

## Джордж Пэттисон Экзистенциальная свобода: Сартр или Бердяев?\*

### ВСТУПЛЕНИЕ

«Свобода» — это понятие, о котором, вероятно, невозможно прийти к согласию. Каждый хочет свободы, но то, что каждый имеет в виду под свободой, может сильно различаться. Можно сказать, что именно это и происходит, когда мы позволяем философам свободно рассуждать о каком-либо базовом понятии. Можно ли прийти к единому пониманию того, что есть знание и что есть истина? Спустя две с половиной тысячи лет после Платона эти вопросы продолжают обсуждаться, и единогласия не предвидится. Между тем, не только жизнь, но и научные исследования и изыскания продолжают накапливаться. Должны ли мы сделать вывод, что споры философов не имеют никакого реального значения? Конечно, неразумно, когда философы или другие члены научных сообществ преувеличивают значение своей работы для остального общества, но с вопросом свободы дело обстоит иначе. Он остается мощным оружием в руках государств. Людей продолжают побуждать действовать и умирать (и убивают), чтобы достичь свободы или защитить ее. То же самое и в семейной жизни распадаются браки, родители и дети отдаляются друг от друга, когда один стремится к свободе, которую другой игнорирует. Создается впечатление, что то, как мы воспринимаем свободу, напрямую влияет на то, как мы живем. Это несколько не облегчает размышления о свободе и, тем более не делает достижение единогласия относительно нее более вероятным. Однако наше восприятие придает нашему обсуждению свободы некоторую экзистенциальную неотложность и как таковое заставляет нас отдавать себе и другим отчет относительно того, что именно, по нашему мнению, может представлять собой

\* Статья из сборника: Ирина Языкова, ред., *Религиозно-антропологические основания свободы в глобальном контексте*, М.: ББИ, 2020, с. 77-92 (George Pattison, *Existential Freedom: Sartre or Berdyaev?*).

эта столь востребованная ценность, за которую столько бьются.

В этой статье я рассмотрю двух мыслителей, каждый из которых сделал идею свободы основной в своей философской работе: Жан-Поль Сартр (1905–1980) и Николай Бердяев (1874–1948). То, что один определял свою позицию как атеистическую, а другой — как христианскую, уже указывает на некоторую разницу между ними, но в то время как Сартр считал атеизм неотделимым от экзистенциальной свободы, которую он провозглашал, Бердяев рассматривал христианство не иначе как религию свободы. В одной из ранних работ *Смысл творчества* он писал, что «Бог ожидает от человека высшей свободы, свободы восьмого дня творения ... *Последняя, конечная свобода, дерзновение свободы и бремя свободы есть добродетель религиозного совершеннолетия*»<sup>1</sup>. Это была позиция, от которой он никогда не отклонялся ни в одной из своих последующих работ.

На первый взгляд может показаться, что Сартр и Бердяев принадлежали к настолько разным интеллектуальным и культурным мирам и поколениям, что любое сравнение между ними выглядит несколько натянутым. Аристократическое детство Бердяева и его экзотическое русское наследие действительно были далеки от светского протестантского буржуазного воспитания Сартра. Их литературные стили неимоверно различались, так как Сартр стремился к безупречной точности, отработанной как дисциплиной формального философского образования, так и полемической вовлеченностью в злободневные проблемы, а Бердяев писал (как он сам признавался) в довольно свободном, образном и афористическом стиле, он часто повторялся и не всегда был последовательным (несмотря на последовательность его приверженности принципу свободы). Тем не менее, мы не должны преувеличивать значение этих различий. Оба они развивали свою философскую мысль в диалоге с интеллектуальной традицией, которая получила свое классическое выражение в немецком идеализме, но оказалась неспособной воздать должное реалиям истории. Оба понимали привлекательность марксизма как варианта ответа на эту ситуацию, хотя Бердяев отошел от него, а Сартр к нему подвинулся. Оба, что немаловажно, отвергали всякий поверхностный оптимизм в отношении исторического прогресса и положения человечества. Сартр признавал *О трагическом чувстве жизни* Мигеля де Унамуно основополагающим текстом для экзистенциализма, в то время как Бердяев, возможно, опровергая ожидания относительно того, что включает в себя христианская вера, понимал свою собственную мысль как существенно трагическую,

<sup>1</sup> Nicolas Berdyaev, *The Meaning of the Creative Act*, trans. Donald Lowrie, London: Victor Gollancz, 1955, p. 158 [на рус.яз. Н. Бердяев, *Смысл творчества*].

написав, что «окончательное вытеснение трагического в жизни есть окончательное вытеснение свободы»<sup>2</sup>.

