. Возникает вопрос, как следует относиться к самой попытке сочетать в своем учении об истинной любви два совершенно противоположных элемента? На этот счет существуют разные точки зрения. Так, например, В.П. Шестаков видит в этом огромную заслугу философа, пришедшего к выводу о необходимости соединения философско-платонического и ортодоксально-богословского представлений о любви в русской религиозной мысли³¹. Мы же полагаем, что Бердяев пытается просто-напросто "слить", "сплавить" между собой два совершенно различных представления о любви, подобно тому, как он соединяет вместе совершенно различные теории "внешнего" и "внутреннего" андрогинизма³².

Для понимания сути учения Бердяева о любви как коммуникации личностей обратимся к анализу оснований его экзистенциального персонализма. На первый взгляд может показаться, что персоналистическое учение Бердяева - глубоко цельно, внутренне едино и продумано. Однако, как показывают исследования творчества философа, в его учении о личности стран-

²⁹ Там же.

³⁰ Там же. С. 136.

³¹ См.: Введение к наст. изд.

³² См.: Гл. 2, § 2 наст. изд.

108

ным образом совмещаются две совершенно различные духовные установки. В чем они состоят?

Как указывает Р.А. Гальцева, основное противоречие бердяевской мысли состоит в двуполярности ее мировоззренческих предпосылок, а именно в стремлении соединить гностически-экзистенциалистский тип мироощущения, проникнутый пафосом отвержения мира, с христианским видением мира, исходящим из доверия к его онтологическим основам. «Внутри миросозерцания Бердяева, - пишет Гальцева, - идет напряженная борьба между христианским "мир во зле лежит" и его надо спасать и - романтически-гностическим "мир есть зло" и его надо упразднить; между призывами хранить "верность попираемому прошлому" и достоинству человеческого лица, оказывать "благородное сопротивление" духу времени и, - с другой стороны, жадой безудержного рассвобождения человека в творческом акте, революционной расправы с воплощенными формами мирового бытия»³³.

«Начав с утверждения о том, что источником рабства человека является объективация, - пишет В.Н. Волков, - Бердяев постепенно приходит к позиции, согласно которой личность не есть субстанция, а творческий акт, сопротивление, бунт, борьба, торжество свободы над рабством. Такая позиция неизбежно приводит его к противопоставлению личности и бытия, а затем и к неприятию бытия как такового, к стремлению освободиться от "мира"... С этим невозможно согласиться. Нельзя противопоставлять свободу бытию, подозревая бытие в объективации и рационализации. Эта позиция ничем не отличается от гностицизма, который заявляет, что мир погряз во зле. Ничто мыслится Бердяевым как независимое от Бога, как совершенно самостоятельное начало, в котором только и может быть спасена человеческая свобода»³⁴.

Итак, исходя из тезиса о том, что персоналистическое учение Бердяева внутренне противоречиво, перейдем к вопросу, как в конкретных рассуждениях Бердяева проявляются две противоположные установки его мысли - мироприемлющая и мироотвергающая.

Когда Бердяев говорит, что "я" есть изначальная данность, а личность есть заданность и реализация личности должна состав-

³³ Гальцева Р.А. Николай Бердяев - философ творчества и теоретик культуры // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М.: Искусство, 1994. Т. 1. С. 8.

³⁴ Волков В.Н. Онтология личности. Иваново: Ивановский гос. ун-т, 2001. С. 176.

109

лять предмет неустанной борьбы человека, он выступает как христианский мыслитель³⁵. Христианское видение мира проявляется также в его словах о том, что личность связана с характером и предполагает овладение собой, победу духа над душевно-телесным составом человека³⁶. Говоря, что узнавание личности - это признание конкретного живого человека, "ты"³⁷, Бердяев вплотную приближается к проникнутой духом мироприятия и благоговения перед его тайной философии диалога, развитой М. Бубером, К. Ясперсом, Ф. Розенцвейгом, Ф. Эбнером и другими на Западе и М.М. Бахтиным в России³⁸. Однако когда Бердяев заявляет, что

"последовательное требование персонализма, додуманное до конца, есть требование конца мира и истории", он выступает уже с совсем иных мировоззренческих позиций³⁹. С этой точки зрения само наличное бытие объективных, или, в терминологии Бердяева, "объектных", структур выступает как помеха для личного существования. Развивая учение о "новой духовности", которая, по его словам, "восстает против воплощения, как объективации, как освящения исторически относительного"⁴⁰, Бердяев, в сущности, реанимирует гностическое представление о материи как косной, неисправимой реальности, подлежащей не просветлению, но уничтожению.

Противоречивый характер бердяевского персонализма можно продемонстрировать и другим образом - сопоставив между собой соотношение сфер личного и безличного существования. Как указывают в своих работах основоположники философии диалога, сфера безличного существования (мир "Я-Оно", по М. Буберу, или мир "мы", по С.Л. Франку) составляет необходимый фон и условие для возникновения и существования личности. Поэтому можно говорить, что личное и безличное являются чем-то взаимно дополнительным и одно с необходимостью предполагает другое. Представляется глубоко верным следующее утверждение А.Б. Демидова: «Несмотря на жуткость опредмеченного "мы", оно имеет определенную и ценную функцию - охранять и укреплять основу всей нашей личной жизни. Оно дает холодный и разумный порядок, без которого не могло бы сохраняться теплое и романтическое таинство любви»⁴¹. Понятно, что

³⁵ См.: Бердяев Н.А. Я и мир объектов. С. 296.

³⁶ См.: Он же. О рабстве и свободе человека. С. 28.

³⁷ См.: Он же. Я и мир объектов. С. 313.

³⁸ См., например: Демидов А.Б. Основоположения философии коммуникации и диалога // Диалог. Карнавал. Хронотоп. (Витебск). 1995. № 4. С. 5-35.

³⁹ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. С. 161.

⁴⁰ Он же. Дух и реальность. С. 457.

⁴¹ Демидов А.Б. Указ. соч. С. 30.

110

в свете приведенных рассуждений призыв Бердяева к борьбе с объективными формами реальности должен рассматриваться как требование разрушить сами основы существования человеческой личности.

Итак, можно говорить, что персонализм Бердяева в силу своих тотальных притязаний оказывается не только противоречивым, но и саморазрушительным. В самом деле, утверждая ценность человеческой личности перед лицом мира объектов, Бердяев укрепляет основы личного существования, призывая же расправиться с объектным миром, разрушает их.

Выявив основания учения Бердяева о личности, возвратимся к нашей исходной проблеме, т.е. к соотношению в его персоналистической концепции любви-агапе и любви-эроса. Остановимся сначала на первом виде любви.

Что же представляет собой любовь-агапе, или, иначе, любовь-жалость? Как уже отмечалось, это любовь, обращенная ко всем без исключения людям, она не связана с индивидуальным избранием и не требует ничего взамен. Это "соединение с другим в богооставленности, во тьме мира". Не трудно заметить, что представление о любви-агапе является выражением первой из выделенных двух мировоззренческих установок Бердяева - его христианского ответственного отношения к миру. Именно любовь-агапе создает и поддерживает межличностную коммуникацию. Однако на этом роль данного вида любви заканчивается. Любовь-агапе неспособна осуществить собственно творческую задачу любви - завоевать совершенный мир. Эта задача оказывается по силам другому виду любви - любви-эросу.

