

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке  
<http://filosoff.org/> приятного чтения!

Н. Бердяев Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Я давно уже хотел написать книгу, которая была бы выражением моей целостной метафизики. Я употребляю слово «метафизика», но этому не нужно придавать традиционно академического смысла. Речь идет скорее о метафизике в духе Достоевского, Киркегардта, Ницше, Паскаля, Я. Бёме, Бл. Августина и им подобным, т. е., как говорят теперь, об экзистенциальной метафизике. Но я предпочитаю другое выражение – это эсхатологическая метафизика. Я хочу рассматривать все вопросы в эсхатологическом свете, в свете конца. Я говорю – целостная метафизика, хотя моя манера мыслить скорее отрывочно-афористическая. Но целостность этой мысли внутренняя, она присутствует в каждой части. Моя мысль очень централизована. Меня всегда плохо понимали. Не только у враждебных мне, но и у сочувствующих постоянно возникало много недоразумений. И я сам, конечно, был в этом виноват, я мало делал для понимания моего «миросозерцания», я его провозглашал, но не развивал систематически. Моё философское мышление не наукообразное, не рационально-логическое, а интуитивно-жизненное, в основании его лежит духовный опыт, оно движется страстью к свободе. Я мыслю не дискурсивно, не столько прихожу к истине, сколько исхожу от истины. Из философов наукообразных по форме я более всего обязан Канту и в этой книге я начинаю с Канта. Но Канту я даю не совсем обычное метафизическое истолкование. В своей метафизической проблематике я также многим обязан Я. Бёме и Достоевскому. Из древних мне ближе всех Гераклит. Я бы определил свою книгу как опыт гносеологического и метафизического истолкования конца мира, конца истории, т. е. как эсхатологическую гносеологию и метафизику. До сих пор, насколько мне известно, такого истолкования не было сделано. Эсхатология оставалась частью догматической теологии и притом не самой главной. Но это совсем не значит, что я собираюсь проповедовать близкий конец мира.

Я могу назвать свою книгу «несвоевременным размышлением». Она очень связана с духовным опытом, вызванным катастрофами нашей эпохи. Но мысли её противятся мыслям, господствующим в наше время, и обращены к иным векам. Я очень мало подхожу к эпохе господства масс, количеств, техники, к господству политики над жизнью духа. Писал я книгу в страшное время. Она короче, чем я хотел бы. Многие в ней недостаточно развиты и раскрыты. Я боялся, что катастрофические события помешают мне её кончить. Я не обращен к средне-нормальному, социально организованному и организующему сознанию. Для меня это и было бы объективизацией. Я сознаю себя мыслителем, принадлежащим к аристократически-радикальному типу. Ко мне можно бы применить определение, сделанное в отношении к Ницше, – аристократический радикализм. Я хотел мыслить, познавать, оценивать по существу, ни с чем не считаясь и ни к чему не приспособляясь. Но к гордыне и изоляции культурной элиты я всегда относился отрицательно. Я не имел в виду указывать пути для организации человеческих масс. Есть много охотников для этого и без меня. Гораздо менее охотников постигать смысл происходящего с миром и человеком. Я хотел бы принадлежать к их числу. Моя мысль, совсем не отвлеченная, обращена прежде всего к революции сознания, т. е. к освобождению от власти объективизации. Только радикальное изменение установки сознания может привести к жизненным изменениям. Ложные установки сознания есть источник рабства человека.

В основе метафизических размышлений этой книги лежит острое чувство царящего в мире зла и горькой участи человека в мире. Моя мысль отражает восстание личности человеческой против призрачной и давящей объективной «мировой гармонии» и объективного социального порядка, против всех освящений объективного миропорядка. Это есть борьба духа против необходимости. Но ошибочно было бы причислять меня к пессимистам и исключительным отрицателям. Я принадлежу к верующим философам, но вера моя особенная. Впрочем, я думаю, что самое сложное и проблематическое на большой глубине должно совпасть с самым простым и ясным.

Париж – Кламар.

## ЧАСТЬ I ПРОБЛЕМА ПОЗНАНИЯ И ОБЪЕКТИВИЗАЦИЯ

### Глава I

#### 1. МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ ИСТОЛКОВАНИЕ И КРИТИКА КАНТА. ДВА МИРА: ЯВЛЕНИЕ И ВЕЩЬ В СЕБЕ, ПРИРОДА И СВОБОДА. КАНТ, ПЛАТОН, ГЕРМАНСКАЯ МИСТИКА, ГЕРМАНСКАЯ ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ МЕТАФИЗИКА ПОСЛЕ КАНТА

Человек находится в мире или выброшен в мир и он стоит перед миром, как перед загадкой, требующей разрешения. Существование человека зависит от мира, и он погибает в мире и от мира. Мир питает и губит человека. Мировая среда, в которую он таинственно откуда-то ввергнут, вечно угрожает человеку и побуждает к борьбе. И человек задается необычайно дерзновенной задачей познания мира и того, что может приоткрыться за миром. Человек мал, по сравнению с миром, с тем, что он хочет познать. Он страшно мал, если смотреть на него из объекта. И нет ничего более изумительного, более трогательного и более потрясающего, чем эти усилия человеческого духа через тьму прорваться к свету, через бессмыслицу прорваться к смыслу, через рабство необходимости прорваться к свободе. Человек меряется своими силами со вселенной и в акте познания хочет возвыситься над ограниченностью и массивностью мира. Он может познать свет, смысл, свободу только потому, что в нем самом есть свет, смысл, свобода. И даже когда человек признает себя лишь созданием мировой среды и целиком от нее зависящим, он возвышается над ней и обнаруживает в себе начало высшее, чем мировая данность, обличает в себе пришельца из иного мира и иного плана мира. Познание не было бы возможно, если бы человек был лишь природой, если бы он не был духом. Познание есть борьба, оно не есть пассивное отражение. Философия, которая хотела быть целостным познанием, хотела не только познать мир, но и изменить мир. Напрасно Маркс приписывал эту мысль себе, она заключена во всякой подлинной философии. Философия хочет не только узреть смысл, она хочет и торжества смысла. Философия не примиряется с бессмыслицей мировой данности, она хочет или прорваться к иному миру, миру смысла, или открыть мудрость, вносящую свет в мир, улучшающую человеческое существование в мире. Поэтому самая глубокая, наиболее оригинальная философия открывала за феноменом, явлением, нумен, вещь в себе, за природной необходимостью – свободу, за миром материальным – дух. И когда философия отрицает «иной», нуменальный, мир, она проецирует лучший мир в будущее, более высокое состояние мира в будущем, которое является как бы нуменом. Начиная с греческой философии, называли предмет глубинного познания бытием (усия, эссенция). Мы увидим все затруднения, связанные с онтологией. Онтологизм не представляется мне высшей философской истиной. Но, приняв условную терминологию, можно сказать, что познающий философ хотел разгадать загадку бытия. И есть два пути или две исходные точки в разгадке тайны бытия: или бытие познается и разгадывается из объекта, из мира, или оно познается и разгадывается из «я», из человека. На этом должно быть основано разделение философских направлений. Но в истории философской мысли разделение это сложно и запутанно. По-настоящему философия «я», в отличие от философии мира, начинается с переворота, совершённого Кантом, [1 – См.: R. Kroner «Von Kant bis Hegel». Два тома. Это – лучшая история немецкого идеализма, которой я многим обязан в понимании и истолковании Канта и великих идеалистов начала XIX века.] хотя он имел предшественников, например Бл. Августина и Декарта, а в очень существенном Сократа и Платона. Основоположное философское открытие сделано Платоном и Кантом, которых нужно признать величайшими и наиболее оригинальными философами в истории человеческой мысли. После Платона и Канта следовавшие за ними философы частью развивали их мысли, частью же искажали их. И это очень важно будет понять. Но философия Платона, как и вся греческая философия, не была ещё философией «я», познанием бытия из субъекта, из глубины человеческого существования. Греческая мысль обращена к объекту, и лишь германская мысль обратилась к субъекту. Но, в сущности, ей удастся открыть в объекте мир идей через субъекта, через причастность человека к этому высшему миру.

Наивный реализм есть мировосприятие большей части человечества. Было бы неверно

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) сказать, что это есть мировосприятие первобытного, примитивного человечества, которое случайно осложнено было мифотворческим процессом – анимизмом, тотемизмом, верою в магию. Но власть обыденности над человеком приучает к наивно–реалистическому восприятию мира. Этот видимый, чувственный мир, мир феноменов, как будут говорить философы, слишком принуждает человека, слишком подчиняет его себе, чтобы он легко мог усумниться в его подлинной реальности и возвысится над ним. Но всякая глубокая философия начинается от этого сомнения, с акта духа, возвышающегося над мировой данностью. Подлинно ли есть, наиболее реально то, что наиболее заставляет себя признать? Философское познание есть акт самоосвобождения духа от исключительных претензий на реальность со стороны мира феноменов. И вот что поразительно: мир как целое, как космос, никогда не бывает дан в опыте чувственного феноменального мира. Феномен всегда частичен. Космическое целое есть умопостигаемый образ. Власть мира над познающим человеком не есть власть космического целого, а есть власть феноменов, сцепленных необходимостью и закономерностью. Наивно–реалистическое искажение мира всегда основано на смешении, в него привносятся конструкции ума. Этот принудительно ощутимый мир, единственный реальный для обыденности, единственный «объективный», есть создание человека, выражает направленность его сознания. Когда наивный человек обыденности говорит. «Я признаю реальным лишь то, что могу ощутить», то этим, не сознавая, он признает, что реальность мира зависит от него. Вот почему философский эмпиризм был формой идеализма. Наивный реализм есть самый дурной субъективизм. Единственно реальный мир явлений есть твой человеческий мир и он зависит от твоей ограниченности, от самоотчуждения в тебе духа. Собственную поработённость человек экстериоризирует, проецирует вовне, она представляется ему принуждением внешней реальности. Невозможны чисто интеллектуальные критерии реальности, реальность зависит от диалектики человеческого существования, от диалектики экзистенциальной, а не умственной. Бытие есть забота, как говорит Гейдеггер, потому что я нахожусь в состоянии заботы и проецирую её на структуру бытия. Когда я говорю, что мир есть материя, дух же эпифеномен материи, то я этим говорю, что я поражен и поработён материальностью мира. Феноменальный мир, столь поражающе реальный, обусловлен не только нашим разумом, но ещё более нашими страстями и эмоциями, нашим страхом, нашей заботой, нашими интересами, нашим греховным рабством. Существуют трансцендентальные страсти и чувства, и они–то прежде всего и создают наш мир, нашу реальность. Философия на известной ступени самосознания человека исходит из дуалистического сознания, из различения мира чувственного и мира идей, феномена и нумена, явления и вещи в себе. Из этого изошли Платон и Кант, и в этом их непреходящее значение и глубина. Философу открылось, что чувственный, феноменальный мир не есть мир подлинный и не есть мир единственный. Но отсюда Платон и Кант сделали разные, прямо противоположные для познания выводы. Для Платона подлинное познание (эпистема) возможно лишь мира идей, мира нуменального. Познание чувственного мира не есть подлинное познание. Для Канта настоящее познание, познание научное, возможно лишь мира феноменов, в отношении же нуменов оно невозможно, в отношении нуменального мира возможны лишь нравственные постулаты. Тут сказался научный дух веков новой истории. Но мы увидали, что философия Канта была двойственна и противоречива и давала возможность разных толкований. Канта считали то идеалистом, то реалистом, то метафизиком, то антиметафизиком. Я убежден, что Канта неверно понимали – он был метафизиком и должен быть метафизически истолкован, он был метафизиком свободы, может быть, даже единственным метафизиком свободы. И в этом моя попытка выразить свою метафизику свободы будет исходить из Канта.

Явление Канта означает трагедию познания. Это – важное событие в истории европейского сознания. Нужно понять его жизненный, экзистенциальный смысл. Греческой философии, средневековой схоластической философии, рационалистической философии нового времени был свойствен гносеологический оптимизм. Познавательная деятельность разума принималась не наивно, но догматически. Философия и раньше обращалась к разуму и исследовала его. Греческая философия даже открыла разум. Но догматически верили в способность разума познавать бытие в соответствии выработанным разумом понятиям познаваемого объекта. Усматривали в самом бытии разум, что и делало возможным разумное познание. У Платона нуменальный, идейный мир есть мир интеллектуальный, разумный. У Фомы Аквината лишь интеллект соприкасается с бытием и познает бытие, ибо самое бытие проникнуто интеллектуальностью. Так же верят в разум Спиноза, Лейбниц. Универсальный разум при помощи общих понятий познает вещи. В этом была наивная самоуверенность разума до Канта. Но возникает сомнение, не сообщает ли разум своему познавательному объекту своих собственных свойств и не основывает ли свой познавательный онтологизм на этом перенесении на бытие того, что выработано им

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) самим, порождено понятиями? Не является ли активность разума, не подвергнутая критике, источником его бессилия? Кант впервые с необыкновенной критической остротой замечает смешения, производимые разумом, раскрывает его противоречия. Может быть, наиболее гениально учение Канта о трансцендентальной иллюзии, порождаемой разумом. Учение Канта об антиномиях принадлежит к величайшим открытиям в истории философии мысли и лишь требует дополнения и развития. Кант зорко видит смешения мышления и бытия, принятие мышлением собственных продуктов за объективное бытие. Он преодолевает власть объекта над субъектом, раскрывая, что объект порожден субъектом. Великое открытие Канта, разрезающее всю историю человеческой мысли на две части, заключается в том, что нельзя переносить на вещи в себе, на нумены, то, что относится лишь к явлениям, к феноменам. Дуализм Канта был не недостатком, а самым большим достоинством его философии, недостатком его продолжателей будет их монизм. Неверно, что Кант приканчивает всякую метафизику, он приканчивает лишь метафизику натуралистического и рационалистического типа, метафизику, исходящую из объекта, из мира. И он раскрывает возможность метафизики из субъекта, метафизики свободы. Различение Кантом порядка природы и порядка свободы заключает в себе вечную истину. Именно Кант делает возможной экзистенциальную метафизику, порядок свободы и есть Existenz. [2 – существование, бытие (нем.)] Кант не только хочет обосновать науку и мораль, как обычно думают, он имеет метафизический интерес, он хочет отстоять свободу, хочет увидеть в ней сущность мира. Вещь в себе есть непознаваемый X лишь со стороны объекта, со стороны субъекта она есть свобода. Те, которые считают Канта врагом всякой метафизики, очевидно, допускают лишь возможность натуралистической, объективной метафизики. Но раскрывается иной путь метафизики. Человек сознает себя не только как феномен. Установление границ разума как раз и раскрывает почву для иного познания. Старая, некритическая, метафизика основана была на смешении субъекта с объектом, мысли с вещью. И именно потому она была проникнута ложной объективностью. Совершенно ошибочно истолковывать философию Канта как «субъективизм» и психологизм или смешивать теорию познания Канта с физиологией органов чувств. В Канте видят ложный «субъективизм» именно потому, что находятся во власти ложного «объективизма», в объективации, порожденной субъектом. Критическая философия есть, конечно, философия субъекта, а не философия объекта, и именно потому она не «субъективна» в дурном смысле и «объективна» в хорошем смысле. Она должна прийти к противоположению духа вещному бытию, творческой динамики застывшему бытию. Субъективная необходимость научного познания и морального закона у Канта связана с тем, что субъект у него есть трансцендентальное сознание, дух, т. е. подлинное «объективное» бытие. Отношение «субъективного» и «объективного» совершенно парадоксальны и сбивают обычную терминологию. Но Кант тут не вполне последователен и не выдержан, и особенно шатко у него понятие объекта.

Важное значение имеет кантовская критика онтологического доказательства бытия Божьего. Эта критика направлена против ложного онтологизма вообще. Онтологическое доказательство основано на смешении логического предиката с реальностью, идеи бытия с бытием. Кант наносит удар старой метафизике, основанной на смешении порождений мысли с реальностью. Интересно, что у Канта ограниченность и метафизическое бессилие разума связаны с его активностью в познании. Разум активен не только в познании, он активен в создании самого объектного мира, мира феноменов. Докантовская философия недостаточно видела эту активность разума и потому принимала его метафизические притязания отражать реальные сущности. Критика Канта отрицает применимость понятий к вещам в себе, – они применимы лишь к явлениям. Трансцендентальные идеи имеют лишь регулятивное, а не конститутивное применение. Но в идеализме есть опасность признать, что разум занят лишь собой, что мысль непосредственно познает лишь мысль. Такова одна сторона кантовской критики, но есть и другая сторона.

Кант есть центральное событие в истории европейской философии. Но весь дух философии нового времени отличается от философии средневековой и античной. У Николая Кузанского, у Декарта, отчасти у Спинозы и Лейбница, у Локка, Беркли и Юма начинается новое направление философской мысли. Отношение между философией нового времени и философией средневековой должно быть понято иначе, чем обыкновенно понимают. Обычный взгляд, что философия средневековья была христианской, философия же нового времени – нехристианской и даже антихристианской. Но в действительности скорее верно обратное. Средневековая схоластическая философия была по основам своим греческой, она не вышла за пределы античной мысли, она была философией объекта, т. е. космоцентрична. Философия же нового времени делается философией субъекта, она – антропоцентрична, центр тяжести переносится в человека. Но это значит, что в

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) средневековое христианское освобождение от власти объективного мира над человеком ещё не вошло внутрь мысли, в века же нового времени христианство входит в мысль, производит в ней скрытую работу и приводит к автономии человека и его мысли. Философия «я», субъекта, в германской философии имеет христианскую основу, христианскую тему. Подлинно христианская философия не может быть философией, выражающей рабью зависимость человека от объекта, от мира. Фома Аквинат был, конечно, гораздо более христианин, чем Гегель, но философия его по своей теме и направленности менее христианская, чем философия Гегеля, не говоря уже о Канте. Эта философия прибавляет к чисто эллинской философии лишь верхний этаж теологии, которая заражается аристотелевскими категориями мысли. Схоластическая метафизика – натуралистическая. Само собой разумеется, что прорывался и иной дух и в философскую мысль. Таков прежде всего Бл. Августин, предваряющий философию нового времени. Таков св. Григорий Нисский. Из великих схоластиков таков отчасти Дунс Скот. По Дунсу Скоту, человек возвышается над природой не интеллектом, а волей, интеллект определяется извне, воля же есть самоопределение. [3 – См.: Landry «Duns Scot» et Seeberg «Die Theologie des Johannes Duns Scot».] Переоценки требует также наше отношение к веку просвещения, которое слишком определялось реакцией эпохи романтизма. Просвещение есть важный момент в истории духа, в диалектике разума, и его не должно отождествлять с поверхностным французским просвещением XVIII века. Просвещение не тождественно рационализму, хотя рационализм играл большую роль в век просвещения. Глубокое определение просвещения дал Кант. Просвещение, по Канту, есть выход человека из невозможности пользоваться своим разумом без другого, оно значит, что человек, освободившись от пеленок, начинает сам пользоваться своим разумом. [4 – См.: Kants «Popul&#228;rre Schriften», der Frage Beantwortung «Was ist Aufkl&#228;rung?»] Кант думал, что мы живем ещё не в просвещенном веке, а лишь в веке просвещения. Но это противоречивый диалектический процесс. В век просвещения разум проникается сомнением, которое его ослабляет, он ограничивает себя тем, что признает свою безграничную власть. Кант не только провозглашает истину просвещения против порабощения авторитетом, но и ограничивает просвещение, ослабляя принцип рационализма, освобождая сферу веры, он допускает претензии разума лишь для сферы феноменов, но не для сферы нуменов. Человек ставится во весь свой рост, только когда он приходит в возраст просвещения, т. е. когда он начинает самостоятельно пользоваться своим разумом, не возлагается лишь на авторитет других, т. е. обретает свободу духа, которая есть достоинство образа Божьего в человеке. И пусть перестанут говорить, что это означает рационализм, это – надоевшее общее место. Философия, которую я хочу представить в этой книге, совершенно не рационалистическая, вероятно, её найдут даже иррационалистической, но я хочу надеяться, что это просвещенная философия, в кантовском смысле слова. Ошибочно также противопоставлять свободе духа соборность. Свободный дух есть дух соборный, а не индивидуалистически-изолированный. Соборность может быть лишь свободной. Мы должны по-новому оценить Канта, по-новому его понять, но это предполагает и критику Канта, хотя и с иной точки зрения, чем это до сих пор делалось.