Помимо этих довольно общих сходств, обстоятельства изгнания Бердяева из Советской России означали, что с конца 1920-х годов он стал частью парижской интеллектуальной среды, имевшей много точек соприкосновения с миром, в котором гораздо более молодой Сартр достигал интеллектуальной зрелости. Хотя экзистенциализм не рассматривался как самостоятельная философская позиция до публикации *Бытие и ничто* Сартра в 1943 году, в значительной части течений довоенной французской мысли проявлялся «экзистенциальный» характер, не в последнюю очередь в работах друга Бердяева Льва Шестова (чья работа *Киргегад и экзистенциальная философия* [1936] много сделала для знакомства с датчанином французской читательской аудитории). Также это заметно в экзистенциальном томизме Этьена Жильсона и Жака Маритена (последний был к тому же близким другом Бердяева), а также в персоналистских мыслителях, таких как Габриэль Марсель, которого Сартр признал христианским экзистенциалистом (хотя сам он считал христианство и экзистенциализм принципиально несовместимыми). Вслед за *Бытие и ничто* и влиятельной последующей лекцией *Экзистенциализм — это гуманизм*, которая изложила экзистенциализм в более популярных терминах, влиятельный философ Жан Валь созвал круглый стол по экзистенциализму, на который был приглашен Бердяев (наряду с Марселем и Эммануэлем Левинасом среди прочих)<sup>3</sup>. Позднее творчество самого Бердяева будет рассматриваться некоторыми как своего рода христианский экзистенциализм, как в антологии его сочинений Дональда Лоури, одного из его переводчиков, озаглавленной просто *Христианский Экзистенциализм. Антология Бердяева*<sup>4</sup>.

Таким образом, последние годы жизни Бердяева совпали с возникновением экзистенциализма, и он смог записать свою реакцию на него. Она, как мы увидим, была по существу отрицательной. Однако за этой негативностью стояли, как я буду утверждать, более глубокие общие черты, которые, в свою очередь, позволяют нам более точно определить ключевые различия в этих двух радикальных философиях свободы. Эти замечания важны для направления, которое избрано в настоящей работе. Начав с краткого

<sup>2</sup> Nicolas Berdyaev, *Spirit And Reality*, trans. George Reavey, London: Geoffrey Bles, 1939, p. 126 [на рус.яз. Н. Бердяев, *Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности*].

<sup>3</sup> See Jean Wahl, *A Short History of Existentialism*, New York: Philosophical Library, 1949.

<sup>4</sup> Donald A. Lowrie, ed. and trans., *Christian Existentialism. A Berdyaev Anthology*, London: George Allen and Unwin, 1965.

изложения ответов Бердяева на Сартра, Хайдеггера и Кьеркегора, я затем более подробно рассмотрю собственное понимание свободы русского мыслителя, прежде чем предложить некоторые дальнейшие размышления о сходствах и различиях между ними. Наконец, я сделаю краткий комментарий относительно того, что это говорит нам о соотношении русской и западноевропейской концепций философии. Однако начну я с нескольких основных положений, касающихся концепции свободы Сартра, изложенной в *Бытие и ничто* и *Экзистенциализм — это гуманизм*.

### СВОБОДА У САРТРА

Название *Бытие и ничто* (как и многие другие названия его работ) может ввести в заблуждение, поскольку, по сути, ничто рассматривается Сартром как опустошение всей области бытия, рассматриваемой в господствующей западной философии в качестве необходимой предпосылки и коррелята всей мысли и всей истины. К концу книги, кажется, не так уж много «бытия» осталось. Сартр начинает с разделения бытия на две формы: бытие-в-себе (*en-soi*) и бытие-для-себя (*pour soi*). Эти термины в конечном счете происходят от Гегеля и относятся соответственно к сфере вещей, которые есть (вся совокупность реальных, таких как планеты, камни, деревья и животные, включая человека в той степени, в которой он является объектом естественнонаучного исследования), и к существам с самосознанием и, таким образом, уже не просто «есть», но имеют определенное отношение к своей собственной жизни, определяющее, чем их жизнь является и чем будет. Это также упоминается у Гегеля как отношение между субстанцией (бытием) и субъектом (для-себя). Однако Гегель не рассматривал возникновение субъективности как связанное с исчезновением содержательного бытия: материальная, планетарная и животная природа человека остается частью, хотя теперь только фоновой частью того, что значит быть человеком, — но для Сартра это, по-видимому, именно то, что он имел в виду.

Когда существа обретают самосознание, став людьми самосознательными, это означает, что они больше не определяются сущностью или природой. Поэтому мы не можем определить человечность, ссылаясь на нашу жизнь как существ среди других существ. Вместо этого «мы суть сумма наших действий» или, как говорит Сартр, «ты есть не что иное, как твоя жизнь»<sup>5</sup>. Приписываемый Достоевскому тезис «если Бога нет, то все дозволено», как раз

<sup>5</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris: Nagel, 1970, p. 58 [на рус. яз. Жан-Поль Сартр, *Экзистенциализм — это гуманизм*].

и является исходным пунктом такого рода экзистенциализма<sup>6</sup>. Вне самой человеческой свободы нет источника ценностей, нет критериев, по которым можно было бы оценивать человеческую жизнь. Небеса пусты, и будущее открыто для всего, чтобы мы ни сделали. Подлинность не означает жизнь в свете откровения бытия, которое приходит из-за пределов сферы *pour-soi*, но есть просто готовность взять на себя ответственность за свои собственные свободные действия без оправданий.