Как и в предыдущие периоды творчества, именно с любовью-эросом Бердяев связывает свои утопические надежды по достижению совершенства. Замечательно, что здесь философ доходит до своеобразного логического предела рассуждений о любви-эросе - до понимания ее антиперсоналистического характера. Бердяев утверждает, что эрос Платона и Вл. Соловьева направлен на мир идей, на совершенный Абсолют и поэтому не просто не благоприятен, но и прямо враждебен конкретной человеческой личности. И тем не менее Бердяев не отказывается от любви-эроса в своей концепции. В чем же здесь дело?

На наш взгляд, в этом вопросе находит свое отражение уже отмеченная выше напряженная борьба между Бердяевым-христианским персоналистом и Бердяевым-утопистом. Как персоналист, Бердяев не может не констатировать ограниченный характер эротической любви, однако, как утопист, он видит только в любви-эросе реальную силу, способную соединить здешний мир с

Абсолютом. Таким образом Бердяев оказывается перед выбо-

111

ром: ему нужно либо окончательно признать ограниченность самих упований любви-эроса, ее принципиальную противоречивость, внутренний трагизм и неспособность сотворить новое бытие, либо пойти по пути сомнительного соединения любви-эроса и любви-агапе. Бердяев выбрал для своей мысли второй путь⁴².

О том, что стремление соединить воедино любовь-эрос и любовь-агапе - всего лишь неудачная попытка примирить противоречивые представления, но никак не философский синтез, могут свидетельствовать слова Бердяева из книги "Самопознание", где речь идет о так называемом конфликте жалости и свободы. "Конфликт жалости и свободы. Это есть конфликт нисхождения и восхождения. Жалость может привести к отказу от свободы. Свобода может привести к безжалостности. Два движения есть в человеческом пути, движение по линии восходящей и движение по линии нисходящей. Человек подымается на высоту, восходит к Богу. На этом пути он приобретает духовную силу, он творит ценность. Но он вспоминает об оставшихся внизу, о духовно слабых, о лишенных возможности пользоваться высшими ценностями. И начинается путь нисхождения, чтобы помочь братьям своим, поделиться с ними духовными богатствами и ценностями, помочь их восхождению. Человек не может, не должен в своем восхождении улететь из мира, снять с себя ответственность за других... Свобода не должна стать снятием ответственности за ближних. Жалость, сострадание напоминают об этом свободе"⁴³. Не трудно заметить, что конфликт между жалостью и свободой представляет собой не что иное, как отмеченное выше основное противоречие между двумя различными основаниями бердяевской мысли. В философии любви ему соответствует противоречие между любовью-агапе и любовью-эросом. Обратим внимание, каким образом пытается Бердяев примирить эти духовные установки. В частности, он пишет о сочетании движения "по линии восходящей" с движением "по линии нисходящей", "любви к божественной высоте и любви к страждущим внизу"⁴⁴. Но можно ли признать подобную концепцию достаточно убедительной?

На наш взгляд, концепция Бердяева не выдерживает критики главным образом по причине ее радикализма и внутренне противоречивых притязаний. Ставя перед собой одновременно задачу создания персоналистического союза личностей, противостояще-

⁴² Такой вывод делает, к примеру, А. Жураковский. См.: Жураковский А. Тайна любви и таинство брака // Русский Эрос, или Философия любви в России / Сост. и авт. вступ. ст. В.П. Шестакова. М.: Прогресс, 1991. С. 135-226.

⁴³ Бердяев Н.А. Самопознание. С. 69-70.

⁴⁴ Там же. С. 70.

112

го миру объективации, и задачу преодоления объективации, Бердяев не решает ни одной из них. В самом деле, двигаясь "по линии нисходящей", он укрепляет основы личностного существования, но оставляет в стороне проблему преображения мира. И наоборот, подымаясь "на высоту", он завоевывает божественное бытие, но разрушает сами условия для подлинного персоналистического общения. Таким образом, можно сделать следующий вывод: учение позднего Бердяева о персоналистической любви является внутренне противоречивым и лишь искусственно соединяющим в себе принципиально различные представления о любви-эросе и любви-агапе.

От рассмотрения концепции личности Бердяева и его учения о любви как коммуникации личностей перейдем к рассмотрению конкретных вопросов, связанных с проблемами пола и любви, в свете идей "персоналистической революции".

2. Судьба любви в мире объективации

Приступая к изложению взглядов позднего Бердяева на конкретные проблемы пола и любви, сразу же оговоримся, что никаких принципиально новых идей, по сравнению с теми, которые философ развивал в "Смысле творчества" и других сочинениях, связанных с разработкой учения о "творческой мировой эпохе", мы у него не найдем. По-прежнему Бердяев говорит о поле как результате распада андрогинического первочеловека, разделяет родовую (сексуальную) и личную (эротическую) стихии в поле, протестует против социализации любви в человеческом обществе, размышляет над проблемой связи любви со смертью. Однако своеобразие философии пола и любви позднего Бердяева состоит в другом. В этот период он окончательно отказывается от идеи исторического развития и, следовательно, от представления о диалектике пола и любви в истории,

когда каждая последующая эпоха "снимает" предшествующую и закономерно ведет к грядущему восстановлению андрогинического образа. В 1930-40-е годы Бердяев переходит на позиции крайнего дуализма между сферой божественного, духовного и "падшего" бытия и, соответственно, резко противопоставляет творческое состояние пола состоянию пола эпох Закона и Искупления. В этот период его учение о поле и любви несет на себе печать глубокого трагизма, связанного с ощущением неисполнимости надежд и ожиданий подлинной любви в условиях мира объективации.

«Человек есть существо половое, т.е. половинчатое, разорванное, не целостное, томящееся по восполнению, - пишет Бердяев в книге "Я и мир объектов". - Пол вносит глубокий разрыв

113

в "я", которое бисексуально. "Я" целостное и полное было бы муже-женственным, андрогинным»⁴⁵.

Тема одиночества пола, которое не преодолевается в сексуальном акте, а дает лишь временное несовершенное удовлетворение, приобретает в этот период более трагические оттенки. "Преодоление одиночества в общении есть прежде всего преодоление одиночества полового, выход из уединения пола, соединение в половой целостности. Самый факт существования пола есть уединение, одиночество и томление, желание выхода в другого. Но физическое соединение полов, прекращающее физическое томление, само по себе одиночества еще не преодолевает, после чего одиночество может сделаться еще более острым... Существует настоящий демонизм пола. Этот демонизм проявляется и в загнанности пола внутрь и в его проявлениях вовне. В демонизме пола есть истребительность и смертоносность"⁴⁶. «Есть тоска пола, - продолжает эту тему Бердяев в "Самопознании". - Пол не есть только потребность, требующая удовлетворения. Пол есть тоска, потому что на нем лежит печать падшести человека. Утоление тоски пола в условиях этого мира невозможно... Пол требует выхода человека из самого себя, выхода к другому. Но человек вновь возвращается к себе и тоскует... Пол по своей природе не целомудрен, то есть не целостен. К целостности ведет лишь подлинная любовь»⁴⁷.