Кант отрицал интуицию в метафизическом познании. Созерцание предполагает присутствие предмета. Но трансцендентный предмет, вещь в себе, не присутствует в созерцании. При этом у Канта есть интуиция нумерального мира, как мира свободы. Он допускает лишь наукообразное метафизическое познание и подвергает его сомнению, раскрывает его иллюзии. Но почему невозможно другого рода познание, которое не подлежало бы кантовской критике? У самого Канта такого рода познание есть. Он не объясняет, почему познание мира явлений есть истинное научное знание, в то время как оно не имеет дела с подлинной реальностью. Не только трансцендентальная диалектика разума порождает иллюзии, но и самый научно познаваемый феноменальный мир есть мир иллюзорный, как это признает философия Упанишад. Выходит, что подлинно реальный мир (вещи в себе) непознаваем, нереальный же мир (явления) познаваем. Кант признавал, что метафизическая потребность заложена в нашей природе, она глубоко присуща разуму. Но он, как будто бы, отрицает духовный опыт как основу возможной метафизики. Вернее было бы сказать, что он сводит духовность к практическим нравственным постулатам, которые и приоткрывают иной мир. Но Кант не хотел прямо признать, что возможно непонятное, духовное, экзистенциальное познание нуменов. Он был прав лишь отрицательно – весь аппарат нашего познания понятиями применим лишь к миру явлений. Любопытно, что в отрицании возможности интеллектуального созерцания без внешних чувств, в признании этой возможности лишь для существ высших, чем человек, Кант близок Фоме Аквинату. Впрочем, критика чисто интеллектуального созерцания мне представляется верной. Если возможно интуитивное познание, то оно не может быть чисто интеллектуальным, оно может быть лишь целостным, конкретным,

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) т. е. также эмоциональным и волевым. Мышление и познание всегда эмоциональны, и эмоциональный момент решает. Суждение предполагает свободу и волевое избрание. Суждения ценностей – эмоционально-волевые. Основная ошибка Канта была в том, что он признавал чувственный опыт, в котором даны явления, но не признавал духовного опыта, в котором даны нумены. Человек остается как бы закупоренным в мире феноменов, не мог из него вырваться или вырывался лишь путем практических постулатов. Кант считал человека для самого себя явлением, человек не открывался себе как нумен. Но в чем же источник бессилия разума? Разум раздвоен. Он имеет метафизические потребности и метафизические претензии. И вместе с тем он приспособлен лишь к познанию мира явлений, которые суть его же создания. Кант выразил это раздвоение разума, это прохождение его через трагедию. Но, допуская метафизические предположения для практического разума, Кант тем самым признает, что может быть познание не интеллектуальное, а волевое и эмоциональное. Он допускает очень многое, он создает настоящую метафизику. Этот метафизический интерес играл у него несколько не меньшую роль, чем интерес научный или чисто моральный, он даже экзистенциально был у него основной. Мир нуменальный открывался ему как мир свободы. Он знает, что такое вещь в себе, и лишь методологически делает вид, что совсем не знает. Кант не был феноменалистом, он не в меньшей степени был нуменалистом. Он очень дорожил вещью в себе и на нее возлагал все свои упования. Поэтому он не мог быть последовательным идеалистом и отрицал применение к себе наименования идеалиста. Критики Канта прежде всего обличали противоречивость самого понятия вещи в себе. Один из первых это сделал Соломон Майман. Но в отвержении фихте вещи в себе обнаружилась глубокая диалектика германского идеализма. В кантовском допущении вещей в себе было большое затруднение и оно порождало противоречие. Но последующее развитие германской философии со слишком большой легкостью отказалось от вещей в себе, и это имело роковые результаты. Кантовский дуализм, в котором раскрывалась большая правда, был заменен монизмом. Разум сам по себе не может прийти к вещи в себе, даже как к предельному понятию. Наиболее противоречиво и недопустимо для Канта признать вещь в себе причиной явлений, ибо причинность для него есть трансцендентальное условие познания лишь мира явлений. На это много раз указывали. Запутывает кантовское различие формы и содержания. Содержание дано вещь в себе, форма же дана разумом, трансцендентальным сознанием. Но если вещь в себе может раскрываться, то лишь со стороны субъекта, со стороны объекта она не может раскрываться. За явлениями, за объектами нет никаких вещей в себе, они есть лишь за субъектами, вещи в себе – существа и их существование. Вещь в себе не есть причина явления, вещь в себе, если уже оставить это не вполне удачное название, есть свобода, а не причина, и она из известного направления свободы порождает мир явлений. Так думал фихте, когда учил о первичном акте «я». Мы увидим, какие отсюда получились результаты. Самым последовательным идеалистом оказался Гер. Коген, для которого есть лишь мышление и его порождение. Ошибка последовательного идеализма была в том, что для него «я» не было индивидуальным существом, личностью, это была ошибка имперсонализма, основного греха германской метафизики. При этом в божественном интеллекте, который совершает акт познания, легко было отрицать различие между явлением и вещь в себе. Кант не был имперсоналистом, наоборот, его метафизика персоналистическая. Но его ошибка была в самом допущении существования чистого разума и чистой мысли. Чистой мысли не существует, мысль насыщена велениями, эмоциями и страстями. И они играют не только отрицательную, но и положительную роль в познании. Но главное не это. Главное то, что Кант неверно и противоречиво употребляет слово «объект» и «объективность». Для него все-таки объективность смешивается с реальностью и истинностью. Он стремится к объективному познанию, он хочет обосновать объективное знание. Самое трансцендентное для него не свободно от связи с наименованием объекта. Но если есть трансцендентное, то оно менее всего есть объект. Кант, как и большинство философов, не открывает ещё той парадоксальной по форме истины, что «объективное» как раз «субъективно», «субъективное» же «объективно». Ибо субъект – создание Бога, объект же есть создание субъекта. Тот смысл, который Кант вкладывает в слово «объект» и «объективность», противоречит основанной им философии субъекта, философии «я». Объективность оказалась отождествленной с общеобязательностью. Но эта общеобязательность более всего убеждает меня в верности моего понимания объективации. Вместе с тем для меня ясно, что общеобязательность имеет социологическую природу. Трансцендентальное сознание не может быть признано неподвижным, оно подвижно и зависит от социальных отношений людей. Но социальные отношения людей не принадлежат лишь миру феноменов, они принадлежат и миру нуменов, первожизни, Existenz. Трансцендентальное сознание Канта очень отличается от трансцендентального сознания Аттилы, и им предстояли совершенно разные миры. Но подвижность трансцендентального сознания не означает отрицания того, что в нем просвечивает

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Логос. Степень проникновения Логоса в сознание зависит от духовного состояния людей. Различие между явлением и вещью в себе лежит не в отношении между субъектом и объектом, а в самих вещах в себе, в качественном состоянии того, что называют бытием. Но объект есть всегда уже явление.

## 2. ДИАЛЕКТИКА ГЕРМАНСКОГО ИДЕАЛИЗМА ОТ КАНТА ЧЕРЕЗ ГЕГЕЛЯ ДО НИЦШЕ

Вся германская философия получила прививку от германской мистики, и в ней можно открыть подземное её действие. Кант от этого отталкивался, но Гегель это признает, давая высокую оценку Я. Бёме. Германская мистика внесла новизну в историю духа. Это первоначально не имело философского выражения. В философской мысли результаты сказались лишь в конце XVIII и начале XIX века. Умозрительная мистика Экхардта и следовавших за ним ещё находилась в линии неоплатонизма. Но в Я. Бёме раскрывается новое мироощущение. Я. Бёме не является в прямом смысле неоплатоником и был чужд традиции мысли античной и средневековой латинской. У него была прививка каббалы. Новым было понимание космической жизни как страстной борьбы полярно противоположных начал. В глубине бытия или, вернее, до бытия есть Ungrund, темная, иррациональная бездонность, первичная свобода. Вечный космический порядок античной и латинской мысли расплавляется огненным потоком. В античности Бёме, по духу своему, близок лишь Гераклиту. Для мысли латинской разум, как солнечный свет, был в основе объективного миропорядка и он же был в познающем субъекте. Для Бёме в основании бытия лежит иррациональное начало, изначальная свобода предшествует самому бытию. Так ставится новая тема германской метафизики, выходящая за пределы греческой мысли. С этим связан волюнтаризм германской метафизики. Этот волюнтаризм есть уже у Канта. Кант утверждает первоначальность свободы. То же мы видим и у Фихте. Первоначальный акт «я» связан со свободой, которая предшествует миру, он осуществляется из Ungrund'a. Отсюда гетевское: «Im Anfang war die Tat». У Гегеля, несмотря на его панлогизм, становление мира невозможно без небытия. Гегель, по выражению Кронера, иррационализировал самое понятие, внес в него страстную диалектическую борьбу. Наиболее ясна связь Баадера, Шеллинга, Шопенгауэра с темой, поставленной Бёме. Бытие – иррационально, но человек призван внести в него разумное начало. У Гегеля, в человеке, в философии самого Гегеля, Бог приходит к самосознанию. У Э. Гартмана Бог в безумном, бессознательном порыве сотворил горе бытия, но в человеке приходит к самосознанию. [5 – См.: E. Hartmann «Die Religion des Geistes».] Германская метафизика рационализировала тему мистического гнозиса Бёме, в этом была её сила, но и её слабость. Германская мистика в самом начале открыла божественную глубину в первооснове души и этим перенесла центр тяжести в субъект (Экхардт, Таулер). Так уже создавалась духовная почва для философии субъекта, «я», возможность преодоления античной и средневековой, греческой и латинской философии, ориентированной на объекте. Когда тема была поставлена чисто философски, то неизбежно было прохождение через дуализм, которого не было у неоплатоника Экхардта, но был у Бёме. Этому моменту соответствовала философия Канта. И это было аналогично в греческой мысли прохождению через дуализм у Платона. И, подобно тому как следовавшая за Платоном философская мысль пыталась преодолеть дуализм и перейти к монизму, в следовавшей за Кантом философской мысли происходил тот же процесс преодоления дуализма и создания монистических систем.

Дуализмом мира чувственного и мира идейного у Платона была поставлена тема, которую пытались разрешить последующие греческие философы. Уже Аристотель хочет преодолеть дуализм, потом Плотин и неоплатонизм. Платоновское учение о двух мирах Аристотель превратил в монистическое учение об одном мире, внутри которого есть различие формы и содержания, акта и потенции. Плотин также монист, у него все идет сверху вниз путем эманации. В системе монизма этот мир есть разворачивание иного мира, иной мир имманентен этому миру. Платон считал бытие атрибутом совершенства, бытие у него производно от Добра, от Верховного Блага. Поэтому в его философии есть сильный этический элемент, её нельзя назвать в точном смысле онтологической. Дуализм и этическая ориентировка всегда между собой связаны. Аристотель строил этику, которая имела влияние и на Фому Аквината, но философия его не ориентирована этически. Платон болел неправдой этого чувственного мира. У Аристотеля нет этой боли. У Плотина все поглощается мистическим созерцанием. У неоплатоников Ямвлиха, Прокла и других есть попытка мистического возрождения язычества, идеи Платона становятся богами. Для Платона жизнь философа есть упражнение в смерти. Аристотель хочет жить в этом мире и иметь санкцию высшего мира в жизни этого мира. Форма, акт – высшее, действующее

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) в низшем – в материи, в потенции. Можно было бы сказать, что Аристотель был Гегелем греческой философии, Плотин же – Шеллингом. Они также шли от платоновского дуализма к монизму. Невозможно отрицать заслуги Аристотеля и значительность Платона, величайшего мистического философа, но развитие платонизма к монизму было ошибочным разрешением поставленной темы. Единство не было достигнуто. Христианство тоже преодолевает дуализм Платона, но оно признает падшесть этого мира и потому неизбежность прохождения через дуализм. В христианской мысли появляется новый эсхатологический элемент, который недостаточно раскрыт, но делает невозможным всякий монизм в пределах этого объективированного мира. Философия Платона была родовой философией. Eidos [6 – Идеи, образы (греч.)] – роды. Поэтому проблема личности и индивидуальности не была поставлена в границах этой философии. Платона беспокоила множественность и подвижность чувственного мира. Но более беспокоила его скованность, необходимость и безличность. Монистическое единство недостижимо из объекта и через объект, оно возможно лишь у субъекта и через субъект. Подобно Платону, Кант исходит из дуализма феномена и нумена, явления и вещи в себе и для новой эпохи мысли из дуализма природы и свободы. Этим была поставлена тема, которую развивали великие германские метафизики. Повторяю, произошел процесс мысли, аналогичный тому, который происходил в греческой мысли, – развитие в сторону логического монизма. Была устранена вещь в себе. Субъект, «я», универсальное «я» стало создателем мира. Можно было бы сказать, что послекантовская идеалистическая метафизика признала трансцендентальный субъект вещь в себе. Произошло гипостазирование «сознания вообще». Как говорит Н. Гартман, вещь в себе не перед, а за сознанием. На этой почве возникает новая метафизика. Германский идеализм, Кант и др., отличается от платоновского, он переносится в субъект, во внутреннее. Признаком познания оказываются не идеи, а познание идей. У Платона идеи – прообразы чувственного мира, у Канта таково же отношение «я» к чувственному миру. Познание трансцендентальных условий познания для германских идеалистов делается познанием метафизического бытия. Кант не стремился к тотальному познанию природы, для него мир как целое не дан в опыте, Гегель и Шеллинг стремятся. У Канта, у Фихте – сильное преобладание нравственного начала. Нравственное самопознание лежит в основе даже логики Канта. Нравственное должествование создает «я». Безусловное – в должествовании. Человек свободен не как принадлежащий к природе, а как принадлежащий практическому разуму. Нравственность не зависит от объекта. Немецкая идеалистическая метафизика занята не объектом, не миром, не бытием, а субъектом, разумом, мыслью, должествованием. Монизм Фихте есть этический пантеизм. Фихте хочет переделать мир. У Канта метафизика свободы дуалистична, у Фихте она делается монистической. У него более нет двух миров, как в индусской мысли, как у Платона, у Канта. Есть только один мир, полагаемый универсальным «я». Свобода мысли есть лишь в разумных существах. Акт духа, сознаваемый нами, называется свободой. Только из совести проистекает свобода. Фихте утверждает верховенство совести. Мир существует только благодаря велению долга. Моя воля есть первое, она должна действовать через себя. Но в противоречии со своим монизмом «я» Фихте видит в мире взаимодействие самостоятельных и независимых волей. Для германской метафизики, в отличие от латинской, разум сам по себе в сущности иррационален. У Фихте «я» полагает себе противоположное не – «я», и этим получает содержание. Einbildungskraft [7 – Сила воображения (нем.)] продуцирует эмпирические объекты. Но природа есть только препятствие для «я». Остается непонятным отношение индивидуального, эмпирического «я» и Абсолютного «я». В этом провал фихтевского монизма. Какое «я» совершает первичный акт? Фихте смешивает творение мира Богом и акт человека. Он не различает также дурной и хорошей бесконечности. Бесконечное стремление – последнее слово Фихте. Дух есть постольку, поскольку он себя осуществляет. Сознание покоится на интуиции акта. [8 – Сейчас я не говорю о Фихте периода «Anweisung zum seligen Leben».]

У Шеллинга мышление и бытие тождественны. Наиболее интересен для диалектики мысли после Канта ранний Шеллинг. [9 – Особенно его «Vom Ich als Prinzip der Philosophie».] Знание не может основываться на объекте. Объект существует лишь для субъекта, для знания, объект и субъект существуют друг для друга. Безусловное не может быть вещью, оно лежит в абсолютном. «Я» предшествует противоположению субъекта и объекта. Явление есть обусловливание «я» «не-я». Абсолютное есть не явление и не вещь в себе. Сущность «я» есть свобода, свобода есть начало и конец всякой философии. Понятие относится лишь к объектам. «Я» не дается в понятии. Интеллектуальное созерцание не на объект направлено. «Я» только одно, для него нет другого «я». «Я», основной принцип философии, есть Бог, Абсолютное. Кант писал «Критику чистого разума», но не раскрыл путь для иной метафизики разума. У Фихте, Шеллинга, Гегеля разум делается божественным.

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Только потому дуализм переходит в монизм. Но Абсолютное «я» не трансцендентно. Трансцендентен был бы выход из «я». Догматическая метафизика видела реальность в «не-я», а не в «я». После Канта возможно видеть метафизическую реальность лишь в «я». Вещь в себе не есть объект, она есть субъект и потому не вещь. У Шеллинга источник самосознания в воле. Без созерцания мы бы не знали движения. Свобода познается лишь свободой. «Я» может сделаться «я» лишь через «ты». Шеллинг философствует посредством эстетического созерцания. Он переходит от философии «я» к натурфилософии, соединяя критику способности суждения Канта с наукоучением Фихте. Кронер верно говорит, что у Шеллинга Спиноза победил Канта. Монистическая тенденция влечет к Спинозе.

Гегель – самый последовательный идеалист, и в нем идеализм переходит в своеобразный реализм. Он хочет вернуться к действительности и конкретности через диалектику понятия. Гегель вносит динамику жизни в мысль и понятие. Он дает новую жизнь закону тождества. Мыслимое противоречие есть у него преодолеваемое противоречие (Aufhebung). Движение есть само существующее противоречие. «Только абсолютная идея есть бытие, непрекращающаяся жизнь, знающая себя истина и вся истина». [10 – См.: Гегель «Наука логики». Вторая часть, третий отдел, третья глава.] Разум есть сама себе открывающаяся истина. Философский идеализм для Гегеля значит, что конечное не признается истинно сущим. Свобода оказывается истиной необходимости. У Гегеля меняется отношение к разуму, это уже не есть разум Канта. Мышление, понятие делается диалектической жизнью Божества, мирового Духа. Логика превращается в онтологию. Логика Гегеля учит о страстях, переживаемых понятием, о мистерии понятия. Гегель первый в истории человеческой мысли вносит динамику в логику, он порывает с тысячелетним царством логики Аристотеля. Дуализма у Гегеля нет совсем, но есть противоречие как закон мышления и бытия. Прошлое философской мысли знало диалектику, она была у Платона, у Николая Кузанского, у Канта. Антиномичность знал ещё Гераклит. Антиномичность, противоречие совсем не есть слабость разума, это, наоборот, есть большое достижение разума через установление границы. *Docta ignorantia* у Николая Кузанского есть высшее знание. Диалектика противоречий есть у Зенона, Гераклита, Платона, Николая Кузанского, Я. Бёме, Гамана, Канта. Но, в отличие от Николая Кузанского и Канта, у Гегеля тождество противоположностей достигается диалектическим развитием. Он вносит новизну. Философия Гегеля есть философия духа. Утверждается примат духа над природой. В природе есть потенция духа. Дух есть единство субъекта и объекта, самого себя и природы, мышления и воззрения. Для гегелевского монизма очень существенно, что дух организует себя как религию, искусство, государство, душу, природу. Поэтому для него существует объективный дух, в чем я вижу главную ошибку Гегеля и монистического учения о духе. Кронер настаивает, что Гегель иррационализировал понятие и потому внес иррациональное в историю философской мысли. Диалектика есть беспокойство и жизнь понятия.

Но беспокойство прекращается, противоречие преодолевается, диалектический процесс прекращается в высшем синтезе. В этом был провал Гегеля. В диалектике раскрывается самодвижение мысли, но оно завершается в пределах этого объективного мира. Противоречие исчезает, оно не ведет к концу этого мира. Но Кронер отрицает, что Гегель был панлогистом. Все есть дух, мир одухотворяется. Для гегелевского универсализма целое есть истина, и отдельные положения истинны лишь как часть целого. Дух противопоставляет себя природе. Абсолютный разум несет в себе противоположное. Абсолютное есть преодоление противоположности между внутренним и внешним. Противоположности – тождественны. У Гегеля происходит самоотчуждение духа. И это, может быть, самое замечательное у него. Но провал гегелевского универсального монизма был в том, что Абсолютное осуществляется в форме абсолютной необходимости. Поэтому, сколько бы Гегель ни говорил о свободе, он свободы не знает. Гегель утверждает тождество духа и философии, его, гегелевской философии. Это – самая страшная философская гордыня, какую знает история философии. Кронер говорит об эсхатологическом и профетическом характере германского идеализма. В этом есть правда. В германской метафизике есть конечность, есть устремленность к конечному завершению. Но это конечное завершение мыслится имманентно, в пределах этого мира, в котором окончательно раскрывается дух путем диалектического развития. Основной грех этой идеалистической метафизики был в монизме, невозможном в пределах падшего мира, в антиперсонализме, в ложном понимании свободы. Более прав Кант со своим дуализмом, метафизикой свободы, этическим персонализмом. Для Гегеля выше всего идея. Но выше идеи живое существо. Выше всего для Гегеля история, в которой обнаруживается победное шествие мирового духа. Он учит о хитрости разума в истории. Он не понимает конфликта личности и истории, история для него бестрагична. Он – оптимист.