По Сартру, бытие-для-себя может возникнуть только как «нигиляция» данности бытия-в-себе. В мире, лишенном сознания, мире, который был бы просто и совершенно бытием-в-себе, не было бы «ни малейшей пустоты в бытии, даже самой незначительной щели, через которую могло бы проскользнуть ничто»<sup>7</sup>. Сознание входит на сцену как «декомпрессия бытия»<sup>8</sup>, так что бытие больше не совпадает с самим собой. Сама структура самосущности, данная с бытием-для-себя, «предполагает, что неощутимая щель проникла в бытие. Если есть присутствие по отношению к себе, то это означает, что вовсе нет себя. Присутствие является непосредственным уроном совпадения, так как оно предполагает отделение»<sup>9</sup>. И «бытие-для-себя должно быть своим собственным ничто. Бытие сознания как сознание должно существовать *на расстоянии от самого себя* как присутствие к самому себе, и это пустое расстояние, которое несет его бытие, есть ничто»<sup>10</sup>.

В то время как Хайдеггер находит в способности *Dasein* вопрошать о собственном бытии кончик нити, которая которая в конечном счете выведет из лабиринта неподлинности к возможности быть самим собой, Сартр видит в нем порождение невыразимого ничто в основе человеческого существования: «Ничто есть постановка вопроса о бытии бытием — то есть именно сознанием или для-себя»<sup>11</sup>. Таким образом, как это ни парадоксально, «человеческая реальность, являясь бытием как оно есть в своем бытии и для своего бытия, есть единственная основа ничто в глубине бытия»<sup>12</sup>. В то же время именно поэтому человеческие существа свободны от детерминации какой-то предсуществующей природой или сущностью и свободны делать

<sup>6</sup> Sartre, *L'Existentialisme*, p. 36.

<sup>7</sup> Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, tr. Barnes, London: Methuen, 1958, p. 74. [на рус. яз. Жан-Поль Сартр, *Бытие и ничто*].

<sup>8</sup> Ibid., p. 74.

<sup>9</sup> Ibid., p. 77.

<sup>10</sup> Ibid., p. 78.

<sup>11</sup> Ibid., p. 79.

<sup>12</sup> Ibid.

из себя все, что они свободно выбирают: «человек свободен, потому что он не есть сам, а присутствие к себе»<sup>13</sup>.

Эта ситуация — одна из тех, которые люди находят мучительными. Мы боимся свободы, бежим от нее и разрабатываем бесконечно разнообразные стратегии избегания. Сартр описывает различные способы «недобросовестности», при которых мы затмеваем осознание нашей основной свободы и избегаем брать на себя ответственность за то, кто мы и что мы делаем, и которые значительно усиливают его философию, и они исследуются в его пьесах. Мы воспринимаем свободу не как дар, которым нужно наслаждаться, а как своего рода приговор. Свобода заставляет нас противостоять нашему ничто и ограничивает наше желание существовать. Ибо это, в сущности, и есть то, чего мы хотим: просто существовать: «человек есть желание быть ... Первоначальный проект, который выражается в каждой из наших эмпирически наблюдаемых тенденций, есть тогда *проект бытия*»<sup>14</sup>. Но этот проект мог бы осуществиться только в том случае, если бы «для-себя» смогло найти или дать себе основание в бытии как таковом, в бытии-в-себе, то есть быть или быть гарантом своего собственного основания. Это, однако, противоречиво, и это противоречие выражается в утверждении, что «для-себя возникает как нигилизм в-себе, и это нигилизм определяется как проект по отношению к в-себе»<sup>15</sup>. Максимум, чем может быть для сознательного субъекта бытие-в-себе, — это спонтанный и эфемерный случай его осознания себя в той или иной ситуации. То, как он тогда интерпретирует и действует в отношении этой ситуации, полностью зависит от него самого (то есть от его собственного сознания и его собственной свободы). Если «я» хочет большего, если оно действительно хочет закрепить свое бытие в основе бытия вне всякой случайности и эфемерного шанса, тогда оно действительно хочет не просто подлинно существовать, но, как говорит Сартр, быть Богом: «быть человеком — значит стремиться к тому, чтобы быть Богом ... человек в основе своей есть желание быть Богом»<sup>16</sup>. Но это невозможно. На самом деле, согласно Сартру, даже если бы Бог существовал, это то, что даже Бог не мог бы сделать, поскольку *pour-soi* просто не может быть или стать основой для *en-soi*. Наше желание быть Богом невозможно — и неудивительно, что Сартр приходит к выводу, что «человек есть бесполезная страсть».

<sup>13</sup> Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, p. 440.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 565.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 566.