Свое развитие и дальнейшее углубление получает в этот период тема противоположности родовой и личной стихий в поле. "Я принадлежу к той породе людей и, может быть, к тому поколению русских людей, - признается Бердяев, - которое видело в семье и деторождении быт, в любви же видело бытие"⁴⁸. Проследим, как Бердяев характеризует подлинную любовь, остановившись на одном ее виде - любви-эросе между мужчиной и женщиной. Философ утверждает, что любовь-эрос есть "индивидуализация полового влечения", она "лична, индивидуальна, направлена на единственное, неповторимое, незаменимое лицо" и может "даже не увеличить, а ослабить половое влечение". Хотя любовь-эрос коренится в поле, все же, она "преодолевает пол... вносит иное начало и искупает его". Любовь относится "к единичному, а не к общему" и есть "встреча суженого с суженой". Такая любовь есть "интимно-личная сфера жизни, в которую общество не сме-

⁴⁵ Бердяев Н.А. Я и мир объектов. С. 279-280.

⁴⁶ Там же. С. 280.

⁴⁷ Бердяев Н.А. Самопознание. С. 52-53.

⁴⁸ Там же. С. 74-75.

114

ет вмешиваться", она "всегда нелегальна" и всякий истинно любящий является врагом общества⁴⁹. По принципу оппозиции Бердяев выстраивает свое представление о родовой сексуальной жизни пола. По его мнению, родовая жизнь пола безлика, в ней человек "является игрищем родовой стихии". Сексуальное влечение "не утверждает личности, а раздавливает ее", а сексуальный акт "объединяет человека со всем животным миром". Половое влечение "легко соглашается на замену, и замена действительно возможна". В деторождении распадается человеческая личность и поэтому "перспективы родового бессмертия и личного бессмертия противоположны". Ужас пола состоит в том, что он не интегрирован в целостную жизнь личности и остается изолированной сферой падшести⁵⁰.

Итак, Бердяев настаивает на резком разделении сексуальной и эротической стихий и не видит для них никаких точек соприкосновения. Это, как мы помним, входит в противоречие с другим представлением о любви-эросе - как творческой силе, которая должна способствовать преобразению "падшего" бытия.

Еще одной темой, получившей развитие в этот период, является проблема связи любви и смерти. "Тема о связи любви и смерти, - пишет Бердяев, - всегда мучила тех, которые всматривались в

глубину жизни. На вершинах экстаза любви есть соприкосновение с экстазом смерти. Экстаз, в сущности, значит трансцендирование, выход за пределы обыденного мира... С любовью и смертью связана самая большая напряженность человеческой жизни, выход из принуждающей власти обыденности"⁵¹. Бердяев находит в русской философии три различных способа разрешения проблемы о связи любви и смерти, принадлежащих соответственно Вл. Соловьеву, В.В. Розанову и Н.Ф. Федорову.

Для Соловьева, который был последователем Платона, любовь связана не с деторождением и бессмертием рода, а с "реализацией полноты личности и с личным бессмертием"⁵². По Соловьеву, "через любовь восстанавливается андрогинная целостность личности, человек перестает быть раздробленным, ущербным существом"⁵³. Связь любви со смертью у Соловьева оказывается связью с бессмертием и реализацией вечной жизни. Однако Бердяев высказывает сомнение относительно возможно-

⁴⁹ См.: Там же. С. 75, 76, 77.

⁵⁰ См.: Там же. С. 75, 80.

⁵¹ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. С. 137.

⁵² Там же. С. 138.

⁵³ Там же.

115

сти реализации соловьевского идеала любви, замечая, что его собственный жизненный опыт был в этом смысле трагическим"⁵⁴.

Другой способ решения проблемы смерти принадлежит Розанову. Для него смерть побеждается деторождением и человек оказывается бессмертным в роде. Этот способ решения проблемы смерти неприемлем для Бердяева потому, что Розанов "хочет вернуться к древнему язычеству, к юдаизму, благословляющему рождение"⁵⁵. Бердяев считает, что у Розанова было слишком слабое чувство личности и именно поэтому он обоготворял рождающий пол.

Следующий способ преодоления смерти принадлежит Федорову. Он, также как и Вл. Соловьев, учит о переключении эротической энергии, однако он "хочет победить смерть не личным эросом и не личным бессмертием... а воскрешением умерших, не пассивным ожиданием воскресения, а активным воскрешением"⁵⁶. Движущей силой мысли Федорова служит любовь-жалость к умершим, он призывает "не к родовому коллективному рождению, а к родовому, коллективному воскрешению"⁵⁷.

Собственное решение проблемы смерти Бердяев связывает с персоналистической любовью, обращенной, как и любовь у Соловьева, к личному бессмертию, однако включающую в себя, кроме эроса, также элементы жалости, сострадания.

Мы видели, что одним из способов преодоления рабства человека у родовой половой стихии является, по Бердяеву, личная эротическая любовь. Однако философ предлагает еще один способ преодоления "падшести" пола. Речь идет о сублимации, т.е. возгонке половой энергии в энергию духовного творчества. Поскольку сфера пола охватывает все бытие, в том числе и бытие божественное, значит творческая энергия есть в своей основе энергия половая. Поэтому человек может сознательно использовать половой характер духовной жизни, сублимируя свои природные инстинкты в достойной для существования собственной личности форме: "Человек низко падает, побежденный непросветленной энергией пола, и он высоко поднимается, сублимируя эту энергию. Сосредоточенная энергия пола может быть источником творчества. Жертва эросом, направляя энергии в другую сторону, может усилить творческую напряженность. Мы это видим в трагической судьбе Киркегардта, который пожертвовал своей любовью и в гениальном творчестве нашел компенсацию, и в

⁵⁴ См.: Там же.

⁵⁵ Там же. С. 138.

⁵⁶ Там же. С. 139.

⁵⁷ Там же.

116

творчестве Ибсена"⁵⁸. "Всякое сильное и творческое, вдохновенное и духовное состояние преодолевает и преображает половую страсть... Творчество, несомненно, связано с энергией пола, связано с первоисточником творческой энергии, может перейти в другие формы энергии, подобно тому, как движение переходит в теплоту. Творчество связано с первоосновой жизни и означает лишь известную духовную направленность, интенцию этой первичной духовной энергии"⁵⁹.

Однако судьба любви, как и всякого иного творческого акта трагична в мире объективации.

Направленная в своей основе на созидание "мира иного", любовь вследствие коренной испорченности здешнего бытия "охлаждается" и принимает ряд мертвых продуктов, не соответствующих исходному замыслу. "Любовь есть энергия, исходящая из нуменального мира, энергия преображающая... Результаты любви, как и всех творческих актов, объективируются. И потому все продолжается рабство человека в родовом природном процессе. Всякая любовь есть энергия нуменального мира: христианские агапе и филия, и любовь-эрос. И всякая любовь подвергается в мире процессу объективации... Все нуменальное, огненное и творческое ведет к созданию объективных структур, в которых угасает то, что первоначально разгоралось. Настоящая просветленная любовь соединяет в себе жалость и влюбленность. Но в разорванности человеческого существования в мире происходит разъединение этих двух начал, влюбленность может быть безжалостной и жестокой; жалость и милосердие могут быть высушенными, лишенными всякого личного влечения и симпатии. В любви в этом мире, во всякой любви, есть трагический надлом"⁶⁰.