Иной вывод из Канта делает Шопенгауэр. Он сохраняет кантовскую вещь в себе, и в этом он прав. Он иначе понимает объективацию, не оптимистически-эволюционно, и в этом тоже было много верного. Но он приходит к монизму с другого конца, монизму индусского типа, и он совсем не понимает истории, как и индусская мысль. Индусская философия – монистична, поскольку она признает множественность этого мира призрачной, иллюзорной. [11 – Нужно оговориться, что в индусской философии были и плюралистические системы. Но преобладал монизм. См.: R. Grousset «La philosophie indienne».] Это тип иной, чем у Гегеля. Гегель – типичный европеец, и он соединяет в себе германский дух с эллинским. Если германский идеализм развивал тему Канта в сторону монистической метафизики и обнаруживает творческий философский гений, то неокантианство развивает Канта в сторону совершенного отрицания метафизики, находится во власти сиантизма эпохи и обнаруживает упадок философского творчества. Но все, в сущности, искажали Канта, никто не был верен кантовской метафизике свободы, которая предполагает дуализм. Самый последовательный и крайний неокантианец, Герман Коген, утверждает панметодизм, у него истина есть метод и идея есть долженствование. Другой неокантианец, Риккерт, отрицает двойственность мира, которую признают Платон и Кант. Но есть много верного в его учении о том, что познание есть прежде всего оценивание, что только суждение оценки может быть истинно или ложно. У него a priori [12 – из предшествующего (до опыта и независимо от него) (лат.)] есть форма смысла, имеющая трансцендентную значимость, а не психическую реальность. Это есть неокантианство. Но, в конце концов, философия ценностей превращается в новую схоластику, в ней есть мертвенность. В такую же схоластику рискует превратиться феноменология. Утверждалось мнение, что Кант не был метафизиком, что он свел философию исключительно к теории познания и этике. Это требует решительной переоценки. Движущий мотив Канта был метафизический – защита мира свободы от власти феноменов.

Дуализм Канта не может быть преодолен монистической идеей мирового развития духа. Дух (нумен) не раскрывается и не развивается в сплошном, непрерывном мировом и историческом процессе (феноменах), а лишь прорывается в феноменальный, «объективный» мир, и тогда свобода духа опрокидывает необходимость мира. Кант был противоречив, но по существу более прав, чем Фихте, Шеллинг и Гегель. Эволюционизм (хотя бы духовный, а не натуралистический) столь же ошибочен, как и монизм. Оптимизм этого эволюционного монизма совсем не оправдывается реальным, действительным мировым и историческим процессом. Не существует объективного духа, существует лишь объективация духа, что есть его искажение, самоотчуждение, приспособление к мировой данности. Дух, который есть свобода, объективируется в историческом процессе, в культуре, но не раскрывается, не обнаруживается в своей экзистенциальности. Творческий огонь духа охлаждается. Объективация есть охлаждение. Мы увидим, что дуализм Платона и ещё более дуализм Канта ставит эсхатологическую тему – монизм возможен лишь в эсхатологической перспективе. Есть три пути преодоления дуализма и достижения единства. Или вы считаете чувственный, множественный, подвижный феноменальный мир призрачным, иллюзорным миром. Настоящее знание может быть лишь знанием Brahman'a, и это знание возможно, потому что Atman, субъект познания, тождествен Brahman'у. Или вы считаете, что духовный, нуменальный мир разворачивается и развивается в этом феноменальном мире. Природа и история суть этапы самораскрытия духа. Это – метафизический эволюционизм, который может обернуться и материализмом. Или вы видите лишь прорывы духа и свободы в этом феноменальном мире, т. е. отказываетесь видеть тут непрерывный процесс, видите прерывность, достижение же монистического единства связываете с наступлением конца этого мира феноменов и с царством Божиим. При этом конец и наступление царства Божьего мыслится не только потусторонне; – мы касаемся конца в каждом творческом акте духа, царство Божье приходит неприметно, нумен действует в феноменах, но это не есть непрерывная эволюция и не подчинено закономерной необходимости. Первые два типа преодоления дуализма мне представляются ошибочными, и верен лишь третий тип. Монизм есть метафизическая ересь, отрицание существования двух природ, двух начал, действия Бога и ответного Богу творческого акта человека. Вера возможна лишь при допущении дуализма мира видимого, как принуждающего, и мира невидимого, – мира, раскрывающегося свободе. В Канте заложена была основа истинной метафизики. В утверждении немецкого идеализма, что Бог есть долженствование, и в мировом и историческом процессе есть становление Бога, несмотря на религиозную и метафизическую ошибочность этого учения, была доля правды. Верно, что Бог есть верховная ценность, верховное благо, истина, красота. Бог не есть реальность в таком смысле и такого рода, как реальность природного мира, Бог есть дух, а не бытие.

### 3. ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ ВО ФРАНЦУЗСКОЙ ФИЛОСОФИИ XIX ВЕКА. ТЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ И РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

В Германии в XIX веке происходит гениальная диалектика идеализма от Канта, через Гегеля и Фейербаха, до Макса Штирнера, Маркса и Ницше. То не было лишь логической диалектикой, лишь процессом мысли, то был разворачивающийся через бездну противоречий жизненный, экзистенциальный процесс. В философии Канта совершается поворот к философии «я», субъекта против философии мира, объекта. Это сначала предполагает дуализм явления и вещи в себе, порядка природы и порядка свободы. Фихте погружается в субъект и его творческий акт, вещь в себе устраняется, «я» представляется «Я» Божественным, и через субъект достигается монизм. У Канта есть различие между бытием и долженствованием. У Фихте долженствование поглощает бытие. У Шеллинга и Гегеля, наоборот, поглощается долженствование. Шеллинг (не в первоначальный свой период) опять поворачивается к объекту, к Спинозе. Диалектика субъекта и объекта достигает своей вершины в Гегеле, который открывает становление как тождество небытия и бытия. Понятие превращается в единственное бытие, оно переживает жизненное беспокорство и диалектические страсти. Мировой процесс есть диалектическое развитие, через него происходит самораскрытие Духа. Поэтому действительность разумна, и только разумное есть действительность. Это – монизм, который не может уже быть назван философией «я», субъекта. Универсальный дух совершенно поглощает личность, превращает её в своё орудие. Хитрость разума в истории пользуется человеческой личностью и всем индивидуальным путем обмана. Гегель стремился к конкретности и достиг вершин абстракции, в которой исчезает человеческое существование. Большая конкретность есть лишь в «феноменологии духа». Другим путем шёл от Канта Шопенгауэр. В исходном он верен кантовскому дуализму явления и вещи в себе. Но через субъект он открывает единое метафизическое начало воли и также приходит к монизму, в котором исчезает человек, личность, индивидуальность. Философия Шопенгауэра более конкретна именно вследствие своей крайней противоречивости, она не выдерживает логической критики именно вследствие своей большей экзистенциальности. Но Шопенгауэр стоит в стороне, вне разворачивающейся судьбы германского идеализма. Наступает пресыщение метафизическими системами и бурная реакция мысли против метафизики вообще, обращение к действительности, к исчезнувшей конкретной реальности, хотя бы материальной реальности. Гегелианство диалектически переходит в свою противоположность и порождает диалектический материализм. Оказалось возможным из Гегеля перейти к материализму, это было бы невозможно из Канта. Появляется Фейербах, потом Маркс, вышедшие из Гегеля. Философия субъекта, утверждавшая примат сознания над бытием, приводит к утверждению примата бытия над сознанием и к крайнему объективизму. Так совершается диалектика судьбы мысли. Л. Фейербах затосковал об исчезнувшем человеке. В его антропологической философии было предчувствие возможности экзистенциальной философии. [13 – См. особенно его «Grundsätze der Philosophie der Zukunft». («Основные положения философии будущего» – Прим. ред.)] Материалистический уклон Фейербаха, не только не обязательный для его антропологизма, но и явно ему противоречащий, грозит новым исчезновением человека. Человек может исчезнуть не только в идее, в понятии, в отвлеченной мысли, но ещё более может исчезнуть в материи, в обществе, детерминированном экономикой, в родовой жизни. Религия человечества Фейербаха есть религия рода, а не личности.

В Максе Штирнере диалектика достигает предельного индивидуализма и анархизма. Философия «я» превращается в обоготворение «я», вот этого данного единичного «я». М. Штирнер справедливо восстает против идеи человечества, против власти рода над индивидуумом. Весь мир есть собственность единственного, и нет ничего высшего над единственным, единственный отказывается быть частью чего-либо, частью мира и общества, все есть лишь его часть. И в этом есть большая доля истины, но выраженная в ложной и слабой философии. У М. Штирнера можно найти мотив германской мистики, отголоски учения Ренессанса о человеке как микрокосме и развитие до предельной крайности одной стороны германского идеализма. Фихте учил о первичном верховенствующем «Я», которое было не индивидуальным, а универсальным «Я». М. Штирнер окончательно отождествляет индивидуальное «я» с универсальным и учит о его первичности и верховенстве, о его несогласии подчиниться чему-либо и кому-либо. «Я», которое не хочет знать другого, «Я» Бога и «я» других людей, должно прийти к М. Штирнеру, это – неотвратимый диалектический момент. Мысль должна была пройти через этот опыт, это – один из

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) пределов мысли. Если нет Бога, то «я» Бог, и притом не «я» вообще, не человечество в моём «я», как у Фейербаха, а моё единичное, единственное «я». Дальше начинается срыв. На чем основаны претензии этого «я»? Ведь оно оказывается лишь природным явлением, во всем зависящим от природной и социальной среды, ничтожно маленькой частью этого мира. Анархизм М. Штирнера висит в воздухе. В совершенно другом направлении шло диалектическое развитие от Гегеля и Фейербаха к Марксу, не к предельному индивидуализму, а к предельному коллективизму. Трудовое общество, социальный коллектив признается единственным, и все его собственностью. У М. Штирнера конкретные человеческие личности исчезают в универсальных претензиях Единственного, предельный индивидуализм поглощает индивидуум, которому не на что опираться. Нет разницы, когда вы говорите, что нет никого и ничего, кроме меня, и тем, когда вы говорите, что меня нет. У Маркса конкретная человеческая личность исчезает в универсальных притязаниях социального коллектива, грядущего совершенного общества. И тот, и другой – антиперсоналисты. Тут скрывается антиперсоналистический дух Гегеля, антиперсоналистический дух монизма. Маркс вышел из гуманизма, и первоначальные его мотивы – гуманистические, в ранних своих произведениях он, во имя достоинства человека, восстает против процесса обезчеловечивания в капитализме. Но в дальнейшем гуманизм Маркса переходит в антигуманизм.

Самым предельным, самым дерзновенным явлением был Ницше. Его явление есть важное, не мысленное только, но и экзистенциальное явление в судьбах европейского человечества. Ницше был человек, раненный христианской темой. Но он порывает с евангельской моралью, как и с гуманистической моралью, он провозглашает мораль господ. Ницше восстает против логического универсализма и моральной общеобязательности, против диктатуры логики и этики, он обоготворяет силу жизни и волю к могуществу. Он раскрывает дионисический мир – мир страстный и трагический, который не хочет знать счастья, подобно «последним людям». Ницше хочет быть исключительно посюсторонним человеком, верным земле. Но тема его религиозная, и его мысль определяется религиозной страстью. Идея сверхчеловека есть идея религиозного порядка, и в ней исчезает и Бог, и человек, является третий. Так свершается диалектика гуманизма в его богоборческий период. Это гениально раскрывает Достоевский, который уже ставит тему Ницше. Философски наиболее важно, что у Ницше радикально меняется отношение к истине. Истина создается волей к могуществу. Это – кризис самой идеи истины, которой оставались верны философы. Прагматизм сделал плоской и популярной идею Ницше об истине как творимой в борьбе за могущество, как орудие силы жизни. Для понимания Ницше очень важно, что он совсем не стремился к реализации, к окончательной победе воли к могуществу, его воля к могуществу не создает империй, его интересовало лишь переживание подъема и экстаза в борьбе за могущество. Потом могла наступить гибель. Пафос его был связан с *amor fati*. [14 – любовь к року (лат.).] Но в диалектике германской мысли XIX века Фихте, Гегель, Фейербах, М. Штирнер, К. Маркс, Ницше были антиперсоналистами, хотя и по-разному, они не могли спасти ценность личности. Нельзя отрицать гениальность этой мысли и её экзистенциальное значение. Но это было раскрытие ереси монофизитской, признание лишь одной природы и одного принципа, поглощение человека, человеческого лица мировым «Я», самораскрывающимся мировым духом, человеческим родом, Единственным, социальным коллективом, сверхчеловеком и его волей к могуществу. Эта мысль подготовляла возможность экзистенциальной и персоналистической философии, но не могла перейти к ней, она была в другом диалектическом моменте. Заслуга её была в том, что она подошла к конечным проблемам и соприкасалась с эсхатологией. Наступивший потом возврат к Канту у неокантианцев был переходом к середине, он был малозначительным явлением и отражал господство сциентизма, между тем как у Канта раскрывалась возможность экзистенциальной и персоналистической философии, которая есть единственный выход из кризиса философской мысли. За кризисом философской мысли скрыт кризис жизни. Будет видно, что под экзистенциальной философией я понимаю не философию Гейдеггера и Ясперса, которых я ценю, но не считаю экзистенциальными философами.

У французских философов XIX века нет метафизических глубин и творческой философской фантазии философов германских. Во французской мысли не развивалось такой гениальной диалектики, она более отрывочно-индивидуальна. Французская философская мысль не соприкасается с предельными, конечными проблемами, она не эсхатологична, в ней не приоткрывается жизненная судьба человека. Но у французских мыслителей есть большая психологическая тонкость. У них нет таких срывов, они не находятся во власти монистического прельщения, у них больше выражены персоналистические тенденции (сравните Мен де Бирана с Фихте или в другой области – Прудона с Максом Штирнером и К. Марксом). Именно французская

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) философия XIX века ставила проблему свободы и понимала свободу не так, как Гегель, для которого она была порождением необходимости. Это – философия более антропологическая, чем космологическая. Мен де Биран, швейцарец Секретан, Ренувье, Лекье, Бутру борются с детерминизмом и защищают – философию свободы. Иногда проблема свободы смешивается с традиционной школьной проблемой свободы воли, вследствие антропологически–психологической тенденции. Но независимость человека защищается перед лицом космической необходимости. Для германской метафизики жизнь представляется космической мистерией. В этой космической мистерии легко исчезает лицо человека. Французская философия ближе к Канту, хотя часто философия Канта понимается слишком психологически. Универсальный детерминизм Гегеля, в котором свобода и необходимость тождественны, чужд этой философии. Ренувье особенно остро критиковал гегелианство. Поскольку французская философия рационалистична, это рационализм ограничительный. Не происходит иррационализации разума, как у Гегеля. Французская философская мысль поддерживает эквilibrium в середине. Ни Макс Штирнер, ни К. Маркс, ни Ницше не могли бы явиться во Франции. Критика французских философов свободы часто бывает верной. Но в ней не чувствуется осуществление судьбы. В Гейдеггере чувствуется что-то роковое, в Бергсоне нет ничего рокового. Гений английский выразился по преимуществу в литературе и поэзии, но не в философии. Предельные проблемы и предельные срывы раскрывались лишь в германской и русской мысли. Но предельность и эсхатологичность русской мысли более обнаружилась у великих русских писателей, чем у профессиональных философов. Эту предельность и эсхатологичность можно найти у Достоевского и Л. Толстого, в срывах русского нигилизма, у К. Леонтьева, у Н. Федорова, у Вл. Соловьёва (у последнего – в смешанной форме), у некоторых мыслителей начала XX века. Наша творческая философская мысль была окрашена религиозно, в ней обнаружилась тоска по Царству Божьему, невозможность примириться с этим миром. Основными проблемами были не проблемы теории познания, логики, отвлеченной метафизики, а проблемы философии истории, философии религии, этики. Можно открыть темы специфически русские. Такими темами я считаю тему о Богочеловечестве и тему эсхатологическую, тему о конце истории. Острая критика рационализма связана была с пониманием познания как акта целостного духа, в котором участвует совокупность духовных сил человека, не индивидуального только, но и соборного человека. С философией истории связана была специфически русская проблема конфликта личности с мировой историей и мировой гармонией. Эта тема наиболее гениально выражена у Достоевского. Проблема теодицеи присутствует во всей русской мысли, она владеет русской душой, её можно найти в русском анархизме и русском социализме. Обратным полюсом было подавление личности в русской государственности и в формах, которые принял русский марксизм. В Белинском был и бунт личности против мирового духа, мировой истории и мировой гармонии, и новое порабощение личности обществу грядущей социальной гармонией. Идея Богочеловечества, которую развивал, главным образом, Вл. Соловьёв, и религиозная философия начала XX века означают взаимопроникновение и соединение двух природ, Божественной и человеческой, при сохранении их различия и самостоятельности. Учение о Богочеловечестве предполагает соизмеримость между Богом и человеком, присутствие в человеке божественного начала и вместе с тем не допускает монистического тождества. Богочеловеческий процесс произошел не только индивидуально в Богочеловеке, но и должен происходить в человечестве, в человеческом обществе. У Вл. Соловьёва учение о Богочеловечестве носило слишком эволюционно–оптимистический характер и было недостаточно свободно от влияний Гегеля и Шеллинга. Но это необязательно. Самое познание может быть понято как процесс богочеловеческий, в котором действуют два начала. Это будет отличаться от монистического понимания познания, при котором оно есть или процесс божественный (Фихте, Шеллинг, Гегель), или процесс исключительно человеческий (позитивизм). В русской мысли тоже подготавливалась возможность экзистенциальной философии. Наибольшее значение тут имеет проблематика Достоевского, его антропологизм.

#### 4. ЭМОЦИОНАЛЬНО–СТРАСТНЫЙ ХАРАКТЕР ПОЗНАНИЯ. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ МЕТАФИЗИКА КАК СИМВОЛИКА ДУХОВНОГО ОПЫТА

Открытие разума греческой философией было важным событием в истории познания. Человек раскрыл в себе силы, которые раньше были в дремлющем состоянии. Человек овладевает своим разумом, и разум становится самостоятельным. Эмоциональная жизнь человека зависела от впечатлений чувственного мира, мысль находилась в исключительной власти мифологического мироощущения и традиции. Разум же освобождается и освобождает. Он и обогащает человека, и обедняет его. философ

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) поверил, что разум возносит его до мира идей, мира нуменального. Кант подвергает это сомнению. Но почти всю историю философии познающий оставался верен убеждению, что познание есть чисто интеллектуальный акт, что существует универсальный разум, что разум всегда один и тот же и верен своей природе. Но в действительности познание носит эмоционально-страстный характер, познание есть духовная борьба за смысл и таково оно не у того или другого направления и школы, а у всякого подлинного философа, хотя бы он не сознавался в этом. Познание не есть бесстрастное дублирование действительности. Значительность философии определяется страстной напряженностью философа-человека, присутствующего за познанием, напряженностью воли к истине и смыслу. Познает целостный человек. Дильтей, один из предшественников экзистенциальной философии, верно говорит, что мышление есть функция жизни. Целостный человек, а не разум, создает метафизику. Не автономии интеллекта нужно утверждать, а автономии духа, автономии познающего, как целостного существа. Мышление не может быть отделено от мыслящего, мыслящий не может быть отделен от соборного опыта своих братьев по духу. Познающий, в результате познания, может достигать объективной холодности выражения, но это – вторичный процесс объективации, первична интуиция человека, как существующего в полноте существования. Человек больше познает эмоционально, чем интеллектуально, и совершенно ошибочен тот взгляд, что эмоциональное познание «субъективно» в дурном смысле, а интеллектуальное познание «объективно» в хорошем смысле, и, во всяком случае, это выражено в неверной терминологии. Вживание в предмет познания, во всяком случае, носит более эмоциональный, чем интеллектуальный характер. Интуитивизм у Бергсона, у М. Шелера носит не интеллектуальный характер, так же как у Шеллинга, я не говорю уже о Ницше. Чисто интеллектуальное, дискурсивное познание создает объективированный мир, при котором нет соприкосновения с реальностью. Решающее значение в познании имеет не логический процесс мысли, который носит инструментальный характер и господствует лишь в середине пути, а эмоциональная и волевая напряженность, связанная с целостным духом. Познание есть творчество, а не пассивное отражение предметов, и всякое творчество заключает в себе познание. Интуиция есть не только узрение предмета, но и творческое проникновение в смысл. Более того, самое существование смысла предполагает творческое состояние духа. Феноменологическая философия требует пассивности субъекта, экзистенциальная же философия требует активности и страстности субъекта. «Идейный» нуменальный мир предполагает эту активность и страстность духа, он не есть мир застывший и лишенный движения жизни. Акт познания есть трансцендирование, выход из замкнутости и выход вверх. Трансцендентное можно мыслить лишь потому, что есть трансцендирование. Но трансцендирование есть напряженность всего существа, его подъем, его экзатичность. Погоня за метафизикой вполне наукообразной, метафизикой, как строгой и объективной наукой, есть погоня за призраком. Метафизика может быть лишь познанием духа, в духе и через дух, в субъекте, творящем духовные ценности, трансцендирующем не в объект, а в собственную раскрывающуюся глубину. Метафизика эмпирична в том смысле, что она основывается на духовном опыте. Метафизика есть символика этого опыта. Философское познание в большей степени есть познание образами, чем понятиями. Понятие имеет лишь подсобное значение. Понятие у Гегеля не имеет традиционного логического значения, оно приобретает не только метафизическое, но и почти мистическое значение. Главным, решающим у философа было совсем не то, что он для объективного употребления утверждает. Никогда познающий не открывал истины при помощи того логического аппарата, которым он старается убедить других. Философское познание есть познание истины (правды), а не бытия. Познание же истины есть подъем духа к истине, духовное восхождение и вхождение в истину. Но в познании есть социальная сторона, на которую не обращают достаточного внимания. Познание есть форма сообщения и общения людей. Вместе с тем познание есть прежде всего состояние познающего не перед другим или другими, а перед истиной, перед той первореальностью, которую философы любили называть «бытием». Познание человека, а в особенности философское познание, зависит от духовного состояния людей, от объема их сознания, и формы общности и общения людей играют тут огромную роль. Философское познание носит личный характер, и чем оно более лично, тем оно более значительно. Но личный характер познания не означает изоляции личности. Личность познает в общности и общении с миром и людьми, она приобщается к мировому опыту и мировой мысли. Познание разумом и лично, и социально. Ступени духовной общности людей играют тут огромную роль. [15 – я много писал об этом. Особенно см. мою книгу «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения».] Все это восходит к той основной истине, что познание антропологично, но это совсем не будет означать релятивизма.