## БЕРДЯЕВ О САРТРЕ

Бердяев сурово судит Сартра. Пишущий в то время, когда экзистенциализм был на самом пике популярности, он сардонически замечает, что Левобережный философ приобрел некий характер «плейбоя». И, по его мнению, мир Сартра «плоск и мерзок, как и человек»<sup>17</sup>; его философия «декадентская», лишенная исторической возможности и выражающая лишь «свободу агонизирующей утонченности» — это, короче говоря, «сумеречная философия»<sup>18</sup>, «болезнь»<sup>19</sup>. Романы Сартра «положительно плавают в гнилости»<sup>20</sup>.

Мы еще вернемся к причинам, по которым Бердяев пришел к такому взгляду, и к его объяснению решающей взаимосвязи между свободой и ничто (которое он, как и Сартр, видит предшествующим бытию). Проблемы с позицией Сартра заключаются в том, что она представляет собой попытку сформулировать общую онтологию. Однако истинная экзистенциальная философия никогда не может быть онтологией, поскольку «онтология всегда объективирует знание, но существование не может быть объектом без разрушения»<sup>21</sup>. На самом деле, когда Сартр изображает ничто как «разложение бытия» и как порождение тошноты, это фактически, хотя и непреднамеренно, уступает определенным приоритет бытию-в-себе. Другими словами, представление Сартра о свободе через ничто паразитирует на натурализме, от которого он пытается освободиться, но к которому он остается систематически привязанным. Его идея свободы — это просто точечное отрицание концепции бытия, которую он предполагал.

Хотя Сартр и утверждает, что свобода также включает в себя ответственность за других, он не способен развить это в позитивном ключе. Отчасти это объясняется тем, что в его мышлении нет места истории (поскольку это означало бы определенную причинность и непрерывность в определении человеческого поведения), и в этом отношении возникает нелицеприятное сравнение с марксизмом (на данном этапе Сартр еще не принял маоистскую версию марксизма, которая будет доминировать в следующий период его жизни). Сартр прав, считает Бердяев, видя марксизм бессознательно управляемым непризнанной мессианской или божественной идеей и потому противоречащим самому себе.

<sup>17</sup> Nicolas Berdyaev, *Towards a New Epoch*, trans. O. F. Clarke, London: Geoffrey Bles, 1949, p. 95 [на рус. яз. Николай Бердяев, «На пороге новой эпохи», в: *Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения*, СПб., 1996, с. 296-310].

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 102-103.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 96.

Однако «марксисты не нигилисты, Сартр же нигилист. Всему сартровскому направлению свойственна холодность, нет огня, без которого нельзя творить будущего»<sup>22</sup>. Марксизм может включать и включает в себя приверженность, пусть и неверно направленную, историческому действию и изменениям. Поэтому, хотя, «марксистская философия слабее и элементарнее сартровской, но в ней есть другая правда, которой у Сартра нет», а философия Сартра, по мнению Бердяева, не имеет никакого отношения к истине<sup>23</sup>. Бердяев не признает перед научным социализмом правильность его взгляда на объективные законы истории, но он утверждает, что марксисты беспокоятся за общество и видят возможность социальных изменений к лучшему – то, что Сартр, по-видимому, отрицает, поскольку, по его мнению, все ценности (такие как «лучшее») возникают только из того факта, что мы делаем выбор, принимая их.

Среди предшественников Сартра в истории экзистенциализма, Бердяев выделяет Хайдеггера и Кьеркегора, хотя они и не столь экстремальны. Так, Хайдеггер пытался решить экзистенциально противоречивую задачу построения онтологии, общего объяснения бытия, и, опять же, поскольку это заранее определяет горизонты человеческого существования, оно заканчивается отчаянием. «У Хайдеггера *Dasein* существует только как нечто выброшенное в мир и там переживающее *тоску*, заботу, безнадежность и смерть как неизбежный результат своей конечности»<sup>24</sup>.

Хотя акцент Кьеркегора на субъективности предпочтительнее, но он тоже, кажется, обречен на пессимизм в конечном итоге. Согласно Бердяеву, понятие тревоги у Кьеркегора сводится к «беспочвенному страху, благоговению перед трансцендентальной тайной бытия», которое можно отождествить с идеей Рудольфа Отто о *Mysterium Tremendum*<sup>25</sup>. Это приводит к «трагическому и парадоксальному» взгляду на человеческое существование, который также, как говорят, вскоре после этого вдохновил «умаление» человека в богословии Карла Барта<sup>26</sup>. Тем не менее, тот факт, что мысль Кьеркегора была движима его собственной

<sup>22</sup> Ibid., p. 103.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Nicolas Berdyaev, *Truth and Revelation*, trans. R. M. French, London: Geoffrey Bles, 1953, p. 13 [на рус. яз. Николай Бердяев, *Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения*, СПб., 1996].

<sup>25</sup> Nicolas Berdyaev, *The Destiny of Man*, trans. Natalie Duddington, pp. 51-52. Это сомнительно, так как идея Отто, по-видимому, именно связана со встречей с тем, что является другим, внешним по отношению к “я”, тогда как тревога является особенностью саморазвития “я” [на рус. яз. Николай Бердяев, *О значении человека. Опыт парадоксальной этики*].

<sup>26</sup> Nicolas Berdyaev, *The Destiny of Man*, p. 53.