Рассуждения Бердяева о трагическом характере любви в мире объективации вплотную подводят нас к уже не раз отмечавшемуся противоречию между теургическим заданием любви и ее видимым бессилием преобразить "падший" мир. И неизвестно, что же все-таки оказывается сильнее - любовь как преображающая мир энергия или объективация, стремящаяся превратить творческие акты любви в феномены родовой жизни? Ответ на этот вопрос трудно дать, опираясь непосредственно на бердяевские тексты, поскольку в них можно обнаружить прямо противоречащие друг другу утверждения. Так, с одной стороны, Бердяев

⁵⁸ Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 70.

⁵⁹ Там же. С. 126.

⁶⁰ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 282-283.

117

пишет, что любовь-эрос есть всего лишь "уготовление преображения мира"⁶¹, с другой - утверждает, что любовь "должна победить время и смерть, обратить к вечной жизни"⁶². Поэтому для окончательного ответа на этот вопрос необходимо провести своеобразный мысленный эксперимент с рассуждениями Бердяева, аналогичный тому, который мы проделывали в параграфе 2 главы 2. Итак, мы станем намечать возможные ходы мысли Бердяева и, сопоставляя с ними тексты философа, будем стремиться довести бердяевскую мысль до логического конца, чтобы выявить согласованность или несогласованность ее исходных посылок.

Предположим, что объективация в принципе преодолима. Следующий вопрос будет заключаться в том, чьими усилиями она должна быть преодолена. Здесь имеются три варианта ответа: первый - усилиями человека, второй - совместными усилиями человека и Бога, третий - усилиями Бога. Обратимся к текстам Бердяева и посмотрим, как он отвечает на данный вопрос.

"На меня со всех сторон действует необходимость и связанная с ней полезность, - пишет Бердяев, - и я не могу победить ее в условиях объектного мира. Но я не хочу ни в чем сакрализировать этой необходимости и полезности. Я знаю, что эта необходимость призрачная, и я верю, что она победима, и что сила, через которую победа возможна, называется Богом, Богом-Освободителем. Но моя вера в победу - эсхатологична, моя религия - профетична. Нужно не только ставить себе цели и реализовать их в предметном мире, практикуя злые средства, сколько обнаруживать, выражать, излучать свою творческую энергию в познании, в любви, в общении, в свободе, в красоте, определяя себя эсхатологически"⁶³. Итак, можно говорить, что Бердяев мыслит согласно второму из выделенных нами трех вариантов, т.е. связывает преодоление объективации с совместным творчеством человека и Бога. Из приведенного отрывка также понятно, как представляет себе Бердяев человеческое творчество. Это есть не что иное, как своеобразное "вбирание" в дух объективного мира путем его распрямления. Следующий стоящий перед нами вопрос: как понимает Бердяев творчество Бога, в чем состоит, по его мнению, миссия Бога-Освободителя?

Согласно традиционным христианским представлениям, творческий ответ Бога человеку состоит в ниспослании благодати, поэтому ответ на данный вопрос будет зависеть от того, как Бердяев определяет благодать. "То, что теологи называют благода-

⁶¹ Там же. С. 283.

⁶² Там же.

⁶³ Там же. С. 286.

118

тью, сопоставляя ее с человеческой свободой, - говорит Бердяев, - есть действие в человеке

божественной свободы. Можно сказать, что существование Бога есть хартия вольностей человека, есть внутреннее его оправдание в борьбе с природой и обществом за свободу"⁶⁴. Итак, благодать для Бердяева - это всего лишь высшая санкция его свободы от природного и исторического мира и гарантия его творчества. Но тогда никакой сверхъестественной силы, помогающей человеку бороться с объективацией, не существует и, следовательно, победить объективацию невозможно.

Таким образом, согласно принятым самим Бердяевым основаниям рассуждений, объективация оказывается непреодолимой. Поэтому можно сделать вывод, что объективация оказывается сильнее персоналистической любви и одерживает над ней победу.

Завершая рассмотрение учения Бердяева о персоналистической любви и ее судьбе в мире объективации, обратим внимание, как в рассуждениях философа проявляется его утопический тип сознания.

Мы уже касались вопроса о том, что Бердяев, отчетливо понимая антиперсоналистический характер любви-эроса, тем не менее оставляет ее в составе своей концепции любви и объясняли это его стремлением не просто улучшить существующий мир, но достичь его совершенного состояния. Эта черта бердяевской мысли свидетельствует об ее перфектибиллизме, т.е. о вере в возможность достижения окончательного совершенства.

В последний период творчества нарастает и обостряется такая существенная черта бердяевской мысли, как ее антиисторизм. Бердяев сознательно ставит себя вне истории, объявляя последнюю одной из форм "неподлинной" активности духа и считая ее враждебной существованию конкретной человеческой личности. Ярко выраженный антиисторический характер приобретает в этот период учение Бердяева о любви. Резко отделяя друг от друга личную, эротическую и родовую, сексуальную сферы, Бердяев по сути дела перемещает любовь в область надисторического существования, не имеющую никаких точек соприкосновения с повседневной жизнью.

В этот период творчества Бердяев укрепляется в чувстве собственного мессианского призвания. Будучи убежден, что все основы философии и религии следует пересмотреть в указанном им направлении, он выступает в роли пророка новой эпохи Святого Духа в христианстве.

⁶⁴ Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. С. 299.

119

С мессианизмом и нормативизмом бердяевской мысли резким образом контрастирует такая черта утопического сознания, как догматический критицизм. Мы видели, что критический пафос Бердяева направляется даже на сам порядок бытия и требует его разрушения для достижения свободного существования личностей. Однако при этом Бердяев оказывается поразительно невосприимчив к противоречивости оснований собственных рассуждений. Возможно, он настолько захвачен перспективой очередной программы спасения мира, что не видит необходимости в продумывании оснований своей философии.

Таким образом, можно сделать следующий вывод: учение Бердяева о поле и любви в свете программы "персоналистической революции" и "активно-творческого эсхатологизма" также представляет собой утопический проект по достижению совершенного состояния бытия. К сожалению, этот проект, как и рассмотренные два предыдущих, нельзя назвать удачным, поскольку в нем максимализм притязаний и призыв к радикальному совершенству соседствуют с субъективизмом, шаткостью общей теоретической конструкции, а также практически полным отсутствием указания реальных путей достижения искомого идеала.

Заключение

Как показало исследование, философия пола и любви Бердяева может быть представлена как совокупность по крайней мере трех утопических проектов по достижению совершенного бытия. Первый из них относится к периоду "нового религиозного сознания", второй - учения о "творческой мировой эпохе" в христианстве, третий - учения о "персоналистической революции" и "активно-творческом эсхатологизме". Бердяев считает, что поскольку совершенное бытие основано на принципе любви, то для его достижения требуется преобразовать существующие формы биологического пола, брака, семьи, преодолеть сексуальные отношения и деторождение.

В ходе работы мы исходили из представления о философии Бердяева как о системе с рефлексией, поэтому стремились сочетать два взаимно дополнительных исследовательских подхода. Так, с одной стороны, описывалось содержание самой рефлексии, т.е. конкретные взгляды Бердяева, с другой - эти взгляды анализировались как выражение определенного надличностного типа сознания.