Величайшей истиной теории познания должно быть признано, что познающий сам есть существующий, сам есть «бытие», и что признание смысла мира возможно лишь в

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) субъекте, а не в объекте, т. е. в человеческом существовании. В этом и заключается истина экзистенциальной философии. Чтобы не быть наивно и бессознательно антропоцентрической, философия должна быть сознательно и критически антропоцентрической. Философия – антропоцентрична, но философ должен быть теоцентричен. Постигание тайны мира в человеческом существовании возможно лишь потому, что человек есть микрокосм и микрокосмос. Космоса нет в объективном мире феноменов. Бога нет в объективном миропорядке, но космос есть в человеке, Бог есть в человеке, через человека есть выход в иной мир. Защитник гуманистической теории познания, Ф. С. Шиллер, верно говорит, что произошла деперсонализация и дегуманизация познания и необходимы персонализация и гуманизация. [16 – См. F. C. S. Schiller «Etudes sur l'humanisme».] Человек есть мерило вещей, но есть высшее мерило человека. Бл. Августин был, может быть, первый повернувшийся к экзистенциальной философии субъекта. Он выставил принцип внутреннего опыта, самодостоверности сознания. Он признал сомнения источником достоверности и доказательством моего существования. Душа для него была целостная личность. Теория закономерного развития в познании не считается со вторжением индивидуальности. Можно считать несомненным, что оценку, которая играет такую огромную роль в познании, совершает прежде всего чувство, а не интеллект. Ницше, который философствовал молотом, говорит, что философ должен быть приказывающим и законодательствующим. Это значит, что в философском познании происходит переоценка ценностей и творчество ценностей. Философия ищет прорыва из рабства этого мира к иному миру, к совершенной, свободной жизни, к избавлению от муки, от уродства мировой данности. Стремление к объективному познанию есть иллюзия и уже, во всяком случае, терминологическая ошибка. Бесстрастного познания не могло быть и никогда не было у настоящих философов, оно могло быть лишь в лишенных творческого дара диссертациях. Менее всего бесстрастное познание было у самого Спинозы. Интеллектуальная страстность может быть источником познавательного трансцензуса. Величайший из философов, Платон, был философом эротическим. Эротическое притяжение было у рационалиста Спинозы, у панлогиста Гегеля. Я не говорю уже о таких философах, как Киркегард или Ницше. Философ есть влюблённый в мудрость. В настоящей первородной философии есть эрос истины, есть эротическое притяжение бесконечного и абсолютного. Философское творчество есть опьянение мыслью. Философское познание может быть основано лишь на опыте, на духовном опыте, и в нем акт познания совершает целостный дух. В познании есть горькость. Но познание носит освобождающий характер. Философское познание призвано освободить человека от власти объективированного мира, от его нестерпимого рабства. Не воля к могуществу, а воля к смыслу и к свободе движет философским познанием. Метафизика невозможна как система понятий. Метафизика возможна лишь как символика духовного опыта. Борьба субъекта и объекта, свободы и необходимости, смысла и бессмыслицы на языке метафизики есть символическая борьба, которая в «этом» дает знаки «иного». За конечным скрыто бесконечное и дает о себе знаки. Глубина моего «я» погружена в бесконечность и вечность, и лишь поверхностный слой моего «я» освещен сознанием, рационализован, опознан на основе противоположения субъекта и объекта. Но из глубины даются знаки, там целые миры, там весь наш мир и его судьба. Прав Н. Гартман, когда говорит, что проблема познания – метафизическая проблема; прав Гейдеггер, когда говорит, что Existenzielle мы понимаем, как понимание самого себя. Но что есть истина? Вот вечный вопрос. Евангельский ответ на этот вопрос имеет и философское значение.

## 5. ИСТИНА ВЫГОДНАЯ, ИСТИНА ГИБЕЛЬНАЯ И ИСТИНА СПАСАЮЩАЯ

Цель философского познания совсем не заключается в познании бытия, в отражении в познающем действительности, – цель – в познании истины, в нахождении смысла, в осмысливании действительности. Поэтому философское познание не есть пассивное отражение, а есть активный прорыв, есть победа в борьбе с бессмысленностью мировой действительности. Я хочу знать не действительность, а истину действительности. И я могу узнать эту истину только потому, что во мне самом, в познающем субъекте, есть источник истины и возможно приобщение к истине. То, что передо мной письменный стол и я пишу пером на бумаге, не есть истина, это – чувственное восприятие и констатирование факта. Вопрос об истине ставится уже в моём писании. Никакой истины в объекте нет, истина есть лишь в субъекте. Истина относится не к феноменальному миру, а к нумеральному, идейному миру. Истина есть отношение, но это совсем не есть отношение между субъектом и объектом, не есть отражение объекта в субъекте. Истину нельзя понимать в духе гносеологического реализма или, во всяком случае, если это будет реализм, то реализм совсем иной. Истина имеет два смысла: есть истина как знание о реальности и есть истина как

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) самая реальность. Истина есть не только идея, ценность, но также существо, существующее. «Я есмь Истина». Истина не есть то, что существует, а есть смысл, логос существующего. Но этот смысл есть существующее, существующий. У Гейдеггера истина существует, лишь поскольку существует Dasein. [17 – наличное бытие, определенное бытие, здесь–бытие (нем.)] Истина не существует вне и над нами, она возможна, потому что мы в истине. Гейдеггер думает, что абсолютная истина есть остаток христианской теологии. Но в действительности именно христианство должно отрицать истину вне существа и существующего. Истина есть творческий акт духа, в котором рождается смысл. Истина выше принуждающей нас действительности, выше реального мира, но выше её Бог или, вернее, Бог есть Истина. Материализм последовательный должен отрицать истину, как должен отрицать прагматизм. Маркс, связанный ещё с германским идеализмом, половинчат, Ленин наивен. Но дети их отказываются от истины, как и дети Ницше. Лишь один Ницше дерзновенно признал истину иллюзией, порожденной волей к могуществу. Но он признает ещё аристократическое качество, которое отрицают его вульгаризаторы. В истине есть аристократизм идеи и смысла. Но идею и смысл нельзя оторвать от существа и существования. Истина есть смысл существующего, смысл есть истина существующего. Это нашло себе выражение в учении о Логосе, которое не обязательно связано с границами платонизма и со статической онтологией. Истина–смысл предвечно рождается в Боге–Существующем. И это рождение повторяется во всяком существующем, с ним связано появление личности. Личность не есть порождение родового процесса, личность есть порождение смысла, истины. В истине есть конкретный универсализм, который не только не противоположен личности, но предполагает её существование. Истина есть не отражение мира таким, каким он есть и представляется, а есть борьба с тьмой и злом мира. Познание истины есть самовозгорание света (логоса) в существовании (в бытии), и этот процесс происходит в глубине бытия, а не противостоит бытию. Употребляю слово «бытие» в условном смысле до расследования по существу проблемы «бытия».

Истина совсем не есть познание объекта, истина есть победа над объективацией, т. е. над иллюзорностью, призрачностью объектного бытия. Истина совсем ничего не отражает, как ничего не отражает реальность духа. Истина – духовна, она в духе и есть победа духа над бездуховной объективностью мира, – мира вещей. Дух не есть эпифеномен чего–либо, всё есть эпифеномен духа. Истина есть пробуждение духа в человеке, приобщение к духу.

Могут предположить, что все сказанное относится к Истине, но не относится к истинам, к тем частичным и относительным истинам, которые открывает наука в природном феноменальном мире. Что нумерального есть в таких истинах, как «дважды два – четыре» или «все тела от нагревания расширяются»? Раскрывается ли в истинах смысл? Есть истина с большой буквы и есть истина с малой буквы. Это требует разъяснения. Все маленькие частичные истины получают свой свет от целостной, большой Истины, все лучи света исходят от солнца. философы по–разному выражали это в учении о Логосе, об универсальном разуме, об общеобязательности трансцендентального сознания. Но трансцендентальное сознание подвижно, и его структура зависит от характера и качества познающего и от предмета, на который познание направлено. Логос – Солнце спускается в падший, объективированный мир, и вырабатывается логический аппарат познания, соответствующий этому объектному миру. Это есть познавательное приспособление к миру для победы над миром. Если наука находится во власти детерминизма, если она ищет каузальных связей и не открывает первичных творческих движений в мировой жизни, то вина тут не в науке, а в состоянии мира. Но свет, который наука проливает на мир, восходит, хотя и не прямым путем, к первоисточнику Солнечной Истины. Ложь начинается, когда утверждается сциентизм, т. е. ложная философия. Но соединимо ли признание единой, всецелой Истины, универсального Логоса, с типом экзистенциальной философии? Если философия должна быть личной, если она основана на личном опыте, если субъект вкладывает в познание своё существование со всеми его противоречиями, то не распадается ли универсальная Истина на частные истины, не попадем ли мы во власть релятивизма? Тут нужно отрешиться от обычных, общепринятых взглядов, связанных с границами рационализма. Старое противоположение индивидуально–личного и индивидуально–общего ложно и должно быть преодолено. Истина находится вне этого противоположения. Индивидуально–личное, наиболее экзистенциальное может быть и наиболее универсальным, наиболее духовным, наиболее связанным со смыслом. «Я» погружается в свою глубину, на которой «я» соприкасается с нумеральным духовным миром. Мистики это понимали лучше философов. Но универсальность и целостность раскрывающейся Истины совсем не то же самое, что общеобязательность. Общеобязательность существует как раз для мира объективированного,

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) феноменального, она означает формы сообщения в этом разобщенном мире, она есть приспособление к падшести. Общеобязательность связана с разобщенностью, она есть сообщение в разобщенности. Весь логический аппарат доказательств существует для разобщенных со мной, которые не видят Истины, узреваемой мной, с которыми я не общаюсь в Истине. Логическая общеобязательность имеет аналогию с общеобязательностью правовой. Общеобязательные, доказанные истины как раз наименее универсальные, они находятся во власти объективации. Универсальная же Истина находится вне процесса объективации, она наиболее экзистенциальная, она от духа, не от мира.

В духе, необъективированном духе, универсальное и индивидуально-личное соединены. Истина открывается не через объективацию, не через подчинение миру, а через трансцендирование, через выход за пределы противоположения субъекта и объекта. Истина не объективна, она субъективна, но субъективна в смысле духовной глубины, а не той поверхностной субъективности, которая противостоит объективности.

Где же искать критерий истины? Слишком часто ищут этот критерий в том, что ниже истины, ищут в объективированном мире с его общеобязательностью, ищут критерий для духа в материальном мире. И попадают в порочный круг. Дискурсивная мысль никаких критериев не может дать для конечной истины, она вся находится в середине пути, она не знает начального и конечного. Всякое доказательство упирается в недоказуемое, в постулируемое, в узреваемое, в творимое. Есть риск, нет гарантий. Самое искание гарантий есть ложное искание, означает подчинение высшего низшему. Свобода духа не знает гарантий. Единственный критерий истины есть самая Истина, излучение её солнечного света. Все остальные критерии существуют лишь для обыденного объективированного мира, для социальных сообщений. Я никогда не доказываю истины для себя, я принужден её доказывать лишь для других. Я познавательно живу в двух мирах – в мире первичном, экзистенциальном, в котором возможно общение с Истиной, и в мире вторичном, объективированном, в котором Истина сообщается другим, доказывается, в котором она дробится на множество истин, вследствие приспособления к падшему состоянию мира. П. Флоренский говорит, что достоверность истины дана потенциально, а не актуально. [18 – См. «Столп и утверждение истины».] Это значит, что во мне, в моей глубине, в глубине познающего субъекта, есть Истина, так как я вкоренен в нумеральном духовном мире, но она во мне в дремотном состоянии и пробуждение её требует от меня творческого акта. Пробуждение духа, во мне есть пробуждение к истине. Критерий истины в духе, в духовности, в субъекте, сознавшем себя духом, а не в объекте. Истина не получается извне, она получается изнутри. Познание истины делает меня свободным. Но самое познание истины может быть лишь свободным. Всякий внешний критерий истины, взятый из низшего мира, противоречит свободе духа в познании истины и не освобождает. Истина не связана с объектом, не связана и с «объективным бытием», она связана с духом. Дух – в субъекте, а не в объекте, в нумере, а не в феномене. И наука, познающая мир феноменов, мир объектный, мир необходимостей, исходит и нисходит из духа, спускаясь по ступеням объективации, по ступеням разобщенности общеобязательности.

Прагматизм пытался дать новый ответ на вопрос о критерии истины, исходя из верного положения, что познание есть функция жизни. Прагматизм прав в отношении к техническим результатам науки. Но истина прямо противоположна прагматизму. Жизненное процветание, успех, выгода, интерес – все это скорее признаки лжи, чем истины. Истина совсем не полезна в этом мире, она не оказывает услуг, она даже может быть разрушительна и губительна для устройства дел в этом мире. Она требует жертвы, и она часто вела к мученичеству. Истина не столько освобождает и спасает в этом мире, сколько освобождает и спасает от этого мира. Принятие до конца евангельской истины, согласие на её действительную реализацию привело бы к разрушению государств, цивилизаций, обществ, организованных по закону этого мира, к гибели этого мира, во всем противоположного евангельской Истине. Поэтому люди и народы исправили Евангелие, дополнили его «истинами» этого мира, которые действительно были прагматичны, потому что были ложью и приспособлением ко лжи. Узнание и исповедание Истины связаны не с пользой и выгодой, а с риском и опасностью. Но прагматизм во всех своих формах не знает Истины, стоящей над миром и сулящей мир. Свободен от этого приспособляющегося оптимизма лишь трагический прагматизм Ницше, если, впрочем, уместно говорить о его прагматизме. Пафос Ницше связан с *amor fati*, у него победа связана с гибелью. Философия жизни Бергсона, его биологическая метафизика также оптимистична. Экзистенциальная философия должна быть отличима и от философии жизни и от философии прагматической, она связана с переживанием трагического конфликта, в ней нет

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) культа жизни как высшего критерия, она не носит биологического характера. Жизнь подлежит суду Истины-Правды. Важен не количественный максимум жизни, не её процветание в мире, не её сила, а качество жизни, её напряженность и патетичность, переводящая за её границы. Узвание Истины совсем не означает первоначально радостного расцвета жизни и возрастания её силы, оно может означать раскрытие падшести мира, испытание боли, сопровождающей всякую жизнь, конфликт между личной судьбой и судьбой мировой, между экзистенциальным опытом и порабощающей объективацией, конфликт свободы со встреченной необходимостью. Истина – спасительна, но спасает она для иной, вечной жизни, которая начинается во временной жизни, но начинается в страдании, в тоске, часто в кажущейся безнадежности. Принятие Истины до конца, до всех её жизненных выводов есть согласие на гибель этого мира, на его конец. Я говорю не об истинах, означающих приспособление к миру феноменов, к неотвратимому процессу объективации, а об Истине как первоисточнике света, как целостной Правды. Познание в объективации открывает истины, в нём есть отблеск света, помогающий ориентироваться во тьме этого мира, но оно не открывает изначальной Истины, которая есть начало и конец. Наука, не философия, есть открытие принципов и законов, ориентирующих в действительности. Но верховная Истина эсхатологична, и этим обличает она условную ложь прагматизма, ложь оптимистического культа жизни. Истина не от мира, а от духа, она познается лишь в трансцендировании объектного мира. Истина есть конец этого объектного мира, она требует согласия на этот конец. Такова Истина христианства, свободного от социальных приспособлений и искажений. Но такова, в сущности, и Истина, приоткрывавшаяся мессиански-пророческому сознанию древнего Израиля, религиозной философии Индии, персидской дуалистической эсхатологии и многим мыслителям – Платону, Плотину, Экхардту, Я. Бёме, Паскалю, Канту, Шопенгауэру, Киркегардту, Достоевскому, Л. Толстому. Вся философия, теория познания, этика, философия истории должны быть построены в перспективе эсхатологии, но, как мы увидим, эсхатологии совсем не в том смысле, в каком обычно её понимают. Познание ищет Истины и истин, оно стремится к очищению от всего, что затемняет и искажает процесс познания, к самоочищению субъекта. Но познающий может познавать ложь мира, его замутненность и загрязненность, познание может быть открытием истины о лжи. Тогда истина есть суд над ложью мира, свет, обличающий тьму. И провозглашение Истины есть конец мира лжи. В каждом подлинном акте познания наступает конец мира, конец порабощающей объектности.

\* \* \*

Среди философов всегда были разные расы, они определялись разной структурой сознания, за которой была разная направленность духа. В Греции были Парменид и Гераклит, Демокрит и Платон. Пытались установить типы философских мирозерцаний. [19 – См., напр.: К. Jaspers «Psychologie der Weltanschauungen», а также книги Дильтея.] Различение типов зависело от того, какой принцип был положен в основание классификации. Один и тот же философ может в одном отношении попасть в один тип, в другом отношении – в другой тип. Дильтей предлагает установить три типа философских мирозерцаний: натурализм, идеализм объективный, идеализм свободы. В этой условной классификации я решительно должен быть отнесен к идеализму свободы. С таким же основанием это можно было бы назвать реализмом свободы, если не понимать реальность натуралистически. Я предложил бы установить ряд противоположений:

философия субъекта и философия объективная.

философия духа и философия натуралистическая.

философия свободы и философия детерминистическая.

философия дуалистически-плюралистическая и философия монистическая.

философия творчески-динамическая и философия статически-онтологическая.

философия персоналистическая, философия личности и философия универсально-общего.

философия эсхатологическая, философия прерывности и философия эволюционная, философия непрерывности.

В этих противоположениях я определяю свою философию как философию субъекта,

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) философию духа, философию свободы, философию дуалистически-плюралистическую, философию творчески-динамическую, философию персоналистическую и философию эсхатологическую. До сих пор философия в очень малой степени была эсхатологической, эсхатология относилась лишь к сфере религиозной. Но эсхатология может и должна иметь своё гносеологическое и метафизическое выражение, и я стремлюсь к этому выражению. Должна быть создана философия конца. Она мало общего имеет с толкованием Апокалипсиса и не означает ожидания конца в определенный год. Философия эсхатологическая вытекает из философской проблемы, поставленной ещё Платоном. Философский монизм был попыткой решить эсхатологическую проблему в пределах этого мира, утвердить единство вне перспективы конца. Для меня центральная мысль эсхатологической философии связана с пониманием падшести как объективации и конца как окончательного преодоления объективации. Выбор типа философии определяется целостным духом философа, волею и эмоцией более, чем интеллектом. Но и самый интеллект человека неотделим от существования всего человека, от его волевого выбора и эмоционального опыта.