личной страстью, означает, что она была принципиально иного рода, чем у Хайдеггера и Сартра: «для Керкегора философия сама по себе есть существование, а не *интерпретация* существования; тогда как для Хайдеггера и Ясперса, которые занимаются определенной философской традицией, философия синонимична интерпретации»<sup>27</sup>.

Возможно, суждения Бердяева обо всех трех экзистенциалистских мыслителях в высшей степени спорны — и, что характерно, не всегда последовательны<sup>28</sup>. Возможно также, что между их мыслями и его собственными существует больше положительных линий связи, чем он допускает<sup>29</sup>. Тем не менее, прослеживается ясная нить, а именно, что, хотя они связывают ничто и свободу способами, которые (как мы увидим) могут показаться привлекательными для Бердяева, они воспринимают ничто как (по выражению Бердяева) «паразитирующее» на бытии. Другими словами, хотя они и отвергают классическую платоновско-аристотелевскую традицию мышления о бытии (не в последнюю очередь в том виде, в каком она проявляется в христианском богословии), они продолжают определять человеческую свободу в противовес ей. Это означает, что они видят непреодолимое препятствие в том, чтобы позволить чему-либо вне самого человеческого существования — и даже вне человеческой личности — иметь какое-либо влияние на то, как мы должны использовать нашу неотъемлемую свободу. В этом отношении и, несмотря на строго феноменологическую форму, которую принимают их философии, они совершают по существу ту же ошибку, что и Кириллов Достоевского, когда заявляет, что «Если Бог есть, то вся воля его, и из воли его я не могу. Если нет, то вся воля моя, и я обязан заявить своеволие», — что, по его мнению, означает, что он сам становится Богом. «Сознать, что нет Бога, и не сознать в тот же раз, что сам Богом стал — есть нелепость, иначе непременно убьешь себя сам. Если сознаешь — ты царь и уже не убьешь себя сам, а будешь жить в самой главной славе. Но один, тот, кто первый, должен убить себя сам непременно, иначе кто же начнет и докажет?»<sup>30</sup> Даже

<sup>27</sup> Nicolas Berdyaev, *Solitude and Society*, trans. George Reavey, London: Geoffery Bles, 1947 [1938], p. 40.

<sup>28</sup> Он показывает, что реагирует на сдвиг в мышлении Хайдеггера, обозначенный в «Что такое метафизика?», хотя он не комментирует значительно более поздние работы (немногие из которых, по сути, были бы легко доступны при его жизни).

<sup>29</sup> В другом месте я обратил внимание на некоторые сходства (а также различия) между взглядами Бердяева и Хайдеггера на историю. В этом отношении вполне возможно, что Хайдеггер читал книгу русского мыслителя *Смысл истории*, вышедшую на немецком языке в 1925 году, — но у меня нет доказательств, что он это сделал.

<sup>30</sup> F. M. Dostoevsky, *Demons*, trans. R. Pevear and L. Volokhnosky, London: Everyman, 2000, pp. 617-619 [на рус. яз. Ф.М. Достоевский, *Бесы*].

настаивая на отрицании бытия, они парадоксально и пагубно для себя слишком много ему уступают и не допускают возможности того, что любые сферы бытия, существующие вне или предшествующие человеческому существованию, могут на самом деле иметь скорее положительное, чем отрицательное отношение к человеческой свободе. Но что бы это могло значить? С этим вопросом мы обращаемся к концепции свободы самого Бердяева.

### БЕРДЯЕВ О СВОБОДЕ

В то время как Кириллов и, вслед за Кирилловым, экзистенциализм Хайдеггера и Сартра, рассматривают отношения между Богом (то есть бытием-в-себе) и человеческой свободой (бытием-для-себя, *pour-soi*) как игру с нулевым результатом, так что вся свобода должна лежать на той или иной стороне, фундаментальным принципом мысли Бердяева, по крайней мере, с точки зрения *Смысла творчества*, является то, что это совершенно неверное понимание ситуации. Как он кратко выразился, «человеческая природа созидательна, потому что она есть образ и подобие Бога-Творца»<sup>31</sup>. Другими словами, первенство и божественность Бога-Творца по отношению к людям слишком далеки от того, чтобы подавлять или тормозить развитие человеческой свободы, чтобы быть силой, которая ее вытягивает. И, как сказано выше, «Бог ждет от человека высшей свободы, свободы восьмого дня творения ... *Последняя, конечная свобода, дерзновение свободы и бремя свободы есть добродетель религиозного совершеннолетия*»<sup>32</sup>. Однако наряду с поддержанием этого утверждения о положительной взаимности между божественной и человеческой свободой, Бердяев тоже отходит от классической западнохристианской идеи Бога как высшего существа, бытия-себя (*ipsum esse*). Для Бога быть свободным таким образом, чтобы извлекать и вызывать свободу в человеке, означает, что, существование Бога динамично и открыто и также находится в становлении и, как таковое, интернализирует определенное отношение к небытию.