Следуя в русле идей Э. Блоха, мы различали истинный (конкретный) утопизм, представляющий собой реальное предвосхищение будущего, исходящее из тенденций, заложенных в прошлом и проявляющихся в настоящем, и утопизм ложный (абстрактный), состоящий в мысленном и эмоциональном "перескакивании" в совершенное будущее. Поэтому одна из задач исследования состояла в ответе на вопрос, к какому типу утопии, по Блоху, можно отнести утопии Бердяева. Отсюда вытекал и метод реконструкции бердяевского учения: мысленно доводя построения философа до логического конца, мы стремились выявить их потенциальные возможности, установить степень конкретности и жизнеспособности содержащихся в них предложений.

К сожалению, результаты работы нельзя назвать обнадеживающими. Утопии Бердяева, ориентированные не на переустройство наличной действительности, а на ее полную замену другой, альтернативной действительностью, могут служить ярким примером именно абстрактно-утопического мышления. Поэтому, используя удачную формулировку французского исследователя Ж.-Н. Вюарне, можно сказать: единственное, что предлагает Бердяев - это бесконечное пространство мистической утопии,

121

где экстаз позволяет достичь освобождения от **косных** законов эмпирического, материального бытия¹.

Несмотря на изменение содержания идей Бердяева в те или иные периоды времени, установка его сознания остается практически неизменной. Поэтому трудно не согласиться с В.А. Кувакиным, который писал: «Как бы не изменял Бердяев свое "субъективное сознание", это изменение совершалось мысленно, "в духе", а потому реально не касалось ни бытия, ни практики. И в этом бессилии достичь подлинного тождества духа и природы, бытия и мышления - коренная порочность и несостоятельность его философии. Подобно Дон-Кихоту, сломя голову бросается он в "ноуменальное" и "трансцендентное", будучи убежденным в том, что мир объектов в результате этого прекратит свое существование, одухотворится и станет иным, идеальным миром. Настойчиво и безрассудно пытается Бердяев растворить в своем сознании объективную реальность, чтобы граница между ним и миром расплавилась, чтобы произошло "очищение" и себя, и истории, и мира»².

С одной стороны, мысль Бердяева, направленная против всякой косности, неподвижности мысли и чувства, устремленная в своем творческом порыве к духовному имеет непреходящее значение как символ активности человеческого духа. С другой стороны, эта же самая мысль, будучи слишком радикальной и бескомпромиссной, направленной непременно на совершенное, должное бытие заслуживает критической оценки как пример исторической нетерпеливости и безответственной мечтательности. От читателя и исследователя творчества Бердяева требуется серьезное и порой немалое усилие, чтобы отделить позитивные стороны его философии от негативных и не поддаваться разрушительному влиянию последних. «Русская философия возвращается сегодня на родину, - отмечает П.П. Гайденко. - Мы вновь обретаем историческую память, которая поможет нам осмыслить свою судьбу и, связав порванные нити истории, сознательно строить наше будущее. Нам близка основная тема Бердяева - тема личности, свободы, поисков человеком смысла своего существования. Но если мы не хотим повторения того трагического, что произошло с Россией в XX веке, мы должны читать Бердяева трезво и реалистически, не поддаваясь искушению утопизма, максимализма и экстремизма, не впадая в соблазн обожествления человека, не забывая, что он - существо конечное... Гордо-ро-

¹ См.: Хоружий С.С. Реферат статьи: Вюарне Ж.-Н. Утопия и атопия // Социокультурные утопии XX века: Реф. сб. М.: ИНИОН АН СССР, 1979. С. 266.

² Кувакин В.А. Религиозная философия в России: Начало XX века. М.: Мысль, 1980. С. 164-165.

122

мантическая позиция "неприятия божьего мира" должна, мне думается, уступить сознанию того, что не природа, не Бог, а именно человек - источник зла и греха в мире. Это сознание, не принижающее, а отрезвляющее и смиряющее человека, в конечном счете есть источник подлинной, созидательной, а не мнимой, разрушительной его силы»³.

В работе неоднократно подчеркивалось влияние идей гностицизма на творчество Бердяева. Это - отдельная и многообещающая тема, ждущая своих исследователей. В контексте наших рассуждений интересен вывод, что утопическая установка тесно связана с гностическим типом сознания. Гностический миф легко обретает черты утопической идеологии, возвещающей спасительное преображение жизни. И наоборот, утопические идеологии - всегда продукт гностического сознания, которые на основании абсолютного откровения, данного в форме безусловного знания или последней истины, возвещают отрицание старого мира во имя грядущего

торжества какого-нибудь "нового эона"⁴.

Обратим внимание, до какой степени внутренне несвободным человеком оказывается "философ свободы" при всей своей исключительной талантливости и духовной восприимчивости. Его мысль движется как будто в заколдованном круге отвлеченного теоретизирования и, кажется, в силу внутренне присущих ей свойств просто обречена на продуцирование утопий. Как пронизательно указывал В.В. Зеньковский, Бердяев "до крайности занят самым собой, своими исканиями, которыми он дорожит; он как-то культивирует в себе дух искания, до крайности занят своими оценками, своими чувствами и переживаниями... и в этой невозможности выйти за пределы самого себя, в поразительной скованности его духа границами личных исканий ключи к его духовной эволюции"⁵.

К сожалению, Бердяев так и не разрешает антиномичности между антропоцентрической ориентацией, сохраняющей критерием истины субъективную самодостоверность, с одной стороны, и неустанно предпринимающимися попытками раскрыть все новые "степени свободы" для искания, - с другой. Возведенная в ранг судьбы субъективная самодостоверность закрывает для него перспективу принятия объективной реальности, внутри которой находится как отдельный человек, так и все человечество⁶.

³ Гайденко П.П. Мистический революционаризм Н.А. Бердяева // *Бердяев Н.А. О назначении человека*. М.: Республика, 1993. С. 17-18.

⁴ См.: Барабанов Е.В. "Русская идея" в эсхатологической перспективе // *Вопр. философии*. 1990. № 8. С. 72.

⁵ Зеньковский В.В. *История русской философии*. Л., 1991. Т. 2, ч. 2. С. 62-63.

⁶ См.: Батищев Г.С. *Введение в диалектику творчества*. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. С. 415.

123

«"Философ свободы" все время пытается *присвоить* себе *неприсвоимое*, - считает Г.С. Батищев. - Он пытается сделать духовной собственностью антропоцентриста самую свободу, обратить самое творчество в монологически самодостаточное, самооправданное и оправдывающее человека, утверждающего себя как центр, хотя явно и не отрицая другие центры... В таком субъектном мире, построенном и организованном *только* вокруг своего собственного, принятого им для себя за абсолютный, псевдоизначального центра, нет и не может быть никаких онтологически *взаимных* сущностных отношений, а могут быть лишь отношения имманентные. В нем нет и не может быть собственно *диалога*, а уж и подавно - диалога реальных исторических судеб, но может быть лишь так называемый *внутренний диалог*. В нем нет и не может быть сущностно взаимной свободы и глубинного со-творчества, а могут быть одни лишь *внутренние*, имманентно-субъективные отрицательные *проекции*, или *тени* от свободы и от творчества»⁷.

Поэтому как бы Бердяев ни пытался выйти за пределы самого себя, его субъективизированное творчество остается слепым и глухим к объективным, междусубъектным критериям и ориентациям, оно в принципе не способно гармонизировать себя с кем-то радикально инаковым, неожиданным, непредусмотренным.