## Глава II

### 1. СУБЪЕКТ И ОБЪЕКТ. СУБЪЕКТ КАК СУЩЕСТВУЮЩИЙ. ТАЙНА ОБЪЕКТИВАЦИИ. ГЕНЕЗИС МИРА ЯВЛЕНИЙ

Со времени Канта немецкая философия всегда начинает с проблемы отношения субъекта и объекта. Проблема ставилась как отношение разума, мышления, сознания к бытию. При этом объект часто представлялся бытием, субъект же не оказывался бытием, а лишь стоящим перед бытием. Объект как бы противостоит мне, находится вне меня. Объективность почти отождествлялась с истинностью, истинность – с общеобязательностью. Парадоксальность положения была в том, что гарантия объективности была не в объекте, а в субъекте, в субъекте были те трансцендентальные *a priori*, которые только и делали возможным познание, они-то и конструировали объект. Субъект и объект – коррелятивны. По Канту, трансцендентальные формы применимы лишь к феноменам. Но ясны преимущества субъекта над объектом. Объект существует лишь для субъекта, но субъект имеет собственное внутреннее существование. Термины объекта и объективность оставались очень шаткими. Раньше (напр., у Дунса Скота) субъектом называлось то, что относится к конкретным предметам мышления, объектом же называлось то, что относится к представлениям. Даже у столь критического Канта двусмысленно употребление слова «объект». Гегель, в противоречии с собственной исходной точкой зрения, признает существование объективного духа, в то время как он должен был признавать лишь объективацию духа. Во всяком случае, принятое употребление слова «объект» противоречит совершенному Кантом и германским идеализмом повороту философии от объекта к субъекту, от мира к «я». И уж, наверное, нужно признать, что объект не есть вещь в себе, субъект есть вещь в себе, объект же есть лишь феномен, явление для субъекта. Быть объектом значит быть для субъекта, объект есть всегда являющееся для другого. Мир явлений есть порождение объективации. Объективация же совершается субъектом и обозначает его направленность и его состояние. Нет ничего ошибочнее смешения объективности с реальностью. «Объективное» наименее реально, наименее экзистенциально. Особенно томисты любят противопоставлять феноменализму свой метафизический реализм. Но они как будто бы совсем не допускают существования реализма, который основан на признании метафизической реальности субъекта как нумена, как духа. [20 – это особенно поражает у Жильсона. См. его «*Le réalisme théologique*».] Трансцендентное не может быть в объекте и не может стать объектом, оно в субъекте, оно по ту сторону самого противоположения субъекта объекту. Было ошибкой Канта думать, что в созерцании самого себя мы сами на себя воздействуем так, что наш субъект познает лишь явление. Субъект и объект соотносительны лишь в познавательном смысле, но такого соотношения нет в метафизическом смысле. Субъект есть также существующий, он не есть только трансцендентальное *a priori*, как условие чувственного опыта и возможности познания явлений. Истина скрыта в существующем, и потому истина субъективна, а не объективна, истина есть «я», а не «не-я». Нужно окончательно отказаться от применения к истине прилагательного «объективная». Так называемая «объективная» истина наиболее далеко отстоит от Истины. «Я» – человек может быть источником истины, когда он погружен в свою глубину, он может быть в истине, в то время как объект не может быть в истине. Отсюда мы увидим зависимость познания истины от социальных отношений людей. В феноменологии Гуссерля интенциональный акт высвобождает от индивидуума и

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) обосновывает объективизм. [21 – См.: Husserl «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie».] Но этим Гуссерль отрицает человеческий характер познания. Таков один из результатов платоновского универсализма. Трансцендентный свет в мире исходит от субъекта, который есть человек, а не БОГ, хотя и заключает в себе божественный элемент. От объекта же исходит социальное приспособление к состоянию этого падшего мира. Познание может быть понято не как зависимость от объекта, а как универсализация субъекта, как раскрытие в субъекте универсума. Гносеологический субъект есть абстракция, субъект имеет прежде всего экзистенциальный смысл. Невозможно абсолютное знание относительно предмета, объекта. Абсолютно познанным может быть то, что создано самим субъектом. Таков метафизический результат германского идеализма. Мышление не противопоставляется чуждому ему, оно трансцендирует себя и этим остается собой. Это было бы верно, если бы сказать не мышление, а целостный субъект, как существующий, как человек. За человеком, как феноменом, стоит человек, как нумен. Отсюда двойственность человеческой природы. Объект меняется, зависит от состояния субъекта, от соотношения феноменального и нуменального в человеке, поверхностного и глубинного. Дильтей очень хорошо говорит, что отвлеченное отношение субъекта и объекта нужно заменить жизненным отношением существа и среды. Невозможна метафизика объекта, но возможна метафизика субъекта. Нельзя мыслить целости мира как объекта, эта целость в субъекте. Объективация, как мы увидим, должна была бы быть заменена экспрессивностью жизни, выражением её вовне. Априорным должен был бы быть признан лишь сам целостный человек, активный человеческий дух. Риккерт делает попытку уточнить понятие объекта и очень усложняет его. Первое понимание объекта пространственное, это – внешний мир, моё тело тоже объект. Субъект есть моё сознание и его содержание. Объект же есть находящееся вне моего сознания, это – трансцендентный объект. Объект есть также представления, восприятия, чувства, желания, субъект же есть представляющий, воспринимающий, чувствующий, желающий. Это имманентный объект. Субъект есть моё «я», душа; моё сознание с его содержанием; моё сознание в противоположность его содержанию. [22 – См.: Rickert «Der Gegenstand der Erkenntnis»] Есть верное в классификации Риккерта, но он стоит исключительно на гносеологическом понимании проблемы. Он ошибочно допускает существование трансцендентного объекта, как находящегося вне моего сознания. Но трансцендентное открывается на пути, прямо противоположном движению к объекту, т. е. объективации.

Приняв пока без разъяснений понятие бытия, нужно сказать, что субъект не противостоит бытию, как находящийся вне его, но сам он есть бытие и приобщен к бытию. Мышление, разум – имманентны бытию. Рациональное погружено в иррациональное или сверхрациональное. Это отлично показывают и философы не экзистенциального типа, как Н. Гартман и С. Франк. Сам Кант ещё не достаточно видел трансцендентную сторону в трансцендентальном сознании. Так как познающий субъект сам есть бытие, сам есть наиболее существующий, то познание может быть понято как событие в самом бытии, в существовании как отношении бытия к бытию. В экзистенциальном смысле субъект коррелятивен не с объектом, а с другими субъектами. Кн. С. Трубецкой верно говорит, что человек в каждом акте своей жизни выходит из себя к другому. Но он выходит из себя, как существующий. Субъект есть существующий, вкорененный в нуменальном мире, и в этом источник экзистенциальности философии. Н. Гартман говорит, что бытие есть общая сфера, в которой противопоставляется субъект и объект. [23 – См.: N. Hartmann «Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis».] Субъект как бы сознает зависимость от объекта. Я скажу, что он сам производит объективацию, порождает мир феноменов, производит не только как познающий, но, прежде всего, как существующий. Необходимо понять таинственный процесс объективации. Я живу в двух мирах – в своем собственном, в субъективном мире и в для меня существующем, и вместе с тем мне чуждом объективном мире, мире объектов. Тот факт, что я выброшен в насилующих меня объективный мир, имеет не только гносеологический, но метафизический смысл. Кант не объяснил, почему образовался мир явлений и почему разум ограничен познанием этого мира явлений, который не есть подлинный мир. Подлинный мир вещей в себе закрыт для познания. Являет ли себя вещь в себе явлением? В моей терминологии это значит, что Кант не объяснил тайны объективации. Он приводит к этой теме, но сам её не ставит. Происходит объективация нами и для нас мира, и это есть падение мира, потеря им свободы, отчужденность его частей. Можно было бы сказать, что свобода нуменов переходит в необходимость феноменов. Мир явлений приобретает массивную эмпирическую реальность, которая нас принуждает и насилует. У Гегеля «объективность есть выступившее из своей внутренности и перешедшее в существование реальное понятие». Идея для Гегеля есть «объективно-истинное понятие, истинное, как таковое». Гегель ошибочно приписывает объективности какую-то свободу, в то время

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) как она означает утрату свободы. Он не понимает, что самоотчуждение духа в объективности есть падшест, он – оптимист, он ошибочно признает существование объективного духа, вместо того чтобы признавать лишь объективацию духа. В таком направлении происходило преодоление кантовского дуализма и переход к монизму. Это с другого конца вновь приближает к Фоме Аквинату и к его онтологизму. У Гегеля – прошедшая через критику познания, исходящая из субъекта объективность. У Фомы Аквината – объективность до критики познания. У него предмет познания реален и объективен, не зависит от субъекта, но в природе он не существует в универсальной форме, которую ему придает мысль. Абстрагирование интеллекта переводит в акт в мысли. В принципе, у Гегеля и Фомы Аквината тот же онтологизм, не желающий видеть падшест мира в объективации, то же ложное преодоление дуализма, описывающего трагическое положение человека в познании. Но у Фомы Аквината это более наивно, у Гегеля более критично, более проходит через диалектику мысли. Логика Фомы Аквината – статична. Логика Гегеля – динамична. Фома Аквинат исходит из объективности, как данной природы, и она остается у него неповрежденной до конца. Гегель исходит из субъективного духа и приходит к объективности и объективному духу в результате диалектического процесса. У Фомы Аквината, в сущности, нет иррационального, латинский разум освещает жизнь мира без наступления ночи. У Гегеля есть иррациональное, его панлогизм нельзя отождествлять с объективным рационализмом, у него иррациональное рационализируется, рациональное иррационализируется. Другим путем шёл от кантовского дуализма Шопенгауэр, самый противоречивый из философов. В его учении об объективации воли есть более верный элемент, чем в объективном духе Гегеля, ибо он признает, что объективированный мир есть мир не подлинный и во зле лежит.

Мой внутренний духовный опыт не есть объект. Дух никогда не есть объект, существование существующего не есть никогда объект. Сознание определяет объективированный, феноменальный мир. Можно утверждать примат сознания над бытием. Но это не окончательная истина. Самое сознание определяется нуменальным миром, «умопостигаемой» свободой этого первичного мира. Нужно утверждать примат первоначального сущего, существующего над сознанием. Идеализм переходит в реализм, Гуссерль остается в пределах сознания, у него сознание первичнее субъекта и объекта. Он должен прийти к метафизике сознания. Но ведь у него всякое сознание есть сознание чего-то, сущность сознания – трансцендирование себя в интенции. Noesis – субъективная сторона интенциональности. Noema – то, что сознание сознаёт. Феноменология есть эйдетическая описательная наука о сознании. [24 – См. его Ideen.] Но метафизика сознания не оправдана. Интенциональный характер сознания есть учение, полученное Brentano от схоластики, и оно должно дать преимущества объектности над субъектностью. Трансцендирование себя в интенции должно оказаться объективацией, устремлением к объективному миру, но, по предлагаемой мной терминологии, трансцендирование есть путь, полярно противоположный объективации, путь к миру нуменальному, к подлинно существующему. Существует две интенции сознания – интенция к поработавшему миру объектности, к царству необходимости и к миру подлинно сущему, к царству свободы. Феноменально-природный мир носит символический характер, он полон знаков иного и есть симптом раздвоений и отчуждений в плане духа. Нет природного объективного мира как реальности в себе, есть лишь мир свободный божественный и свободный человеческий. Объектный мир есть поработённость и падшест. Но в подлинный и свободный мир входит весь космос, которого нет в мире явлений, в мире объектов. Это отношение можно выразить так: явление, объективированный мир, природный и социальный мир необходимости и рабства, вражды и господства; нуменальный мир, дух, свобода, творчество; мир любви и сострадания; весь космос. Так называемый «иной» мир не есть иной мир для меня, это есть по преимуществу мой мир.

Разум имеет тенденцию все превращать в объект, из которого исчезает экзистенциальность. С этим связана вся критика Канта. Вещь в себе не есть объект или «не-я», но есть субъект или «ты». Субъект не есть Абсолютное или Божество, как у Фихте. Субъект – человеческое «я» и субъект – «ты» превращаются в объекты и вещи, вследствие падшести в отношении между ними. Падшест есть важная категория познания. Объективация, неподлинность феноменального мира, совсем не значит, что мир людей, животных, растений, минералов, звезд, морей, лесов и т. д. нереален и что за ним есть совсем непохожие вещи в себе, а значит, что этот мир находится в недолжном духовном и нравственном состоянии, в состоянии рабства, утери свободы, вражды, отчужденности, выброшенности вовне, подчинения необходимости. Объективация есть выбрасывание человека вовне, экстериоризация, подчинение условиям пространства, времени, причинности, рационализации. В экзистенциальной же глубине человек находится в общении с духовным миром и со

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) всем космосом. Вещь в себе может быть лишь вещью для меня, и я могу мыслить лишь о вещи для меня. Объективация есть возникновение экстериоризированного «не-я», вместо «ты», внутренне существующего. Предметы мысли суть создания самой мысли. Это и есть объективирование. Для Канта выход из этого положения есть лишь через практический разум, который не объективирует и потому прорывается за мир феноменов. Нет вещей, предметов внешнего мира вне мыслящего их субъекта. Поэтому на реальности лежит печать мысли. Но существуют «вещи в себе», которым присущ духовный элемент мысли, присуще и иррациональное. Объективация не есть только создание мысли, разума с его категориями, ещё глубже то, что она есть результат известного состояния субъекта, при котором происходит экстериоризация и отчуждение. Объект зависит прежде всего от воли субъекта. Существует трансцендентальная воля. Самое замечательное, что объективация умственных формаций начинает жить самостоятельной жизнью и порождает псевдореальности. Противоядием тут должен был бы быть Кант, который показал, что существование идеи не говорит о существовании реальности. Это у него самое сильное. Объективация есть рационализация. Но объективация не есть только познавательный процесс, это ещё более процесс эмоциональный, социализация эмоций и страстей. И самая рационализация может быть страстью.

Леви-Брюль утверждает, что пре-логическое примитивное мышление не объективирует, оно подчинено loi de participation, то есть мыслящий и познающий приобщен к предмету самой мысли и познания. [25 - См.: Levy-Bruhl «Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures».] Для самого Леви-Брюля познавать на вершине цивилизации значит объективировать, т. е. делать чуждым предмет познания, не приобщаться к нему, не соучаствовать в нем. Это проливает свет на то, что такое объективация. То, что можно условно назвать экзистенциальной философией, обозначает переход от понимания познания как объективации к пониманию познания как participation, приобщения к предмету, соучастия в нем. Loi de participation у отсталых, до-цивилизованных народов может означать непробужденность ясного сознания, суеверное отношение к миру, магизм, в которой было погружено человечество в своих истоках. Пробуждение и развитие сознания сопровождается раздвоением и отчуждением. Человек должен пройти через критику сознания, критику разума. Прохождение через объективацию есть судьба духа в этом мире. И объективация имеет и положительное значение в падшем мире, она может вооружать и защищать человека. Но на вершине сознания, где оно соприкасается с сверхсознанием, может начаться обратный процесс, познание может стать приобщением и соучастием, но со всеми завоеваниями критики и просвещенного разума. Германский идеализм есть важный этап в этом пути. Но слово «идеализм» не может быть сохранено, потому что идея не означает реального существования, что показано самим Кантом. Необходимо объяснить тайну объективации, в ней скрыта тайна этого мира, в ней – источник зол и страданий мировой жизни.

Проблема объективации в моём понимании ничего общего не имеет с проблемой восприятия, ощущения, отношения психического и физического и даже обычного отношения субъективного и объективного. Проблема объективации лежит на ином пути, чем критика наивного реализма и защита идеализма, эта проблема экзистенциальная и означает распадение и сковывание мира, отчужденность и рабскую связанность, эта проблема порождена падшестью экзистенциального субъекта, для которого все экстериоризируется и подчиняется необходимости. Каковы признаки объективации, возникновение объектных отношений в мире? Можно установить следующие признаки: 1) отчужденность объекта от субъекта; 2) поглощенность неповторимо-индивидуального, личного общим, безлично-универсальным; 3) господство необходимости, детерминации извне, подавление и закрытие свободы; 4) приспособление к массивности мира и истории, к среднему человеку, социализация человека и его мнений, уничтожающая оригинальность. Этому противопоставляется общение в симпатии и любви, преодоление отчужденности; персонализм, выражение лично-индивидуального характера всякого существования; переход в царство свободы, определяемости изнутри, победа над рабством необходимости; преобладание качества над количеством, творчества – над приспособлением. Это есть вместе с тем определение различия между феноменальным и нуменальным. феномен и нумен определяют процессом объективации. Борьба против власти объективации есть духовное восстание нуменов против феноменов, духовная революция. Такое понимание отношения нуменального и феноменального миров очень отличается от платонизма и выходит за пределы кантовского дуализма. Нумен есть дух, есть личность, есть свобода, есть творческая энергия, действующая в этом мире. Задача – освобождение от внешности и необходимости, от насилующей власти объективности в природе и истории, обретение духовности и свободы как полноты реального существования, всегда личного на своей вершине,

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) личного и вместе с тем коммунитарного. Это означает преобразование духом порабощенной природы. Дух противоположен не природе, а её порабощенному состоянию, внутренне разобщенному, внешне скованному и связанному. Если этот мир есть моя объективация, создающая идола и иллюзии сознания, то я могу создать иной, лучший мир. Победа над властью объективации есть мессианская надежда. Вещь в себе, нумен не есть необходимая причина явления, феномена (противоречие у Канта), причиной явления может быть лишь явление же, необходимые причинные соотношения существуют лишь в феноменальном мире. Нумен же есть свобода, и если тут возможна причинность, то лишь причинность через свободу, что Кант отчасти понимает. Но нуменальная свобода действует в этом феноменальном мире как творческая сила. Объективация порабощает человека, и освобождение приходит из иного мира, чем этот феноменальный мир. Объективная природа, объективное общество не могут себя освободить, освободить может лишь дух. Объективация есть прежде всего экстерииоризация, отчуждение духа от самого себя. И экстерииоризация порождает необходимость, определяемость извне. Ужас, который испытал Паскаль перед бесконечными пространствами, есть ужас объективации, ужас чуждости. Зиммель хорошо говорит о нечеловеческом автоматизме объективации культуры и о борьбе жизни и формы, стремящейся к застылости. [26 – См.: Simmel «Lebensanschauung Vier metaphysische Kapitel».] Но источник зла не в познании мира феноменов, – мира «природного», не в самом гносеологическом субъекте, создавшем «объективную» науку, а в экзистенциальном состоянии человека и мира, в отчуждении, в утере свободы. Самое же научное знание имеет освобождающее значение в этом мире и порабощает, лишь когда превращается в сциентизм. Кант раскрывал гносеологическую сторону объективации. Идеалистическая метафизика шла дальше, но объективировала субъект, «я», дух, понятие. Мышление начинает представлять себя как другое. Субъект превращается в объект. Абсолютный идеализм выходит за пределы объективации, всегда связанный с раздвоением на субъект и объект, но достигает этого преждевременным и обманчивым монизмом. Так в индусской мысли. Абсолютное не есть ни субъект, ни объект. Субъект и объект тождественны в Atman'e. Brahman – субъект познания. Индусская мысль недостаточно чувствовала всю тяжесть объективации и всю трудность преодоления разрыва. Она сильнее чувствовала призрачность мира, чем зло и грех мира. Можно установить три типа познания: познание субъекта самим собою, познание субъекта другим в качестве объекта, познание субъекта интуицией симпатии и любви. Мы очень привыкли называть объектом то, что мы познаем. Но это условная терминология, и мы могли бы называть субъектом то, что познаем, и познавать за объектом субъект, познавать вне объективации.