Бердяев находит пример такого подхода в философии Якоба Бёме. В России творчество Бёме не только имело свою самостоятельную историю признания, но и стало актуальным благодаря своему влиянию на Шеллинга, наиболее значительного из немецких идеалистов в развитии русской религиозной мысли, и (частично через Шеллинга) на Владимира Соловьева. Согласно Бердяеву, Бёме отверг средневековое представление о Боге как о чистом

<sup>31</sup> Berdyaev, *The Meaning of the Creative Act*, p. 110.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 158.

акте, предложив вместо него то, что он называет «теогоническим процессом»<sup>33</sup>. Этот процесс начинается в состоянии полной недифференцированности, которое Бёме называет *Ungrund* — состояние, лишенное всех атрибутов, абсолютное ничто, которое даже более пусто, чем вид небытия (меонтическое небытие), присущий существам, которые еще не достигли своей полной актуальности — другими словами, небытие, которое схоластика рассматривала как относящееся к тому, что находится в состоянии потенциальности. Однако *Ungrund* — это не только потенциальный мир, это просто ничто. Для Бёме это все, что «дано». В этом отношении *Ungrund* Бёме следует отличать от любого *Urgrund*, то есть, от некоторого предполагаемого изначального основания или основы вещей, будь то недифференцированная материя, изначальный хаос (*tohu-wabohu* из Быт 1), который, хотя и невыразимо, в некотором роде «есть». Но *Ungrund*, попросту говоря, не существует: оно есть именно полное небытие. Для Бердяева это означает, что оно есть «совершенно изначальная свобода, нечто такое, что не есть даже меонтическая свобода, определенная Богом» и в некотором смысле даже предшествует Богу<sup>34</sup>.

Бердяев утверждает, что Бёме был «пожалуй, первым человеком в истории человеческой мысли, признавшим, что основы бытия, предшествующие бытию, — это непостижимая свобода, страстное желание ничто стать чем-то, тьма, в которой горят свет и огонь ...»<sup>35</sup>. Воля и свобода больше не воспринимаются как божественные атрибуты, неизменно вложенные в божественную субстанцию, но пребывают «в глубинах божественности и до божественности ... [в] бездне, свободном небытии, которое простирается ниже Бога и выше Бога»<sup>36</sup>. Это влечет за собой апофатическое направление относительно фундаментального богословия: «бог катафатического богословия [любого катафатического богословия, можно сказать] уже есть нечто»<sup>37</sup>. Изначальный характер *Ungrund* — это не идея, которую нужно понять или даже постичь, но «страсть», к которой мы можем прикоснуться только в свободе и вере<sup>38</sup>.

Как во многих местах предполагает Бердяев, все это подразумевает, что процесс, посредством которого Бог становится Богом,

<sup>33</sup> Nicolas Berdyaev, “‘Ungrund and Freedom’ (Introduction), to Jacob Boehme”, *Six Theosophic Points and other Writings*, trans. John Rolleston Earle, Michigan: University of Michigan Press, 1958, p. xii. [на рус. яз. Николай Бердяев, *Из этюдов о Я. Беме. Этюд I. Учение об Ungrund*].

<sup>34</sup> Berdyaev, “Ungrund”, p. xii.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. xx.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. xxi.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. xxv.

и процесс, посредством которого мы становимся людьми, — это единый богочеловеческий процесс, рассматриваемый с двух разных, но связанных точек зрения. Вопреки логике Кириллова и Сартра, Бог не доказывает, что Он Бог, отрицая человеческую свободу, и человек не обретает свою человечность за счет Бога: напротив, чем полнее мы становимся людьми, тем больше Бог тоже проявляется как Бог. Инструментально теогония и антропогония суть одно и то же или, как он говорит в *Экзистенциальной диалектике божественного и человеческого*: «Бог с человеком и миром есть большее, чем Бог без человека и мира. Человек и мир есть обогащение божественной жизни»<sup>39</sup>.

Давайте проясним радикальность позиции Бердяева. В то время как недоверчивый светский герменевт мог бы рассматривать его обращение к теогонии как попытку контрабандой протасить предварительное условие человеческой свободы — даже воздерживаясь от того, чтобы называть Бога «бытием», — его аргумент также мог бы быть сформулирован в терминах, делающих саму божественную свободу в конечном счете беспочвенной. Небытие, можно сказать, идет до самого низа — тогда как у Сартра (по крайней мере, как считал Бердяев) небытие, которым мы являемся, рано или поздно столкнется со своим пределом в *en-soi*. Однако в своем движении к недостижимому в своей глубине Богу *Ungrund* Бёме мы не упираемся в предел божественного бытия: в самом деле, чем дальше мы идем к Богу и даже в Бога, тем больше мы погружаемся в небытие, более непостижимое, чем то, что мы испытываем в нашем собственном чисто человеческом, чисто субъективном страдании перед лицом свободы. Но в то время это означает по Бердяеву, что нет ничего более основополагающего, чем свобода, ничто за ничем, то есть, человеческая свобода не одинока. Даже в своих самых глубоких истоках человеческая свобода возникает в сознании как отношение к Богу — точно так же, как свобода Бога возникает в божественном сознании как отношение к человеку. Именно в этом смысле Бердяев может говорить о духовном опыте «как о первичном и качественно отличительном, предшествующем всякой объективации»<sup>40</sup>. Этот опыт, говорит нам Бердяев, есть «измерение глубины», которое предшествует животной и социальной природе человека. Мы можем не осознавать этого в повседневной социальной жизни, но (вопреки тому, что утверждает марксизм) это реальная «изначальная глубина» человеческой жизни и, как таковая,