Несмотря на провозглашаемую максимальную открытость духовного поиска, для Бердяева оказывается недоступным одно - извлечение центра из недр его самости и перенесение акцента на реальность, существующую вне его сознания и прежде всего реальность других "я". Поэтому его, не признающая никаких границ критичность, на деле оборачивается всего лишь негативной ограниченностью. "Его постоянная готовность действовать *безотносительно* к каким бы то ни было чужим, инаковым мерилам или критериям обнаруживает лишь его несвободу, его прикованность к своему собственному, незыблемому мерилу, хотя бы и предельно бессодержательному. Его часто нарочито провозглашаемая открытость чему бы то ни было новому, оригинальному и неожиданно своеобразному на деле оказывается всего лишь *рефлексией* об открытости, рефлексией свое-мерной"⁸.

Для того чтобы искание стало *действительным* делом, а не компенсаторным слаганием своей судьбы в воображении, требуется сделать решительный шаг - отказаться от самодостаточности своих собственных мерил. Логика искательства строга и неумолима: насколько человек самоотвержен, настолько ему открывают-

⁷ Там же. С. 415-416.

⁸ Там же.

124

ся действительно небывалые горизонты. Насколько он перестает концентрировать свое бытие вокруг собственного "я", настолько приобретает способность находиться в вечном становлении.

Эта истина зафиксирована в учении А.А. Ухтомского о доминанте, имеющем не только естественнонаучное, но и культурологическое значение. В предельно широком смысле доминанта

- это определяемая духовной волей человека направленность его сознания на определенный вид поведения и деятельности. "Старинная мысль, что мы пассивно отпечатлеваем на себе реальность, какова она есть, совершенно не соответствует действительности, - пишет Ухтомский. - Наши доминанты, наше поведение стоят между нами и миром, между нашими мыслями и действительностью... Мы можем воспринимать лишь то и тех, к чему и к кому подготовлены наши доминанты, т.е. наше поведение. Бесценные вещи и бесценные области реального бытия проходят мимо наших ушей и наших глаз, если не подготовлены уши, чтобы слышать, и не подготовлены глаза, чтобы видеть, т.е. наша деятельность и поведение направлены сейчас в другие стороны"⁹.

Если бездоминантная жизнь в принципе невозможна, то человек, так сказать, обречен видеть реальность такой, каковы выработанные им доминанты. В этом, быть может, состоит самое большое наказание - находиться в плену у самого себя. Но выход из этого плена все-таки есть: человек должен избавляться от мешающих ему жить "ложных" доминант и вырабатывать "истинные".

Ложные доминанты - все те, которые направлены на самого себя и служат оправданием собственного эгоцентризма, истинные - те, при которых сознание и поведение человека направлены на интересы ближнего, на его неповторимое, индивидуальное лицо. «В порядке нарочитого труда следует культивировать и воспитывать доминанту и поведение "по Копернику" - поставив "центр тяготения" вне себя, на другом: это значит устроить и воспитывать свое поведение и деятельность так, чтобы быть готовым в каждый данный момент предпочесть новооткрывающиеся законы мира и самобытные черты и интересы другого *лица* всяким своим интересам и теориям касательно них"¹⁰. Таким образом, своеобразной сверхзадачей человека оказывается стремление прорваться к реальности, какова она есть, независимо от собственных доминант. Пусть это и невозможно до конца, но каждый должен постараться выйти за пределы своего особого, самодовлеющего мира, мешающего ему полноценно жить с другими людьми.

⁹ Ухтомский А.А. Интуиция совести: Письма. Записные книжки. Заметки на полях. СПб.: Петерб. писатель, 1996. С. 249-250.

¹⁰ Там же. С. 251.

125

В противоположность Бердяеву, Ухтомский мыслит человека не фатально отчужденным от окружающей действительности и обреченным на безысходное искание, но, напротив, имеющим свое собственное место в мире, "включенным" в близкую реальность. Важнейшим моментом этой духовной установки становится ориентация на *предание* как сферу многовекового духовно-практического опыта народов. Мысль ученого движется в русле той традиции в отечественной культуре, которая основывается не на идее отчуждения от мира, а на переживании и осознании живой ему *причастности*. В XX в. она представлена философией поступка и концепцией диалогичности М.М. Бахтина, идеями о "свободном общении" А.А. Мейера, мыслями о родственном внимании к миру и творческом поведении М.М. Пришвина, представлениям о семье как прообразе единения личностей, поколений, культур и народов А.А. Золотарева. На наш взгляд, эта традиция указывает на существование в русской философии того типа мышления, который может быть выдвинут в качестве альтернативы идеологизированным построениям Бердяева.

Конечно, было бы несправедливым упрекать Бердяева за то, что он не соответствует тем или иным нашим ожиданиям. Ведь страсти и страдания Бердяева - это сама судьба русской мысли, отразившаяся в его индивидуальном опыте. И все же, как верно отмечает Е.В. Барабанов, Бердяев нужен сегодня не только для восстановления целостной ткани нашей истории, но и для того, чтобы от имитации жизни и мысли, из одномерного пространства утопических идеологий сделать шаг к реальности и полноте собственного существования¹¹.

На наш взгляд, единственно возможным выходом из порочного круга абстрактно-утопического отношения к действительности может стать стремление к совершенству, однако обязательно дополненное осознанием неосуществимости окончательного совершенства в данном порядке бытия, трезвой оценкой собственных сил, вниманием к близкой человеку реальности, опорой на традицию и мудрость предшествующих поколений. Мы верим, что духовность как жизненный путь человека не исчерпывается ожиданиями наступления "свободной теократии" или "творческой мировой эпохи", не сводится к требованию разрушения застывших структур сознания в ходе "персоналистической революции". Подлинная духовность состоит не в том, чтобы отвергнуть этот мир и вообразить себе новый, а в том, чтобы принять этот мир и, признав свою ответственность за него, постараться его сохранить и изменить к лучшему.

¹¹ См.: Барабанов Е.В. Указ. соч. С. 73.