Слабая сторона старой спиритуалистической метафизики была в том, что она натурализовала дух, понимая его как субстанцию. Традиционный спиритуализм был возвратом к философии до Канта, Фихте и Гегеля – к философии Лейбница. Но реальность духа есть не только реальность иная, чем реальность природного мира, она есть реальность в ином смысле. [27 – См. мою книгу «Дух и реальность».] Спиритуалисты XIX века (Тейхмюллер, Козлов) ставят себе вопрос об отношении нумена и явления. Сознющий и познающий субъект есть субстанция. Это тот, для кого явление является. Материя есть лишь порождение отношений между субстанциями. Материальные предметы – знаки духовных субстанций. Вместе с тем различается простое сознание до актов мышления и сложное сознание, знание. Все сводится к традиционной проблеме отношения духа и материи, то есть не точное обозначение. Мир телесный обладает какой-то реальностью, и мы находимся в очень большой от него зависимости. Моё тело входит в целостный состав моего образа, моей личности, я не бестелесный дух. Но телесный состав человека находится в том состоянии природного мира, которое порождено объективацией, т. е. экстерииоризацией, отчуждением, порабощением. Телесный мир может выйти из объективности и войти в субъективность, т. е. войти в дух, в духовное состояние. Это есть путь преобразования природного мира. Можно сказать, что весь материальный, весь природный мир есть символика мира духовного, есть знаки событий, происходящих в духовном мире, событий раздвоения, отчуждения, выброшенности в состояние, при котором происходит причинная определяемость извне. Но остается трудный, мучительный вопрос, каково же отношение между явлением и тем, что является, т. е. нуменом? Самое слово «явление» указывает на то, что кто-то или что-то является, обнаруживает себя. Но является ли себя, обнаруживает ли себя в «явлении», в феномене «вещь в себе», нумен, нуменальное существо? Если мир явлений, «мир сей» есть мир падший и порабощенный, то в этом явлении, обнаружении себя есть какая-то порочность. Нумен не только являет, обнаруживает себя в феномене, но он и как бы отпадает от себя в феномене, выбрасывается вовне. И потому можно было сказать, что мир феноменальный не есть подлинный мир существ, существующего, сущего. Нумен не только открывает себя в

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) феномена, но и скрывает, закрывает себя. Возможен другой путь явления, обнаружения себя подлинно существующим, чем в «явлении», феномене. Возможна иная экспрессивность, выразительность существ и существования, чем объективация в феноменальном мире. Возможно выражение, обнаружение свободы без подчинения власти необходимости. Это есть основная проблема, с ней будет связана и проблема творчества. Это может быть выражено ещё так: возможна не символизация, не символическое воплощение духа в природном мире, а реализация, реальное воплощение духа в мире освобождающемся и преображающемся. Объективация не есть настоящая реализация, а лишь символизация, она дает знаки, а не реальности, и это сказывается на всем человеческом творчестве, на всех творческих продуктах. Мир нуменов, который есть мир творческих существ, а не мир идей, может выразить себя в ином мире, чем мир феноменов, но ошибочно представлять себе мир нуменальный и мир феноменальный совершенно изолированными и отрешенными друг от друга, таких непреходимых границ нет, как нет непреходимых границ человеческого сознания. Возможен прорыв нуменов в феномены, мира невидимого в мир видимый, мира свободы в мир необходимости, и с этим связано все самое значительное в истории. В жизни мира являются не только «явления», но и нумены, и их явление не может быть названо только «явлением». Пророки, творческие гении приходят в этот мир из мира нуменального, это – посланники Духа. Но нет непрерывного эволюционного процесса, а прерывный, прорывный творческий процесс. Новое понимание отношения между нуменом и феноменом есть понимание эсхатологическое. Но новым должно быть и понимание эсхатологии, оно должно стать творчески активным. Это будет обосновано в последних главах. Н. Гартман, со своей склонностью к тонким дистанциям, предлагает различать транссубъективное, трансцендентальное и трансинтеллигибельное. Одно из этих обозначений – «транссубъективное» – я хотел бы удержать как замену «объективного». Познающий должен выходить из своей замкнутости не в объективное, а в трансобъективное. Это есть не объективация, а трансцендирование. В то время как объективация есть движение вовне, транссубъективное может означать движение внутрь и нахождение внутри всего, целого, универсума. Творческий субъект символически выражает себя в объекте и объективном, но он может реально выражать себя в транссубъективном. Учение Brentano и Husserl об интенциональности сознания находится ещё в сфере объективации и не раскрывает двойственности выхода сознания к другому.

## 2. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ОПЫТ.

ПЕРВИЧНАЯ ИНТУИЦИЯ И СОЦИАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР ПОЗНАНИЯ.

ПОНЯТИЕ КАК ОГРАНИЧЕНИЕ И ЗАЩИТА. ОРИЕНТИРОВКА В ОКРУЖАЮЩЕЙ БЕСКОНЕЧНОСТИ

Вот основной вопрос: происходит ли превращение «вещей в себе» в «явления» в познании и от познания или до всякого познания оно происходит в самих «вещах в себе», в самой первореальности, в самом существовании, и лишь отражается в познании? Если мир находится в состоянии падшести, то вина лежит не в познании этого мира, как хотел, например, Л. Шестов, – вина лежит в глубине существования мира. И ещё вопрос: когда вещи в себе превратились в явления, то перестали ли они существовать, окончательно ли изшел мир нуменальный в мир феноменальный? Такого истощения нуменов в обнаружении феноменов нельзя предположить, это ведь совсем не есть эманация, истечение. Скорее всего можно себе представить это как прохождение нуменальных субъектов–существ через расщепление, раздвоение, отчуждение. Это есть испытание, которое предполагает особенное, соответствующее познание. Сознание и познание проходят через раздвоение на субъекта и объекта, но первичная реальность от этого не перестает существовать и не теряется окончательно возможность возврата к единству и родственности. В человеке остается возможность интуитивного познания. Шеллинг думает, что в интеллектуальной интуиции субъект и объект тождественны. Но интуиция не может быть лишь интеллектуальной. Она была бы пассивным отражением предмета и, значит, не преодолевала бы раздвоения, объективации. Интуиция есть также эмоциональная и волевая, она есть напряжение и активность целостного духа. Настоящее созерцание не на объект направлено. Философское познание предполагает первичный, предшествующий всякой рационализации, экзистенциальный акт, и оно измеряется глубиной и широтой этого акта. Философское познание может быть страстью, плачем и восхищением, мучением над смыслом жизни. Оно таким было и у самого Спинозы. *Amor intellectualis Dei* [28 – Интеллектуальная любовь к Богу (лат.).] есть познавательная страсть. Интеллектуальное бесстрастие есть ложная выдумка и притворство. Результаты познания принимаются эмоционально, и самая первичная

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) интуиция прежде всего эмоциональна. Существует эмоциональное мышление (Генрих Майер), но эмоциональный момент совершенно отделим от интеллектуального лишь в абстракции. Страстность, эмоциональная напряженность определяются встречей с реальностью, с первожизнью. Совершенно бесстрастным, лишенным эмоциональной напряженности может быть лишь мышление, погруженное в себя, никуда не выходящее. У Гегеля понятие полно страстей. Реальности нет без творческого отношения к ней субъекта. Самое восприятие носит творчески-синтетический характер, дух активен в чувственных восприятиях. Сила впечатлений, без которых нет познавательной проникновенности, предполагает творчески-страстное состояние, захваченность. Вот почему можно сказать, что подлинная философия есть искусство. Но и чисто научные открытия предполагают страсть, вдохновение и силу воображения. В первичных научных открытиях гораздо большую роль играет эмоциональный момент, чем обычно думают.

Так как познание есть часть жизни, разум есть функция жизни, то самое явление, объект познания (объективация) обуславливается целокупностью жизни, чувством, страстями, болезнями духа. Первожизнь, глубина существования (нуменальная) определяет структуру сознания, от которого зависит то, каким нам предстоит мир. Для изменившегося сознания мир предстал бы иным. Но это изменение предполагает изменение в характере существования, в самой первожизни. Самая же первожизнь (нумен) не характеризуется как интеллект по преимуществу, что есть греческая точка зрения, она есть в большей степени страсть, нуменальная страсть, предшествующая самому различению между добром и злом. Буддийское сострадание, христианская любовь, шопенгауэрская воля к жизни, ницшевская воля к могуществу – нуменальны. Для большинства людей реальный мир, «действительность» (то, что действует на них) отождествляется с пределами средне-нормального сознания, т. е. сознания уже объективированного и объективирующего. Среднее же объективированное сознание есть приспособление к социальным условиям существования. Канта беспокоил вопрос, как достигнуть всеобщности, общеобязательности (*allgemeingültig*) познания. Но это – тема социологии познания, которая не была им раскрыта. Кант не допускал подвижности, изменчивости трансцендентального сознания, как это должна признать социология познания. Не социализирована только первичная интуиция, рационализированное же сознание подвержено процессу социализации, познание и самое восприятие мира зависят от социальных отношений людей, от ступеней общности. Никакое человеческое творчество, в области познания или в других областях, не имеет социального характера по своим источникам, даже когда оно направлено на социальную жизнь. Но оно подвергается социализации в своем обращении к людям, в своих продуктах познание имеет социальный характер, как сообщение между людьми. Царство объективации есть социальное царство, оно создано для среднего, массового человека, для обыденности, для *das Man*. «Объективность» восприятий и представлений носит социальный характер. Можно было бы сказать, что человек воспринимает известным образом картину мира в зависимости от форм своих социальных отношений с людьми. Поэтому есть особые миры, открывающиеся для вероисповеданий, для национальностей, для профессий, для сословий и классов. В этом – доля истины классовой идеологии марксизма, но выражение её философски несостоятельно. Только подлинное творческое вдохновение, когда человек движется духом, а не обществом, определяется изнутри, а не извне, не зависит от социальных внушений, от социального подражания. [29 – См. во многих отношениях замечательную книгу Тарда «*Les lois de l'imitation*».] Картина мира у среднего человека, в середине пути его жизни, раскрывается не индивидуально-лично, а социально-коллективно. Так объективируется грех рабства человека. Это распространяется не только на мнения людей, всегда очень социализированные (общественное мнение, мнение и честь нации, сословия, полка, профессии и т. д.), но и на самое восприятие мира, на первоначальные впечатления от мира, которые зависят от семьи и среды. Самые основные восприятия картины мира и мнения и суждения о мире зависят от степени общности людей или степени их разобщенности. Даже каста ученых, которая должна стремиться к открытию истины, имеет свои миры и свои суждения о мирах, определяемые академическими традициями, учеными предрассудками и ученой рутинной. Многое закрыто для этой касты. Социализация разных ступеней создает свои закостененья. Иные отношения людей, высокая ступень их духовной общности и их братства создали бы иной мир, людям открылся бы иной мир. Единого, «объективного», мира не существует, он есть лишь социальное приспособление. Уже разным типам культур прошлого раскрывались разные миры, и по-разному раскрывались. Мир предстал по-разному эллинизму, юдаизму, Персии, Индии. Критерий всеобщего согласия для установки истины, из которого было сделано большое употребление в социализированной религии и в её орудии – теологии, не есть критерий истины, а есть лишь критерий социальной полезности. Истина – аристократична, она раскрывается лишь немногим, её расширение

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) предполагает потрясение сознания, предполагает расплавление и сгорание окаменелого и заостренного сознания, окаменелого, заостренного мира. Это не значит, что истина существует лишь для немногих, она существует для всех людей, для последнего из людей, но до времени она раскрывается лишь немногим, потрясенным ею. Большинство слишком зависит от ограниченности своего сознания, от социальной подражательности, от полезности в борьбе за жизнь. Наиболее социализована мысль примитивных, доцивилизованных людей, она целиком мысль групповая, мысль клана, племени. Первобытная, благостная «природа», противоположаемая злу цивилизации, у Руссо и Л. Толстого, есть природа нуменальная, не феноменальная. Цивилизация создает новые формы социальной подражательности и приспособления, с ней связаны процессы обезличивания, но она же открывает возможность роста сознания и свободной мысли у меньшинства, возвышения личности.

Наступит новый эон, в котором истина всем откроется, все пройдут через потрясения, не только живые, но, ещё более, умершие. Но в этом нашем эоне, в этом объективированном, объективном мире философия всеобщего или здравого смысла открывает не истину, а социализацию истины, необходимое, нужное, полезное для жизни общества. Объективированный мир, мир феноменов, обусловлен не индивидуальным разумом и не божественным разумом, не индивидуальной и универсальной, всеобщей чувствительностью, а социализированным разумом и социализированной чувствительностью. Объективированный мир, который некритически считают «объективным» миром, обусловлен трансцендентально-социальным. Ошибочно думать, что истина раскрывается родовому сознанию. Истина раскрывается духовному сознанию, граничащему с сверхсознанием, дух есть свобода, творческий подъем, личность, любовь. Существует история сознания, ступени и периоды сознания. Эту проблему создал лучше всех Гегель. Болдвин предлагает следующие периоды мысли – до-логический, логический и непосредственный, сверхлогический. [30 – См.: J. M. Baldwin «Theorie der Geschichte der Philosophie».] Но эта сверхлогическая мысль возможна во все времена, это есть мысль интуитивная, творчески-оригинальная, близкая к первореальности, не объективированная. Пре-логическая мысль очень отличается от сверхлогической, ибо примитивный индивидуум не есть различимое и тождественное себе существо, единое «я» составляет социальная группа. Так думает и Леви-Брюль. Рост сознания способствует выделению личности и её различению от социальной группы. Но укрепление сознания разом и изолирует личность, и подчиняет её новым формам сознательной общности. Познание имеет две направленности и два значения: оно есть активный прорыв к смыслу и истине, возвышающийся над миром, и оно есть приспособление к данному миру, к социальной обыденности. Но и во втором типе познание есть отражение Логоса, его нисхождение в мир. В этом – источник высоты науки и её независимости. Самые большие трудности познания связаны с языком, и это особенно сказывается на философии, в которой вопрос о терминологии играет такую огромную роль. Существует внутренний логос, внутреннее слово, близкое к глубине существующего, к первореальности. И существует внешний логос, внешнее слово, обращенное к этому миру и приспособленное к его падности. В первом значении слово не объективировано и отчуждено, отдалено от первоначального смысла. Человеческий язык имеет свою основу в первоначальном, необъективированном слове, и только потому оно имеет смысл. Но язык есть также социальное явление и есть главный способ сообщения людей, благодаря ему возможно существование общества. Язык социализован, и на нем лежит печать условности, вражды, ограниченности всех социальных образований. Множество человеческих языков есть распавшееся, самоотчуждающееся первичное слово – Логос. Язык делает возможным понимание и сообщение людей, но язык также отчуждает людей и делает их непонятными друг для друга. Есть также единый философский язык, связанный со Словом – Логосом, и потому только история философии не есть лишь история ошибочных мнений, но и раскрытие истины. Но философы также плохо понимают друг друга, потому что часто говорят на разных философских языках, – говорю сейчас о философских языках, а не о разных языках народов и племен земли. Все это приводит к острой постановке проблемы социологии познания, с которой связана и проблема логической всеобщности. Объективированный мир, который называют объективным, есть мир распада и отчуждения и вместе с тем мир принудительно объединенный, скованный и детерминированный, мир социализированный, мир общего. Именно в нем все стоит под знаком общего, все генерализовано. В противоположность утверждению платонизма, это в мире нуменальном все индивидуализировано, действует *principium individuationis* [31 – принцип индивидуализации (неповторимости) (лат.)] и все связано с личностью. Персонализм есть основное свойство мира необъективированного. Объективация есть прежде всего деперсонализация.

Общеобязательность в познании, которая так интересует кантианцев, имеет не только логический, но и социологический характер. Общеобязательность означает познавательное общение, общность познающего с другими, со всеми, она обращена не к предмету познания, а к другим, занята убедительностью для них. Но степень общеобязательности зависит не от логического аппарата, а от общности в узрении реальности. Логика – социальна. Сам познающий в истине своего познания, в первоначальных познавательных актах, очень мало зависит от логического процесса, он не стремится сознательно мыслить и познавать логически. Ошибочно думать, что себе нужно что-то доказывать, доказывать нужно другому. П. Флоренский очень верно говорит, что закон тождества ( $A = A$ ), т. е. основной закон логики, есть смерть, пустыня и ничтожество. Он же говорит, что понятие – статично, суждение же – динамично. Но для Флоренского субъективность призрачна, объективность же онтологична, он остается во власти объективизма и онтологизма. Логика требует нового социологического освещения и совсем не в духе социологизма Дюркгейма, а в метафизическом духе. Логический аппарат познания есть порождение объективации и соответствует разным ступеням общности и чуждости. Логическая структура есть приспособление к насилующей мировой данности, есть прежде всего защита в борьбе за жизнь в этом объектном мире. В этом отношении в прагматизме есть доля истины, но это доля истины не об истине, не о критерии истины, а о другом. Объективированный мир, как не раз уж говорилось, есть мир чуждости, и существуют разные ступени чуждости. Познание устанавливается как сообщение для чуждого мира. Человек борется с этой чуждостью, пытается установить родственную среду, религиозную, национальную, социально-групповую, семейную, и для нее есть разные ступени познавательной общеобязательности. Вместе с тем у человека есть разные степени вмещения универсального. Для сознания, которое максимально раскрывается для универсального содержания, общеобязательность иное значит, чем для сознания суженного и маловместительного. Средняя общеобязательность создана для сознаний узких, маловместительных. Человек – микрокосм. Есть вечная правда в учении Николая Кузанского о том, что все присутствует во всем, [32 – См.: M. de Gandillac «La Philosophie de Nicolas de Cues».] и Лейбница о монаде как универсуме. Но человек – микрокосм лишь в потенции, в возможности, в глубоком слое его существа, для большинства людей прикрытого и придавленного.

Природа-космос раскрывается вне процесса объективации, и это раскрытие предполагает восстановление родственной общности и общения человека с природой и людей между собой. Тайна космической жизни остается скрытой для обычных путей познания, и наука ею не интересуется. Откровение космоса, тайны творения ещё предстоит, и оно связано с откровением человеческого общения, преодолением чуждости, порожденной объективацией. Основное противоречие человеческого существования в том, что человек есть существо конечное, заключающее в себе потенциальную бесконечность и устремленное к бесконечности. [33 – Для Гейдеггера смерть есть последнее слово конечного существования человека, потому что он отрицает эту бесконечность в человеке см его «Sein und Zeit».] Эмпирический мир частичен, а не целостен, и его нельзя беспрот противоречиво мыслить ни бесконечным, ни конечно-завершённым. Относительно этого мира возможно познание физико-математических наук, наиболее точное, наиболее общеобязательное и подлежащее проверке. Но это общеобязательное познание не проникает в тайну космической жизни, оно соответствует разобщенности и отчужденности людей друг от друга и с космосом. Познание же духовное, познание о духе не представляется общеобязательным со стороны. Не буду повторять то, что я писал в книге «Я и мир объектов» и других книгах. Эмпирический мир дан нам в пассивном, отраженном опыте не как цельный космос, а как дурная бесконечность, в которой мы потеряны и должны ориентироваться. «Объективное» научное познание и есть такая ориентировка. В этом смысл образования понятий. Тут уместно исправить термин «вещь в себе». Экзистенциальная реальность всегда предполагает отношение, т. е. момент выхода из себя в общении, в общности. «Вещь в себе» реальна, поскольку она относится к другим вещам в себе, т. е. неверно назвать её вещь в себе и для себя, она также для другого, она выходит из себя. Поэтому познание вещей в себе предполагает духовную общность и общение, расплавление изолирующего сознания. Общеобязательность, всегда внешняя и обращенная к объектности, заменяется общностью, духовной близостью, взаимнопроникновением. Но духовная интуиция извне для мира объектного и принуждающего представляется наименее общеобязательной и убедительной, хотя она наиболее универсальна. Поэтому положение метафизики всегда было неопределенное и вызывающее подозрение. Возможность метафизики связана с возможностью познания не объективирующего и не через понятие. Гегель превратил бытие в понятие и понятие в бытие, но он был гениальным метафизиком, и его собственная метафизика совсем не была познанием через понятие. Гегелевская

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org)  
диалектика не была только логической диалектикой понятия, она была диалектикой духа, т. е. диалектикой экзистенциальной. Такова «Феноменология духа», наиболее замечательное из его произведений.