<sup>39</sup> N.A. Berdyaev, *The Divine and the Human*, trans. R.M. French, London: Geoffrey Bles, 1949, p. 7 [на рус. яз. Н. Бердяев, *Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого*].

<sup>40</sup> Berdyaev, *Truth and Revelation*, p. 14.

источник подлинно творческого действия<sup>41</sup>. Это уровень того, что Бердяев называет «трансцендентальным человеком», который существует вне двойственности субъекта и объекта<sup>42</sup>. Но это не эссенциализм, поскольку этот «трансцендентальный человек» не является «неизменной человеческой природой» и определяется исключительно через «творческое действие и свободу»<sup>43</sup>. Эту открытость святому и божественному, Бердяев называет «априорностью религии»<sup>44</sup>.

«Опыт», конечно, общеизвестное спорное слово в изучении религии. Бердяев знает о *Многообразии религиозного опыта* Уильяма Джеймса, но он полагает, что то, о чем он рассуждает, есть нечто совершенно иное. Ссылаясь на подход, принятый Джеймсом и доминировавший в исследованиях мистицизма в первой трети XX века и далее, Бердяев называет его «психологизмом» и утверждает, что он «находится в противоречии с реальным значением мистицизма»<sup>45</sup>. Различие, по его мнению, сводится к различию между душой и духом. Психолог по определению изучает человеческую душу или *психику*, которую Бердяев понимает как относящуюся к соматической, эмоциональной и эмпирической жизни индивида. Дух, напротив, не только определяется его отношением к более высокой реальности, чем реальность повседневной мирской жизни, но и является «бегством от индивидуализма»<sup>46</sup>. Если же говорить о мистике у Джеймса, то, как утверждает Бердяев, «только глубины и высоты духовной жизни заслуживают названия мистики, ибо именно там человек проникает в высшую тайну»<sup>47</sup>. Это, как мы видели, и есть тайна единого истока божественной и человеческой свободы из изначального (или, если быть терминологически точным, до-изначального) *Ungrund*. То, что мы, тем не менее, имеем право называть это «опытом», объясняется тем, что это событие в общей антропологической и теогонической со-истории, в которой и через которую мы становимся конкретными личностями, которыми мы являемся. Далекий от безответного одиночества сартрского «я», этот глубинный опыт — тот, в котором «нет разделения между вещами, и ни одна вещь не является внешней по отношению к другой. Ничто не является для меня внешним,

<sup>41</sup> Ibid., p. 15.

<sup>42</sup> Ibid., p. 16.

<sup>43</sup> Ibid., p. 17.

<sup>44</sup> Ibid.

<sup>45</sup> Nicolas Berdyaev, Berdyaev, *Freedom and the Spirit*, trans. O.F. Clarke, London: Geoffrey Bles, 1935, p. 240 [на рус.яз. Н.А. Бердяев, *Философия свободного духа*, М., 1994].

<sup>46</sup> Berdyaev, *Freedom*, p. 240.

<sup>47</sup> Ibid., p. 241.

все находится во мне и со мной, в самой глубине меня самого»<sup>48</sup>. В такой перспективе «все образует часть моей собственной внутренней судьбы и проявляется на таком глубоком уровне, что оно ближе ко мне, чем мое собственное “я”... вся история мира — это история моего духа ... Я обретаю бытие, реальность и личность только тогда, когда все вокруг меня перестает быть внешним, странным, непроницаемым или безжизненным, и тогда реализуется Царство Любви»<sup>49</sup>.

Стоит обратить внимание на термин «личность», ключевой для словаря Бердяева, не в последнюю очередь это и определение себя как мыслителя по отношению к экзистенциализму, например, когда он писал, что «экзистенциальная философия есть персонализм»<sup>50</sup> или что «фундаментальная проблема экзистенциальной философии есть проблема личности»<sup>51</sup>. Речь идет не об абстрактном звучании для-себя, а о конкретной личности, которой является каждый из нас благодаря свободе. В этом различии терминологии кроется ключ к различию экзистенциализма Сартра и Бердяева — по крайней мере, с точки зрения последнего.