Литература

1. *Аверинцев С.С.* Антропос // Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. М.: Сов. энциклопедия, 1991. Т. 1.
2. *Базаров В.* Личность и любовь в свете "нового религиозного сознания" // Базаров В. На два фронта. СПб., 1910.
3. *Барабанов Е.В.* "Русская идея" в эсхатологической перспективе // Вопр. философии. 1990. № 8.
4. *Батищев Г.С.* Введение в диалектику творчества. СПб. Изд-во РХГИ, 1997.
5. *Бердяев Н.А.* Борьба за идеализм // Мир Божий. 1901. Июнь.
6. *Он же.* Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994.
7. *Он же.* Из этюдов о Я. Бёме. Этюд 11. Учение о Софии и андрогине. Я. Бёме и русские софиологические течения // Путь. (Париж) 1930. № 21.
8. *Он же.* К философии трагедии. Морис Метерлинк // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. М.: Искусство, 1994.
9. *Он же.* Метафизика пола и любви // Русский Эрос, или Философия любви в России / Сост. и вступ. ст. В.П. Шестакова. М.: Прогресс, 1991.
10. *Он же.* Мирозерцание Достоевского. Глава V. Любовь // *Бердяев Н.А.* О русских классиках / Сост., коммент. А.С. Гришина; вступ. ст. К.Г. Исаева. М.: Высш. шк., 1993.
11. *Он же.* Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907.
12. *Он же.* О "Литературном распаде" // Бердяев Н.А. О русских классиках / Сост., коммент. А.С. Гришина; вступ. ст. К.Г. Исаева.
13. *Он же.* О назначении человека. М.: Республика, 1993.
14. *Он же.* О новом религиозном сознании // Бердяев Н.А. О русских классиках / Сост., коммент. А.С. Гришина; вступ. ст. К.Г. Исаева.
15. *Он же.* О рабстве и свободе человека // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995.
16. *Он же.* О русских классиках / Сост., коммент. А.С. Гришина; вступ. ст. К.Г. Исаева. М.: Высш. шк., 1993.
17. *Он же.* Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995.
18. *Он же.* Письма будущей жене Лидии Юлифовне Рапп (1904 год). Под общ. загл. "Письма молодого Бердяева". Публикация Д. Барас // Память: Истор. сб. Париж, ИМКА-Пресс. 1981. Вып. 4.
19. *Он же.* По поводу одной замечательной книги // Бердяев Н.А. Эрос и личность: Философия пола и любви. М.: Прометей, 1989.
20. *Он же.* Самопознание: Опыт философской автобиографии. М.: Книга, 1991.
21. *Он же.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М.: Искусство, 1994. Т. 1.
22. *Он же.* Судьба России. М.: Изд-во МГУ, 1990.
23. *Он же.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994.
24. *Он же.* Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М.: Искусство, 1994.
- 127
25. *Он же.* Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995.
26. *Он же.* Эрос и личность: Философия пола и любви. М.: Прометей, 1989.
27. *Он же.* Я и мир объектов // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994.
28. *Бердяев Н.А.* Pro et contra. Кн. 1. СПб.: Изд-во РХГИ, 1994.
29. *Бердяев Н.А.* Sub specie aeternitatis. Опыт философские, социальные и литературные (1900-1906 г.). СПб., 1907.
30. *Блох Э.* Принцип надежды // Утопия и утопическое мышление: Антология зарубежной литературы. М.: Прогресс, 1991.
31. *Брюнер Э.* Н.А.Бердяев в Швейцарии // Вестник РХГИ. 1998. № 2.
32. *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994.
33. *Вадимов А.В.* Н.А. Бердяев в Зосимовой пустыни: 6 марта 1910. М.: Прологомены, 1991.
34. *Васильев Д.Ю.* Идея эроса в философской системе Н.А.Бердяева // Философский космос России: Памяти Н.А. Бердяева (1874-1948). Уфа, 1998.
35. *Вейнинггер О.* Пол и характер. М.: Терра, 1992.
36. *Вишнякова О.В.* Этика Бердяева. М.: Гардарики, 2000.
37. *Волков В.Н.* Онтология личности. Иваново: изд-во "Ивановский гос. ун-т", 2001.
38. "В четвертом измерении пространства...": Письма Н.А. Бердяева к кн. И.П. Романовой. 1931-1947 / Публ. В. Аллоя и А. Добкина // Минувшее: Исторический альманах. СПб., 1994. Т. 16.
39. *Габитова Р.М.* Философия немецкого романтизма (Фр. Шлегель, Новалис). М.: Наука, 1978.
40. *Гайденко П.П.* "Вехи": неслышанное предостережение // Вопр. философии. 1992. № 2.
41. *Она же.* Мистический революционаризм Н.А. Бердяева // *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М.: Республика, 1993.
42. *Гальцева Р.А.* Николай Бердяев - философ творчества и теоретик культуры // *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1.
43. *Она же.* Очерки утопической мысли XX века. М.: Наука, 1991.
44. *Гришин А.С.* Комментарий // Бердяев Н.А. О русских классиках.
45. *Демидов А.Б.* Основоположения философии коммуникации и диалога // Диалог. Карнавал. Хронотоп. (Витебск). 1995. № 4.
46. *Димитрова Н.* Утопия и эсхатология в руския "сребърен век". София: "Кронос", 1995.
47. *Еричев А.А.* Примечания // Бердяев Н.А.: pro et contra.
48. *Он же.* "Я всегда был ничьим человеком..." // Бердяев Н.А.: pro et contra.
49. *Жернакова Н.А.* Н.А. Бердяев и значение религиозно-философского журнала "Путь" (Париж, 1925-1940) // Путь православия. М., 1993. № 2.