Понятия ориентируют нас в окружающей темной бесконечности объектного мира. Понятие есть интеллектуальная защита и вместе с тем ограничение, не допускающее опрокинутости запутанностью мира. Оно рационализирует предмет познания, и эта рационализация есть применение разума к миру феноменов. Такая рационализация не годна для мира нуменов. Понятие вместе с тем генерализирует, возводит к всеобщему, никогда не схватывает индивидуальной действительности. Но его задача иная, его задача прагматически-инструментальная. Логос действует в понятии, но он действует в применении, в нисхождении к отчужденному, объектному миру. Понятие не познает индивидуального, не познает свободы, и потому оно не познает нуменов, не познает тайны существования. Иногда это выражали в такой форме, что через рациональные понятия нельзя познать иррациональную действительность (Риккерт), или что интеллект не может познать жизнь и движение (Бергсон). Но поскольку в мире феноменов есть необходимость и закономерность, он являет собой рациональную «действительность», соответствующую рациональности познания. Причинные отношения, закономерности принадлежат обобщающей мысли, и вместе с тем мир феноменальный подчинен причинным отношениям и закономерностям. Трудность этой проблемы, на которую наталкивается гносеология, связана с тайной объективации. Ошибочно думать, что объективация происходит лишь в сфере познания, она прежде всего происходит в «бытии», в самой действительности. Её производит субъект не только как познающий, но и как существующий. Падение в объектный мир произошло в самой первожизни. Но это привело к тому, что действительностью признают лишь вторичное рационализированное, объективированное, и сомневаются в реальности первичного, не объективированного, не рационализированного. Такова структура сознания падшести, отчужденности вовне. Познание есть интеллектуальное событие. Как может совершенно не интеллектуальный, материальный объект стать интеллектуальным событием в субъекте? Как возможно рациональное познание иррационального? Самое иррациональное имеет два разных смысла. Это или иррациональное в феноменальном, объектном мире, или иррациональное в нуменальном мире, в духовной глубине субъекта. Первое иррациональное признается как граница, но устроится ориентирующим познанием через понятие. Процесс отвлечения в этом заключается, он уходит от действительности, но и подчиняет себе действительность, которая совсем не есть первичная действительность, первоальность, духовная глубина существования, а есть экстерииоризация. Мир объектный – множествен, но в нем потеряна личность, он – бесконечен, но в нем закрыта вечность, в нем торжествует общее, но нет единства, он рационализирован, но он полон дурного иррационального, противоположен смыслу. Мы живем в подобном мире, мы познаем его. Но это не есть безнадежно погибший мир, в нем светит солнце, хотя извне, не изнутри, как должно было бы быть, в нем есть напряженная и возрастающая жизнь, хотя она кончается смертью, в нем расцветают цветы, хотя они увядают, в него прорываются творческие акты человека, есть человеческое лицо, есть иногда изумительное выражение глаз, достигаются вершины святости и гениальности, но и нравственного уродства и преступности, есть проявление любви, жалости и жертвенности, но и сколько жестокости и убийства. В этом мире дух как бы отпал от самого себя, произошло отчуждение, но связь с духом сохранилась и дух действует. Этот мир безбожный, но в нем есть и свидетельствование о существовании Бога. Если в объектности есть падшесть, то в понятии есть нисхождение разума к этой падшести. Поэтому понятие имеет ограничительное применение. Оно должно оставить место для необъективированного познания. Критика познания разоблачила смешение понятия с бытием, с действительностью. Это смешение играло огромную роль в старой метафизике. Более всего для критики сделал Кант. Мы увидим, что на самое «бытие» легла печать познания, что оно в значительной степени есть порождение понятия. Падшесть мира отразилась на концепте бытия. Социализация познания, стремящаяся установить общеобязательность для средне-нормального сознания большей части людей, ограничивает и познание и самую реальность, она стремится вытеснить все, что требует большей духовной напряженности и духовной общности. Средний человек и особенно человеческое общество, всегда насилующее человека, защищается от опасностей и охраняется понятиями и законами логики в познании, законами в государстве, застывшими формами семьи, сословия, внешней церковности как социального института. В этих охранениях подавляется интуиция, вдохновение, любовь, человечность, живая вера, угашается дух. Л. Фейербах был прав в своем антропологизме, в своем восстании против власти над человеком всяких объективаций и отчуждений, претендующих на метафизическую реальность. Но ошибка Фейербаха была в том, что, возвышая человека, он слишком низко о нем

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) думал, смотрел на него исключительно как на материальное природное существо. Этим срывалась и лишалась смысла вся экзистенциальная диалектика о человеке и о его отношении к Богу, ибо она имеет смысл лишь в отношении к человеку как духовному существу.

### 3. ИЛЛЮЗИИ СОЗНАНИЯ.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ИЛЛЮЗИЯ (SCHEIN) У КАНТА.

ДУАЛИЗМ И РЕВОЛЮЦИЯ СОЗНАНИЯ.

ДВА МИРА. «ИНОЙ МИР»

Сознание должно ориентировать и привести в соотношение с мировой средой. Сознание борется с душевным хаосом, пример которого мы видим в снах, оно синтезирует душевную жизнь. Но оно носит страдательный характер и причиняет страдание, раздваивая человека в самом своем синтезе, хотя человек и пытается усилиями сознания освободиться от страдания. [34 – см. J wah] «Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel».] Есть не только «несчастное сознание» (Гегель), но и всякое сознание несчастно. Причина этого несчастья в том, что сознание связано с раздвоением, с распадом на субъект и объект. И человек, чтобы победить своё несчастье и боль, пытается или подняться до сверхсознания, или опуститься до подсознательного. Сознание есть путь человека, и оно лежит между подсознательным, стихийным, и сверхсознательным, духовным. Человек есть существо страдательное, потому что он – существо двойственное, живущее в феноменальном и нуменальном мире. Человек есть явление, природное существо, подчиненное закону этого мира, и человек есть «вещь в себе», духовное существо, свободное от власти этого мира. Сознание находится в промежуточном состоянии, в этом его двойственность. Но оно совершает великую работу и в нем есть свет. Преодоление несчастья сознания сверхсознанием не есть отрицание сознания, в сверхсознание входят положительные результаты сознания (это и есть *Aufhebung* в гегелевском смысле). [35 – Об отношении сознания и сверхсознания см мою книгу «О назначении человека».] Но структура сверхсознания соответствует нуменальному миру, как структура сознания соответствует миру феноменальному, но не целиком и не окончательно, с просветом иного и возможностью прорыва. Сознание сознает себе трансцендентным то, что было бы имманентным для сверхсознания. Поэтому я могу сказать, что трансцендентное не внеположно, а, наоборот, внутренне мне. На этом основана мистика, самая возможность её. Но, вследствие структуры сознания, обращенной к этому феноменальному миру, происходит экстериоризация и объективация наиболее внутреннего и духовного. Примитивные не делают различия между этим миром и миром иным, для них все чудесно и сверхъестественно. Это объясняется непробужденностью, слабостью сознания. Сверхъестественное и чудесное, как отличное от природного порядка, существует для более высокой ступени сознания. Самое восприятие чувственного мира не всегда было одинаковым. Образы, краски «эмпирического» мира зависят от состояния сознания, от направленности сознания, от слабости или силы его. Сознание не только ориентирует нас в мировой среде, не только проливает свет, но и создает огромное количество иллюзий. Существуют иллюзии первобытного сознания, ещё очень слабого. С ними связаны неисчислимы иллюзии, многие мифы, и существуют иные иллюзии сознания цивилизованного, повышенного. В сознании первобытном может быть меньше лжи, больше правды, чем в сознании цивилизованном. В мифе может быть больше реальности, чем в реальности цивилизованной. Общества, в которые группируются люди, создают ряд иллюзий, необходимых для их существования и развития. И это, может быть, самая прочная из иллюзий. Общество объективирует человеческое существование, внушает человеку трепет перед своей «священностью». Английский социолог Кидд [36 – см. его книгу «Социальная эволюция».] развивал остроумную мысль, что общество и общественная эволюция требуют для своего поддержания и процветания верований и святынь, которые совсем не соответствуют истине. Род внушает индивидууму иллюзии сознания, которые роду нужны. Шопенгауэр тоже говорил об иллюзиях любви, которые делают индивидуума игрой рода. Социальные иллюзии принимают форму иллюзий классовых, сословных предрассудков, искажающих сознание. У Гегеля есть гениальное учение о хитрости разума (*List der Vernunft*) в истории. Как монист и оптимист, он думал, что хитрость разума есть орудие раскрытия духа в истории. Но в действительности это должно быть источником горького пессимизма. Род создает иллюзии, необходимые для родового процесса, для торжества общего над индивидуальным, вида над индивидуумом, коллектива над личностью. И это принимает формы прочных, установившихся верований, святынь, вызывающих к себе идолопоклонническое отношение. Это и есть объективация

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) человеческого существования, ввержение человека в мир принуждающих объектов. Принудительная социализация происходит через условную ложь, вкорененную в сознание. Иллюзии и ложь формируют структуру сознания, соответствующую объективному миру. Но лжи «цивилизации», лжи общества и истории нужно противопоставлять не «природу», как неточно это выражали Ж. – Ж. Руссо и Л. Толстой, а дух, духовность, нумеральный мир, который может изменить сознание и может вторгнуться в этот мир, как сила преобразующая. Против условий лжи феноменального мира есть правда инстинкта, но инстинкт этот вкоренен в большей глубине, чем так называемая «природа». Нумеральная «природа» в человеке есть a priori по отношению к внешней феноменальной природе.

Самое гениальное у Канта не трансцендентальная эстетика, как обыкновенно думали, и не трансцендентальная аналитика, а трансцендентальная диалектика, учение о трансцендентальном Schein и об антиномиях. Разум, при неправильном использовании им, порождает иллюзии. Но Кант считает всю диалектику разума иллюзорной. И, может быть, он прав, когда речь идет о разуме, отделенном от целостной жизни духа, от экзистенциального опыта. В чем источник трансцендентальных иллюзий, Schein, порождаемых диалектикой разума? Иллюзорность возникает вследствие принятия мыслимого за реальное и перенесения того, что относится к феноменам, на нумеральное. Я бы сказал, что иллюзии возникают вследствие объективации, проецирования в объекте того, что имеет подлинное существование лишь в субъекте. Это есть результат власти объективного мира над человеческим существованием. Понятие порождает иллюзии вследствие неверного применения. Неверно было бы сказать, что разум не способен к настоящей, существенной диалектике. Но разум искажен и теряет эту способность вследствие своей падшести, падшесть же эта означает утерю целостности, духовности, раздвоения на субъект и объект, мышление о нумеральном мире по приспособлениям к миру феноменальному. Интересно было бы вообразить себе, как Кант критиковал бы Гегеля и его диалектику. Гегель прошел через критику Канта и хотел преодолеть Канта. Он хотел сообщить понятию полноту жизни и превратить диалектику понятия в диалектику экзистенциальную. Он совершенно расходится с Кантом в понимании характера и пределов логики. Для Канта диалектика есть мнимый орган общей логики, диалектика имеет мнимую убедительность. Диалектика есть логика иллюзии, расширяя применение категорий за пределы эмпирического. Для Гегеля логика есть онтология и диалектика в логике есть диалектика бытия. Он хочет преодолеть кантовские антиномии. Внесение Гегелем динамики в логику гениально. Гегель признает иррациональный момент в диалектике. Он утверждает самодвижение в понятии и достижение тождества противоположностей. Истина есть целое. Гегель избегает принятия явлений за вещи в себе старой натуралистической метафизики. Но преодоление антиномий оказывается иллюзорным, это – новая форма трансцендентального Schein, потому что Гегель остается в круге имманентности, в ложном монизме, в оптимистическом истолковании мирового процесса, у него нет настоящего трансцендирования, и потому он мог породить диалектический материализм. Антиномия остается в силе до конца этого мира, её преодоление может быть лишь эсхатологическим. Ошибка же Канта была в смешении и отождествлении опыта с относящимся лишь к явлениям, т. е. в отрицании возможности опыта духовного. Иллюзорность связана не с трансцендентным, а с имманентным. Именно трансцендентное наименее иллюзорно. Антиномии чистого разума связаны с бесконечностью. Можно допустить третье, отличное от тезиса и антитезиса, но это третье раскрывается не в диалектическом развитии в этом мире, а в трансцендировании за пределы этого объективного мира. Мир объективированный не дан как целое, и потому в нем нет истины в гегелевском смысле. Так как этот мир не есть вещь в себе, нумер, то он не существует ни как бесконечное, ни как конечное целое. Космологическая антиномия преодолевается лишь тем, что мир явлений не дан как целокупный. Но именно в нем-то и нельзя преодолеть антиномии. Кант прав в своем дуализме двух миров и в признании неизбежности антиномий, связанных с этим дуализмом. Но истолкование этого может быть иное, чем у Канта.

Сознание нельзя мыслить статическим. Оно лишь относительно стабилизировано. В принципе, возможно изменение, революция сознания, его расширение, как и его сужение. Возможен прорыв через объективацию, которая создает прочную иллюзию этого неизменного мира. Образы и картины сновидений связаны с ослаблением сознания. Так и образы и картины эмпирического мира, предстоящего нашему дневному сознанию, открывают нам не самую первореальность, а лишь знаки её. Сны также имеют символическое значение. Но вместе с тем в этом обманчивом, призрачном мире действует подлинный, первореальный мир свободы, творчества, добра. Мы не можем сделать окончательного усилия сознания, усилия духа, чтобы проснуться от обманчивого, призрачного, не подлинного в эмпирическом мире явлений. Слишком сильна структура сознания, приспособленная к условиям этого

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) мира. Но ошибочно считать движение и множественность обманчивыми и призрачными (Зенон, элейцы). В индусской философии есть своя правда, она сильнее греческой и европейской философии создала неподлинность, обманность мира явлений, но не понимала смысла прохождения человека через этот мир, не чувствовала смысла истории. Интересно, что буддийская философия и европейская эмпирическая философия одинаково признают лишь текущие явления, и за ними ничто. Но первая – пессимистична, вторая же – оптимистична, первая глубже второй. Индусская мысль создала замечательную метафизику, но не создала науки. Наука создана европейским Западом. Её создание предполагает не только самостоятельность разума, овладение им, но и особенное внимание к феноменальному миру. Сознание не только направлено к нему и приспособлено к нему, но и освобождено от страха перед этим миром, который делал для древнего человека, терзаемого демонолатрией, невозможным научное познание. Первоначальное значение священного это – табу. Паническое – первоначальное священное. Но человек в росте своего сознания перестал почитать священным этот угрожающий ему объективированный, феноменальный мир. Отсюда бесстрашие науки и техники. В этом бесстрашии, в этом искании неподкупной истины – величие науки и связь её с Логосом. Наука не признает никаких табу, которые были болезненной поражённостью сознания. Отныне человек должен искать священное, искать Бога в ином плане, в мире духовном, в мире внутреннего существования, не в объекте, а в субъекте. Гордый философ фикте говорил, что человек должен иметь цель за пределами этой жизни. Но «иной», лучший мир, находящийся за пределами этой жизни, нельзя мыслить натуралистически и объективированно, от чего не была свободна традиционная теология, а нужно мыслить прежде всего как изменение направленности и структуры сознания, как мир духа, который не есть иная «природа». Этот мир, который я называю миром объективации, означает самоотчуждение и экстериоризацию духа, выбрасывание вовне. Нет онтологического дуализма, который так же, как и монизм, порожден объективацией. Есть дуализм модусов существования, качественных состояний человека и мира. Различение миров не познается через объективирующее понятие, а через цельную интуицию, проникающую в тайну существования, через экзистенциальный акт духа. У Декарта заблуждение происходит от воли. Но от направленности первоначальной воли происходит не только заблуждение в познании, но и заблуждение в самом восприятии реальности, в самом созидании миров. Познание, наука имеют свой мир, как свой мир имеют религия, искусство, политика. Это менее всего значит, что мир науки есть мир фантастический и лишенный реальности. Он имеет огромное значение в пути человека, наука играет огромную роль в освобождении человека и в развитии его силы. Особенное значение имеет историческая наука, освобождающая от иллюзий и заблуждений сознания менее развитого. Но человека всегда подстерегают поработавшие соблазны. Таким поработавшим соблазном, искажающим науку, является сциентизм, превращение научного отношения к миру в единственное и верховенствующее. Научное познание должно быть освобождено от гнета сциентизма, т. е. ложной философии (миросозерцания материалистического, натуралистического, позитивистического). Для этого необходимо понять тайну объективации. Может ли такая теория познания быть названа идеализмом или реализмом? Одинаково неверно было бы назвать эту точку зрения идеализмом или реализмом, потому что вопрос поставлен неверно и выражен в старых категориях мысли. Это есть идеализм в одном отношении и решительный реализм – в другом. Экзистенциальная философия есть единственная подлинно реальная философия, но это не есть реализм старой онтологической философии, которая находилась во власти объективации и была формой натурализма. Это есть вместе с тем преодоление идеализма германской философии начала XIX века, но преодоление, в которое входит правда этого идеализма. Мы поставлены перед проблемой бытия и существования.

## ЧАСТЬ II ПРОБЛЕМА БЫТИЯ И СУЩЕСТВОВАНИЯ

### Глава III

#### 1. БЫТИЕ КАК ОБЪЕКТИВАЦИЯ. БЫТИЕ И СУЩЕЕ, СУЩЕСТВУЮЩЕЕ, СУЩЕСТВОВАНИЕ. БЫТИЕ И НЕБЫТИЕ. БЫТИЕ КАК ПОЗНАНИЕ. БЫТИЕ И ЦЕННОСТЬ. БЫТИЕ И ДУХ

С древних времен философы искали познания бытия (усия, эссенция). Высшей

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) претензией философии было построение онтологии. И вместе с тем возможность её вызвала у философов сомнения. Иногда казалось, что мысль человеческая гоняется за призраком. Тема о переходе от множественного к Единому и от Единого к множественному была основной для греческой философии. Она же по-иному была основной и для индусской философии. Индусскую мысль беспокоил вопрос, как из небытия происходит бытие, она была очень сосредоточена на проблеме ничто, небытия, иллюзорности, она занята была нахождением Абсолютного и избавлением от относительного, что и было спасением. Индусская мысль пыталась стать по ту сторону бытия и небытия и раскрывала диалектику бытия и небытия, в этом была её значительность. [37 – См.: R. Grousset «Les philosophies indiennes»; O. Strauss «Indische Philosophie»; A. Schweitzer «Les grands penseurs de l'Inde».] Греки искали бытия, первоначала. Они размышляли о неизменном, их беспокоила проблема отношения неизменного к изменяющемуся, они хотели объяснить бытие из бытия. философия хотела возвыситься над обманчивым чувственным миром, проникнуть за этим множественным и изменчивым миром к Единому. Сомневались даже в реальности движения. Если человек прорвется к познанию бытия, то он достигнет вершины познания, а иногда думали, что достигнет спасения, приобщившись к первоисточнику. И вместе с тем Гегель говорит, что понятие бытия самое пустое, а Лотце говорит, что бытие не определимо и может лишь переживаться. [38 – См.: Lotze «Metaphysik».] Гейдеггер, претендующий построить новую онтологию, говорит, что понятие бытие самое темное. Чистое бытие есть абстракция, и в абстракции хотят схватить перво реальность, перво жизнь. Мысль человека гонится за собственным порождением. В этом трагедия философского познания, трагедия всякой отвлеченной философии. Мы стоим перед проблемой: не есть ли бытие объективация, не превращает ли оно предметы философского познания в объекты, в которых исчезает нумеральный мир, не имеет ли понятие бытия дело с бытием как понятием, имеет ли бытие существование? Парменид есть основоположник онтологической традиции в философии, очень значительной, связанной с гениальными усилиями разума. Для него бытие едино и неизменно. Небытия нет, есть только бытие. Для Платона, который продолжает эту онтологическую традицию, подлинное бытие есть царство идей, которое он узревает за подвижным и множественным чувственным миром, но вместе с тем Платон утверждает примат добра, блага над бытием, и от этого можно идти и к другой традиции в философии. У Платона единство совершенства – высшая идея, и идея бытия есть самое бытие. Экхардт считал, что *Esse* есть *Deus*. [39 – Бытие есть Бог (лат.).] Гуссерль, прошедший через идеализм, утверждающий примат сознания, будет продолжать традицию платонизма в созерцании идеального бытия, *wesenheiten*. [40 – сущностей (нем.).] В процессе мысли, в разуме искали возвышения над этим данным чувственным миром, в котором все непрочно, над миром бывания, а не бытия. Но тем самым искание бытия было поставлено в зависимость от мышления, на него легла печать мысли. Бытие стало объектом мысли, и тем самым оно означало объективацию. Разум находит собственный продукт. Реальность ставится в зависимость от того, что она делается предметом познания, т. е. объектом. Но в действительности верно обратное – реальность не перед познающим субъектом, а за ним, в его экзистенциальности. Ошибочность старого реализма особенно явственна на примере томизма, философии общего или здравого смысла. Эта философия признает объективными реальностями продукты мышления, гипостазирование мысли. [41 – См.: Garrigou-Lagrangé «Le sens commun».] Поэтому св. Фома Аквинат думает, что интеллект, и лишь интеллект, соприкасается с бытием. Бытие получается извне. Это есть абсолютизация средне-нормального сознания, которое и признается неизменной человеческой природой. Такого рода онтология, яркий пример натуралистической метафизики, не признает антиномий, порождаемых разумом. Интеллектуалистическое познание бытия определяется тем, что бытие заранее уже было продуктом интеллектуализации. Для томизма бытие первичнее мысли, но это бытие уже обработано мыслью. Бытие вторично, а не первично. В средневековой философии большую роль играл вопрос об отношении между *essentia* и *existentia*. [42 – сущностью и существованием (лат.).] Бытие есть *essentia*. Но остается вопрос о том, имеет ли эссенция экзистенцию? В современной философии (Гейдеггер, Ясперс) этот вопрос принимает новую форму отношения между *Sein* и *Dasein*. [43 – бытием вообще и наличным бытием (нем.). См.: Heidegger «*Sein und Zeit*» и Jaspers «*Philosophie*» Три тома.] Аристотель и схоластики допускали в логике классификацию, подобную зоологической, при которой понятие бытия оказывалось наиболее широким и высоким. Бруншвиц верно говорит, что Декарт порывает с этим натурализмом в логике и метафизике. [44 – См.: L. Brunschvicg «*Spinoza et ses contemporains*» et «*Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*».] Но онтология никогда не могла вполне отрешиться от натуралистического духа.