### РУССКАЯ ИДЕЯ?

Бердяев глубоко и постоянно осознавал свою русскую самобытность и укорененность своей мысли в русских традициях мышления и духовной практики. В частности, его критика Сартра отрабатывает темы, которые повторяются в его критике западной традиции в целом, которая, по его мнению, по существу ставит бытие выше свободы. Но «философия, в основу которой положено понятие бытия, есть натуралистическая метафизика. Бытие есть природа (*ousia*), оно принадлежит объективированному миру, который порождается рационализацией. Думать о духе как о бытии значит думать о нем натуралистически, как о природе, как об объекте. Но дух — это не объект, это не природа, это не бытие в смысле субстанции. Дух — это субъект, это акт, это свобода»<sup>52</sup>. В одной особенно яркой фразе он утверждает, что «бытие есть только сгущенная или затвердевшая часть жизни, жизнь, которая

<sup>48</sup> Ibid., p. 267.

<sup>49</sup> Ibid., p. 268.

<sup>50</sup> Berdyaev, *Solitude*, p. 51.

<sup>51</sup> Ibid., p. 121.

<sup>52</sup> Nicolas Berdyaev, *Slavery and Freedom*, trans. R. M. French, London: Geoffrey Bles, 1952, p. 75 [на рус. яз. Николай Бердяев, *О рабстве и свободе человека*].

была выброшена в объективность»<sup>53</sup>. Теперь, очевидно, можно предположить, что это довольно прямо коррелирует с сартровским различием между *en-soi* и *pour-soi*, в котором сартровская тошнота от вязкой плотности в-себе кажется похожей на бердяевское отвращение перед лицом «сгущенного» бытия. Однако, как мы видели, Бердяев все же полагает, что, несмотря на обертку его утверждений, Сартр совершает ту же ошибку, которую мы видим, например, в томизме. Но, в то время как томист был бы тронут первичностью бытия к поклонению и восхвалению, молчаливое признание Сартра приоритета бытия и непроницаемой стены *en-soi*, которая охватывает нашу индивидуальную свободу, порождает только «гнилое» и «декадентское» негодование.

«Русскость» встречного предложения Бердяева, однако, не самоочевидна. Хотя он, безусловно, обращается к апофатическим подходам в богословии, которые часто рассматриваются как более типичные для христианского Востока (хотя и не неизвестные на Западе), наиболее подробные из его аргументов раскрывают признанный долг Якобу Бёме, которого Гегель назвал «первым немецким философом». Хотя Бердяев также, как и многие, — возможно, большинство — другие русские религиозные философы XX века, был в большом долгу перед Владимиром Соловьевым не в последнюю очередь в том, что касается утверждения о первичности личности, Соловьев также был глубоко отмечен бемианской мыслью, отчасти опосредованной через Шеллинга (как упоминалось выше). Конечно, Бердяев был очень озабочен другими, более частными аспектами русской традиции, в том числе и литературой (особенно Достоевским). Неизбежно, что форма и развитие его мысли были также переплетены с травмами современной русской истории, через которые он прошел. Тем не менее, как я уже предположил, ключевые элементы его антионтологии разработаны с использованием материалов, также доступных в рамках западных традиций. В то же время на фоне православия, самобытной интеллектуальной и литературной культуры России, в контексте истории войн, революций и эмиграции Бердяев, наряду с некоторыми другими эмигрантскими мыслителями, делал новые вещи с этими «западными» материалами. Там, где (например) Шеллинг включил миф Бёме в то, что, как он надеялся, обеспечит систематическую основу для универсальной науки, Бердяев смотрел за пределы науки на личность, жизнь и свободу. Как и в небольшом, но существенном различии между *Urgrund* и *Ungrund*, Бердяев был готов принять контринтуитивные предложения, от которых

<sup>53</sup> Berdyaev, *Slavery and Freedom*, p. 81. Позже в той же работе он пишет, что «бытие — это сгущенная свобода, это огонь, который был задушен и остыл ... Это охлаждение огня, это свертывание свободы есть объективация» (p. 111).

большинство западных мыслителей (как богословов, так и философов) характерно уклонялись. Россия, конечно, имела на Западе репутацию расадника экстремизма, и «русский человек», как его изображали в западных работах, был человеком, живущим где-то за удобными границами буржуазной жизни и здравого смысла. Значит, русскость Бердяева заключается не в использовании им самобытных русских источников, а в его готовности извлекать крайние выводы из общих для Запада и Востока источников, с которыми западные мыслители не решались связываться? То, что он отважился проникнуть на новую и неизвестную территорию, кажется бесспорным. Однако мы должны остерегаться национальных мифов — откуда бы они ни исходили! Именно в бердяевской перспективе мы должны противостоять натурализации мышления, сводя его к таким формам, как нация, культура и класс, которые он считал объективирующими и порабащивающими. Если Бердяев радикален, инновационен и богословски просвещен в своем предложении христианского, духовного и персоналистского объяснения экзистенциальной свободы, то это не потому, что он был русским, а потому, что он был Бердяевым.

*Перевел с английского Даниил Вигет*

*Ключевые слова: Жан-Поль Сартр, Н.А. Бердяев, свобода, бытие-в-себе, бытие-для-себя, ничто, Ungrund, опыт.*

*Keywords: Jean-Paul Sartre, N.A. Berdyaev, freedom, being-in-itself, being-for-itself, nothing, Ungrund, experience.*