50. Жураковский А. Тайна любви и таинство брака // Бердяев Н.А. Русский Эрос.
51. Зеньковский В.В. История русской философии. Л.: Эго, 1991. Т. II, ч. 2.
52. Идеал, утопия и критическая рефлексия. М.: РОССПЭН, 1996.
53. Из писем к В.И. Иванову и Л.Д. Зиновьевой-Аннибал Н.А. и Л.Ю. Бердяевых / Вступ. ст., подгот. писем и примеч. А.Б. Шишкина // Вячеслав Иванов. Материалы и исследования. М.: Наследие, 1996.
54. История польской литературы. М.: Наука, 1969. Т. II.
55. Исупов К.Г. Рецензия на кн.: Русский Эрос // Вопр. философии. 1991. №12.
- 128
56. Он же. Романтик свободы: русская классика глазами персоналиста // Бердяев Н.А. О русских классиках.
57. Кирвель Ч.С. Утопическое сознание: Сущность, социально-политические функции. Минск: Университетское, 1989.
58. Кихно Л., Менжулина А. Последние слова о последних вещах // Вейнингер О. Последние слова. Киев: Государственная библиотека Украины для юношества, 1995.
59. Козырев А.П. Владимир Соловьев и Анна Шмидт в чаянии "Третьего Завета" // Россия и гнозис: Мат. конф. М.: ВГБИЛ. 26-27 марта 1996 г.
60. Котельников В.А. Блудный сын Достоевского // Вопр. философии. 1994. № 10.
61. Кувакин В.А. Критика экзистенциализма Бердяева. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1976.
62. Он же. Религиозная философия в России. Начало XX века. М.: Мысль, 1980.
63. Курабцев В.Л. Коммюнитарность // Русская философия: Словарь. М.: Республика, 1995.
64. Луначарский А.В. Трагизм жизни и белая магия // Бердяев Н.А.: pro et contra.
65. Мангейм К. Идеология и утопия // Утопия и утопическое мышление.
66. Милованов А.В. Эсхатологические мотивы в историософии Н.А. Бердяева // Духовная свобода деятельности человека. Саратов: Изд-во Сарат. пед. Ин-та, 1996.
67. Мир и Эрос. Антология философских текстов о любви / Сост. Р.Г. Подольный. М., 1991.
68. Новиков А.И. Проблема эроса (пол, женщина, любовь) в русской философской мысли конца XIX - начала XX веков // Феминизм и российская культура. СПб., 1995.
69. Овсянко-Куликовский Д.Н. История русской интеллигенции. Ч. 1-3. 6-е изд. // Собр. соч. М., 1924. Т. 7-9.
70. Осипов А.И. Путь разума в поисках истины: Основное богословие. М.: Даниловский благовестник, 1997.
71. Письма Николая Бердяева / Публ. В. Аллоя // Минувшее: Исторический альманах. М., 1992. Т. 9.
72. Плерома // Философский энциклопедический словарь. 2-е изд. М.: Сов. энциклопедия, 1989.
73. Полторацкий Н.П. Бердяев и Россия: Философия истории России у Н.А. Бердяева. Нью-Йорк: Общество Друзей Русской Культуры, 1967.
74. Он же. Н.А. Бердяев. Философия эсхатологического анархизма // Н.А. Бердяев: pro et contra.
75. Он же. Пленный пророк // Н.А. Бердяев: pro et contra.
76. Поляков Л.В. Бердяев Н.А. // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М.: Наука, 1995.
77. Розанов В.В. Собр. соч.: В темных религиозных лучах. М.: Республика, 1994.
78. Розин В., Шапинская Р. Природа любви. М., 1993.
79. Розов М.А. Рефлектирующие системы, ценности и цели // Идеал, утопия и критическая рефлексия. М.: РОССПЭН, 1996.
80. Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. С.Г. Семенов, А.Г. Гачевой. М.: Педагогика-Пресс, 1993.
81. Русский Эрос, или Философия любви в России / Сост. и вступ. ст. В.П. Шестакова. М.: Прогресс, 1991.
- 129
82. Сапов В.В. Самопознание Николая Бердяева // Социол. исслед. 1990. № 10.
83. Семенова С.Г. Метаморфоза пола: Платон, Фрейд и гностицизм // Методологические проблемы исследования культуры. Культура и критика психоанализа. М.: ИФ АН СССР, 1987.
84. Семенова С.Г. Русский космизм // Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. С.Г. Семенов, А.Г. Гачевой. М.: Педагогика Пресс, 1993.
85. Сербиненко В.В. Н. Бердяев об идентичности русской и европейской софиологии // Вестн. Российского ун-та дружбы народов. Сер. Философия. М., 2001. № 2.
86. Сизов С.С. Утопия и утопическое сознание: Философско-социологический анализ. Л.: Изд-во ЛГУ, 1988.
87. Силантьева М.В. Этика творчества Н. Бердяева: Автореф. дис.... канд. филос. наук. М., 1993.
88. Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Русский Эрос.
89. Он же. Смысл любви // Русский Эрос, или Философия любви в России / Сост и вступ. ст. В.П. Шестакова. М.: Прогресс, 1991.
90. Социокультурные утопии XX века. Реф. сб. М.: ИНИОН АН СССР, 1979.
91. Социокультурные утопии XX века: Реф. сб. М.: ИНИОН АН СССР, 1985. Вып. 3.
92. Типсина А.Н. Немецкая философия религии XX века (К. Ясперс, М. Хайдеггер, Э. Блох): Автореф. дис ... д-ра филос. наук. Л., 1990.
93. Титаренко С.А. Мистическая антропология Бердяева: Российский период. Ростов-на-Дону, 1992. Рукопись деп. в ИНИОН РАН № 47278 от 13.11.1992.
94. Троицкий С.В. Христианская философия брака. Цит. по: Соловьев В. Смысл любви.
- 94а. Троицкий С. Христианская философия брака // Протоиерей Иоанн Мейендорф. Брак в Православии. М.: Путь, 1995.
95. Управителяева Л.М. Личность и пол в философии Н.А. Бердяева // Метаморфозы сознания. Барнаул, 1997.
96. Утопия и утопическое мышление: Антология зарубежной литературы. М.: Прогресс, 1991.
97. Ухтомский А.А. Интуиция совести: Письма. Записные книжки. Заметки на полях. СПб.: Петерб. писатель, 1996.
98. Фатеев В. В.В. Розанов. Жизнь. Творчество. Личность. Л., 1991.
99. Философия любви: В 2 ч. Сост. А.А. Ивин. М.: Политиздат, 1990.
100. Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // Путь. (Париж). 1926. № 4.
101. Чанышев А.Н. Любовь в античной Греции // Философия любви. Ч. 1.
102. Черткова Е.Л. Специфика утопического сознания и проблема идеала // Идеал, утопия и критическая

рефлексия. М.: РОССПЭН, 1996.

103. *Она же*. Утопия как тип сознания // Обществ. науки и современность. 1993. № 3.

104. *Шестаков В.П.* Вступительная статья // Русский Эрос.

105. *Он же*. Философия любви Н.А. Бердяева // *Бердяев Н.А.* Эрос и личность: Философия пола и любви. М.: Прометей, 1989.

106. *Шестакова И.С.* Социальная утопия как превращенная форма общественного идеала: Автореф. дис ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 1996.

107. *Шимин Н.Д.* Целостность как феномен бытия Человека: Аксиоматика единства мужского и женского начала в Человеке. Монография. Н. Новгород: Нижегород. арх.-строит. академия, 1995.

130

108. *Эвола Ю.* Метафизика пола. М.: Беловодье, 1996.

109. *Эткинд А.* Содом и Психея. Очерки интеллектуальной истории Серебряного века. М.: ИЦ - Гарант, 1996.

110. *Он же*. Эрос невозможного. История психоанализа в России. СПб.: Медуза, 1993.

111. *Benz E.* Adam, der Mythos vom Urmenschen. München, 1955.

112. *Goodwin B.* Utopianism. In: The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought. Ed. by D. Miller. N.Y., 1987.

113. *Hermant J.* Orte, irgendwo. Formen utopischen Denkens. Königsten, 1981.

114. *Lowrie D.* Rebellious prophet. A life of Nicolai Berdyaev. L.: Victor Gollancz Ltd, 1960.

Оглавление

Введение..... 3

Глава 1

Истоки и становление философии эроса Бердяева..... 10

1. Особенности психологического склада и воспитания Бердяева. Проблема исследовательской позиции..... 12

2. От "неоидеализма" к "мистическому реализму"..... 30

3. "Новое религиозное сознание": "Афродита Небесная" как путь к "свободной теократии"..... 46

Глава 2

Эрос и учение о "творческой мировой эпохе"..... 59

1. Миф об андрогине и Софии..... 60

2. Дialectика пола и любви в истории..... 68

3. Достоевский - художник трагической любви..... 90

Глава 3 Пол и любовь в свете программы "персоналистической революции" и "активно-творческого эсхатологизма"..... 101

1. Любовь и личность..... 106

2. Судьба любви в мире объективации..... 113

Заключение..... 121

Литература..... 127

Научное издание

Черный Юрий Юрьевич

Философия пола

и любви

Н.А. Бердяева

Утверждено к печати

Ученым советом

Института научной информации

по общественным наукам РАН

Зав. редакцией Г.И. Чертова

Редактор В.С. Егорова

Художник Т.В. Болотина

Художественный редактор В.Ю. Яковлев

Технический редактор М.К. Зарайская

Корректор Е.Л. Сысоева

Подписано к печати 14.06.2004. Формат 60 x 90 1/16 Гарнитура Таймс. Печать офсетная Усл.печ.л. 8,5.

Усл.кр.-отт. 9,0. Уч.-изд.л. 9,0 Тираж 800 экз. Тип. зак. 3369

Издательство "Наука" 117997 Москва, Профсоюзная ул., 90

E-mail: secret@naukaran.ru Internet: www.naukaran.ru

ГУП "Типография "Наука" 199034, Санкт-Петербург В-34, 9-я линия, 12

Сканирование и форматирование: [Янко Слава](http://yanko.lib.ru) (Библиотека [Fort/Da](http://yanko.lib.ru)) || slavaaa@yandex.ru ||

yanko_slava@yahoo.com || <http://yanko.lib.ru> || lcq# 75088656 || Библиотека:

<http://yanko.lib.ru/gum.html> || Номера страниц - внизу

update 03.02.06