Гегель вводит новое в понятие бытия. Он вводит небытие, ничто, без которого нет

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) становления, нет возникновения нового. Бытие самое пустое и равно небытию. Начало есть бытие и ничто, единство, бытие и ничто. Бытие есть ничто, неопределенное и бескачественное бытие. Dasein у Гегеля есть единство бытия и ничто, становление, определенное бытие. Истина – в переходе бытия в ничто и ничто в бытие. Гегель хочет внести жизнь в омертвевшее, застывшее бытие. Он хочет перейти от понятия к конкретному бытию. Это достигается путем признания онтологичности самого понятия, оно и есть бытие, полное внутренней жизни. «Тождество, – говорит Гегель, – есть определение лишь простого, непосредственного, мертвого бытия; противоречие же есть корень всякого движения и жизненности; лишь поскольку нечто имеет в самом себе противоречие, оно движется, обладает побуждением и деятельностью». [45 – См.: Гегель «Наука логики». Пер. Н. Дебольского. Вып. II, стр. 42.]

Диалектика есть настоящая жизнь. Но Гегель не достигает настоящей конкретности. Он остается во власти объектности. Вл. Соловьёв, находившийся под сильным влиянием Гегеля, делает очень ценное и важное различие между бытием и сущим. Бытие есть предикат субъекта – сущего. Мы говорим: «Это существо есть» и «это ощущение есть». Происходит гипостазирование предиката. [46 – См. Вл. Соловьёв «Критика отвлеченных начал» и «Философские начала цельного знания».] Разные роды бытия образовались через абстрагирование и гипостазирование атрибутов и качеств. Таким образом создавались онтологии, которые были учением об абстрактном бытии, а не о конкретном сущем. Но настоящим предметом философии должно быть не бытие вообще, а то, чему и кому бытие принадлежит, т. е. сущее, существующее. Философия конкретная есть философия экзистенциальная, до которой Вл. Соловьёв не доходит, оставаясь отвлеченным метафизиком. Учение о всеединстве есть онтологический монизм. [47 – См. С. Франк «Непостижимое».] Неверно сказать, что бытие есть, есть только сущее, существующее. Бытие говорит о том, что что-то есть, а не о том, что есть. Субъект существования бытийствует. Понятие бытия логически и грамматически двусмысленное, два смысла в нем смешиваются. Бытие значит, что что-то есть, и бытие значит то, что есть. Второй смысл «бытия» должен был бы быть устранен. Бытие оказывается субъектом и предикатом, подлежащим и сказуемым. В действительности бытие есть лишь предикат. Бытие есть общее, универсалия. Но общее не имеет существования. Универсальное есть лишь в существующем, в субъекте существования, а не в объекте. Мир – плюралистичен, в нем все индивидуально и единично. Универсально-общее есть лишь достижение качества единства и общения в этой множественности индивидуальностей. Есть доля истины, когда Риккерт говорит, что бытие есть суждение оценки, что реальное есть предмет суждения. Отсюда делается ошибочный вывод, что истина есть долженствование, а не бытие, трансцендентное есть лишь Geltung. [48 – значение, значимость (нем.).] Geltung относится к ценности, а не к реальности. Когда утверждается примат долженствования над бытием, то это может показаться схожим с платоновским приматом добра над бытием. Но Вл. Соловьёв говорит, что долженствующее быть в этом мире есть вечно сущее в другой сфере. Ставится основная проблема: смысл, идеальная ценность существует ли и в каком смысле существует? Существует ли субъект смысла, ценности, идеи? Я отвечаю на этот вопрос, что существует, как дух. Дух же не есть отвлеченное бытие, но есть конкретно существующий. Дух есть реальность иного порядка, чем реальность «объективной» природы или «объективности», порожденной разумом. Онтология должна быть заменена пневматологией. Экзистенциальная философия отходит от «онтологической» традиции, в которой усматривает неосознанную объективацию. Когда Лейбниц видит в монаде простую субстанцию, которая входит в сложное образование, учит о мировой гармонии монад и более всего интересуется вопросом о простоте и сложности, он находится ещё во власти натуралистической метафизики, объективированной онтологии. Необходимо понять соотношение между таким понятием, как истина, бытие, реальность. Реальность – самый несомненный, наиболее независимый от философских направлений термин по значению, которое он приобрел. Но первоначально он был связан с res – вещью и на нем лежала печать объективированного мира. Истина же не есть просто то, что существует, истина есть достигнутое качество и ценность, истина – духовна. Нельзя поклоняться тому, что есть, потому только, что оно есть. Ложный онтологизм ведет к идолопоклонству перед бытием. Поклоняться нужно Истине, а не бытию. Истина же конкретно существует не в мире, а в Духе. Чудо христианства в том, что в нем явлено воплощение Истины, Логоса, Смысла, воплощение единственное, единичное, неповторимое. И это воплощение было не объективацией, а разрывом объективации. Неустанно нужно повторять, что дух никогда не есть объект и что объективного духа не существует. Бытие лишь одно из порождений духа. Но лишь транссубъективное есть существующее, сущее. Бытие же есть лишь продукт гипостазирования существования.

Чистый онтологизм подчиняет ценность бытию. Иначе говоря, он принужден считать бытие единственным мерилем и критерием ценности, истины, добра, красоты. Бытие, бытийственность и есть истина, добро, красота. Единственный смысл истины, добра, красоты в том, что это – бытие. И обратная сторона того же: единственное зло, ложь, уродство есть небытие, отрицание бытия. Онтологизм должен признать бытие Богом, обоготворить бытие и Бога определить как бытие, что будет характеризовать катафатическое учение о Боге в принципе, отличается от апофатического, для которого Бог есть не бытие, а сверхбытие. Шеллинг говорит, что Бог есть не бытие, а жизнь. [49 – См. Schelling «Philosophie der Offenbarung».] «Жизнь» – лучшее слово, чем «бытие». Но онтологическая философия имеет формальное сходство с философией жизни, для которой «жизнь» есть единственный критерий истины, добра и красоты, максимум жизни есть верховная ценность. Высшее благо, высшая ценность определяется как максимум бытия или максимум жизни. И бесспорно, нужно быть, нужно жить, чтобы мог быть поставлен вопрос о ценности, о благе. Нет ничего печальнее и пустынее, чем то, что греки выражали словом *μηδεν*; [50 – укон – абсолютное небытие (греч.)] которое есть настоящее ничто. В *μηδεν*; [51 – меон – относительное небытие, ещё не бытие (греч.)] скрыта возможность, и потому это лишь полубытие или бытие не реализованное. Жизнь конкретнее и нам ближе, чем бытие. Но недостаток философии жизни в том, что она всегда имеет биологический привкус (Ницше, Бергсон, Клагес). Бытие же абстрактно и лишено внутренней жизни. Бытие может иметь высшие качества, но может их и не иметь, может быть и самым низшим. И потому бытие не может быть критерием качества и ценности. Все всегда спасается, когда прибавлять слово «подлинное», но тогда «подлинность» делается высшим критерием и оценкой, тогда целью делается достижение «подлинного» бытия, а не утверждение максимума бытия. Это только подтверждает, что онтологизм есть гипостазирование предикатов, качеств. Бытие приобретает аксиологический смысл. Ценность, истина, добро, красота есть узрение качества существования и возвышается над бытием. Но для характеристики онтологизма в философии важно ещё другое. Признание бытия верховным благом и ценностью означает примат общего над индивидуальным, это – философия универсалий. Бытие есть идейный мир, подавляющий мир индивидуального, единичного, неповторимого. То же самое происходит, когда материю считают сущностью бытия. Универсалистический онтологизм не может признать высшую ценность личности, личность оказывается средством, орудием универсально-общего. В самой живой действительности эссенция в своей экзистенциальности индивидуальна, универсальное же есть создание разума (Дунс Скот). Такой же подавляющий характер для личности носит философия идеальных ценностей, и не её нужно противополжить философии отвлеченного бытия. Настоящая философия есть философия конкретного существа и существ, и она-то наиболее соответствует христианству. Это есть также философия конкретного духа, ибо в духе ценность, идея, смысл есть также существующее и им сообщается существование существующим. Бытие и бывание должны иметь живого носителя, субъекта, конкретное существо. Глубже и первичнее ценности конкретно существующий, глубже бытия существование. Онтологизм был метафизикой интеллектуализма. Но слова «онтология» и «онтологизм» употребляют в расширенном смысле и нередко отождествляются со всяким метафизическим реализмом. Н. Гартман говорит, что иррациональное онтологии лежит глубже иррационального мистики, ибо не только вне познаваемости, но и вне переживаемости. [52 – См.: N. Hartmann «Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis».] Но таким образом онтологическая глубина ставится выше (или глубже) переживаемости, т. е. существования. Эта онтологическая глубина очень походит на непознаваемое Спенсера. У Фихте бытие существует для разума, а не наоборот. Но бытие есть порождение разума, разум же есть функция первожизни или существования. Глубоко говорит Паскаль, что человек поставлен между ничто и бесконечностью. Это есть экзистенциальное положение человека, а не абстракция мысли. Пытались стабилизировать и укрепить бытие между ничто и бесконечностью, между нижней и верхней бездной, но это было лишь приспособлением разума и сознания к социальным условиям существования в объективированном мире. Но бесконечность снизу и сверху врывается и действует на человека, опрокидывает стабилизированное бытие и установившееся сознание, порождает трагическое чувство жизни и ведет к эсхатологической перспективе. Вот почему то, что я называю эсхатологической метафизикой (она же есть экзистенциальная метафизика), не есть онтология, она отрицает стабилизированное бытие и предвидит конец бытия как объективации. В этом же мире бытие есть изменение, а не покой. Это верно у Бергсона. [53 – См.: Bergson «L'évolution créatrice».] Я говорил уже, что проблема отношения мышления и бытия была ложно поставлена. Самая постановка проблемы была непониманием того, что познание есть возгорание света внутри бытия, а не стояние перед бытием-объектом.

Для проблемы бытия огромное значение имеет апофатическая теология, которая раскрывалась в индусской религиозной философии, на Западе, главным образом у Плотина, у неоплатоника псевдо-Дионисия Ареопагита, у Экхардта, у Николая Кузанского и в германской умозрительной мистике. Катафатическая теология рационализировала идею Бога, применила к Богу рациональные категории, выработанные в отношении к объектному миру. Поэтому с легкостью утверждали, как основоположную истину, что Бог есть бытие и к Нему применимо мышление, приспособленное к познанию бытия, на котором лежит неизгладимая печать феноменального природного и исторического мира. Это космоморфическое и социоморфическое богопознание вело к отрицанию той основной религиозной истины, что Бог есть тайна, что в основе всего лежит тайна. Учение катафатической теологии о том, что Бог есть бытие, познаваемое в понятиях, представляет собой выражение теологического натурализма. Бог понимается как природа, и на Него переносятся свойства природы, например всемогущество, как социоморфически Богу сообщаются свойства власти. Но Бог есть не природа, не бытие, а Дух. Дух не есть бытие, он выше бытия и находится вне объективации. Бог катафатической теологии есть Бог, раскрывающийся в объективации. Это есть учение о вторичном, а не о первичном.

Основной религиозный процесс в мире есть процесс спиритуализации человеческой идеи о Боге. [54 – См.: R. Otto «Das heilige».] Глубоко учение Экхардта о Gottheit [55 – Божество (нем.)] как большей глубине, чем Gott. [56 – Бог (нем.)] Gottheit есть тайна, и к Gottheit не применимо понятие о творце мира. Бог, как первичное и последнее, есть сверхбытийственное небытие. Негативная теология признает, что есть высшее, чем бытие. Бог не есть бытие, Он больше и выше, таинственнее, чем наше рационализованное понятие бытия. Знание бытия не последнее и не первое. Единое у Плотина по ту сторону бытия. Глубина апофатической теологии Плотина искажается монизмом, для которого отдельное существо происходит от прибавления не-бытия. Это было бы верно, если под небытием понимать свободу, отличную от природы. Учение Экхардта не есть пантеизм, оно непереводаемо на рациональный теологический язык, и уже скорее более правы те, которые предлагают назвать его теопантизмом. Прав Отто, когда он говорит о свертхеизме, а не об антитеизме Санхари и Экхардта. [57 – См.: Otto «West-Oestliche Mystik».] Нужно подниматься выше бытия. Отношение Бога и мира и человека нельзя мыслить в категориях бытия и необходимости, а нужно мыслить в целостной мысли – переживании духа и свободы, т. е. по ту сторону всякой объективации, всякой объектной силы, власти, причины, необходимости внеположности, вне всякой выброшенности вовне. Солнце вне меня означает мою падшесть, оно должно было бы быть во мне и из меня излучаться. Это имеет прежде всего космологическое значение и значит, что человек есть микрокосм. [58 – См. мою книгу «Смысл творчества».] Но в проблеме отношения человека и Бога это совсем не должно означать пантеистического тождества, которое всегда есть рационалистическое мышление о бытии, в котором все или внеположно, или тождественно. Бог и человек не внеположны, не внешни друг для друга и не тождественны, одна природа не исчезает в другой. Но об этом нельзя выработать адекватных понятий, об этом можно выражаться лишь в символах. Символическое познание, перебрасывающее мост от одного мира к другому, есть познание апофатическое. Познание в понятиях, подчиненных ограничительным законам логики, пригодно лишь для бытия, которое есть вторичная объективированная сфера, и не пригодно для внебытийственной или сверхбытийственной сферы духа. Понятие о бытии было смешением феноменального мира с нуменальным, вторичного с первичным, предиката с субъектом. Индусская мысль видела верно, когда утверждала, что бытие зависит от акта. Также Фихте утверждает полагание чистого акта. Бытие полагается актом духа, оно вторично. Истинное не значит бытийственное, как хотела средневековая схоластическая философия. Экзистенция не познается интеллектом. Эссенция же познается лишь потому, что она есть создание интеллекта. Истинное значит не бытийственное, а духовное. Для вопроса о соотношении катафатического и апофатического богопознания очень важна выработка понятия Абсолютного, которое было главным образом делом философии, а не религии. Абсолютное есть предел отвлеченной мысли, и его негативному характеру хотят сообщить позитивный характер. Абсолютное есть отрешенное, самодостаточное. В Абсолютном нет отношения к другому. В этом смысле Бог не есть Абсолютное, Абсолютное не может быть творцом и не знает отношения. Бог Библии не есть Абсолютное. Можно было бы парадоксально сказать, что Бог есть Относительное, потому что Бог имеет отношение к своему другому, к человеку и миру, знает отношение любви. Совершенство Бога есть совершенство Его отношения, парадоксально говоря, есть абсолютное совершенство этого отношения. Тут абсолютность есть предикат, а не

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) субъект. Вряд ли допустимо и различие, которое Вл. Соловьёв делает между Абсолютным Сущим и Абсолютным становящимся, в Абсолютном нет становления. Абсолютное есть – единственное, что мысль может сказать о Gottheit, но сказать очень бедно. Реальное, не словесное, доказательство бытия Божьего невозможно уже потому, что БОГ не есть бытие, что бытие есть натуралистическая категория, реальность же Бога есть реальность духа, внебытийственной или сверхбытийственной духовной сферы. Бог ни в каком смысле не может мыслиться как объект, хотя бы и высочайший, в мире объектов нельзя найти Бога. Онтологическое доказательство разделяет слабость всякого онтологизма. Нужно признать заслугой Гуссерля его борьбу против всякой натуралистической метафизики. [59 – См.: Levinas «La thèse;orie de l'intuition dans la ph;enom;ologie de Husserl».] Натурализм понимает полноту бытия по образу материальной вещи, натурализация сознания считает сознание частью природы. Но существование имеет разное значение в разных сферах. Гуссерль делает различие между бытием вещи и бытием сознания. Для него сознание – источник всякого бытия, в этом он – идеалист. Он занят бытием сознания. Верно указывают на то различие между Гуссерлем и Декартом, что Декарт не был занят исследованием разных смыслов существования, Гуссерль же занят этим и хочет перейти от теории познания к теории бытия. Но он сохраняет онтологизм, идущий от Платона. Он утверждает направленность на самое бытие. Но дальше приходится сказать, что не только вещи, но и Wesenheiten существуют лишь для сознания и, значит, подвержены процессу объективации. За этим лежит сфера духа, иная сфера. Дух есть не бытие, не сущность, а сущее, существующее, имеющее подлинное существование, он не подчинен детерминации всякого бытия. Дух есть не принцип, а личность, т. е. высшая форма существования. Те идеалисты, которые учили, что Бог есть не бытие, а существование и ценность, лишь искажённо и умалённо выражали эсхатологическое учение о Боге. Бог открывает себя в этом мире и познается эсхатологически: Это будет яснее в последних двух главах. Я утверждаю философию духа, но она отличается от традиционной спиритуалистической метафизики. Дух понимается не как субстанция, не как иная природа, сопоставимая с материальной природой. Дух есть свобода, а не природа, дух есть акт, творческий акт, а не застывшее и детерминированное, хотя бы по-иному, бытие. Для экзистенциальной философии духа природный материальный мир есть падшесть, объективация, самоотчуждение внутри существования, но форма тела, выражение глаз принадлежат духовной личности и не противопоставляемы духу.

## 2. ПРИМАТ СВОБОДЫ НАД БЫТИЕМ. ДЕТЕРМИНИЗМ БЫТИЯ И СВОБОДА. БЫТИЕ И ПЕРВИЧНАЯ СТРАСТЬ. БЫТИЕ КАК ЗАСТЫВШАЯ СВОБОДА И ЗАСТЫВШАЯ СТРАСТЬ. БЫТИЕ КАК ПРИРОДА И БЫТИЕ КАК ИСТОРИЯ

Философия онтологическая не есть философия свободы. Свобода не может иметь своего источника в бытии и быть определяема бытием, она не может войти в систему онтологического детерминизма. Свобода не терпит ни определяемости бытием, ни определяемости разумом. Когда Гегель говорит, что истина необходимости есть свобода, то он отрицает первичность свободы, он целиком подчиняет её необходимости. Нисколько не помогает, когда Гегель утверждает, что конечное состояние мира есть сознание свободы духа, конечная цель – актуализация свободы. Свобода оказывается порождением необходимого мирового процесса, подарком необходимости. Впрочем, нужно сказать, что у Гегеля и Бог есть порождение мирового процесса, Он становится в мире. Нужно выбирать: или примат бытия над свободой, или примат свободы над бытием. На этом определяются два типа философии. Признание примата бытия над свободой есть неизбежно или открытый, или прикрытый детерминизм. Свобода не может быть как результат определения и порождения кем-либо и чем-либо, она уходит в неизъяснимую глубину, в бездонность. И это признает философия, исходящая из примата свободы над бытием, из добытийственности свободы. Но большая часть философских направлений находилась во власти детерминированного и детерминирующего бытия. Такой тип философствования находится во власти объективации, т. е. выброшенности человеческого существования вовне. Вначале был Логос. Но вначале была и свобода. Логос был в свободе, и свобода была в Логосе. Но таков лишь один из аспектов свободы. Есть другой аспект, в котором свобода является совершенно вне-логосной, и происходит столкновение Логоса и Свободы. Поэтому жизнь мира драматична, она полна трагизма, в ней есть противоборство полярно противоположных начал. Существует экзистенциальная диалектика свободы, свобода переходит в необходимость, она не только освобождает, но и порабощает. Нет гладкого развития и совершенствования. Мир живет в страстях, и свобода – основная тема жизни мира. Большая часть философских учений о свободе мало удовлетворяет, боится

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) приблизиться к её тайне и проникнуть в нее.

Было гениальное учение Я. Бёме об Ungrund'e, не рациональное учение, а видение. Бёме один из первых разрывает с интеллектуализмом греческой и схоластической философии, и волюнтаризм его раскрывает возможность для философии свободы. Он открывает внутреннюю жизнь и процесс внутри самого Божества. Это есть вечное богорождение, самопорождение. Отрицание этого теогонического процесса есть отрицание жизни Божества. Это говорит и фр. Баадер. [60 - См. «Franz von Baader's S&#228;mtliche werke» Dreizehnter Band. «Vorlesungen und Erl&#228;uterungen zu Jacob Boehme's Lehre», стр. 65.] Как и для Гераклита, для Бёме жизнь мира объята огнем, основной стихией, через космос проходят огненные токи, происходит борьба света и тьмы, добра и зла. Противоречивый, страдальческий, огненно-трагический характер мировой жизни определяется тем, что до бытия, глубже бытия лежит Ungrund, бездонность, иррациональная тайна, первичная свобода, из бытия не выводимая. Воспроизвожу то, что было мною написано в этюде «Учение об Ungrund'e и свободе у Якова Бёме». «Учение об Ungrund'e отвечает потребности Бёме постигнуть тайну свободы, происхождение зла, борьбу тьмы и света. Бёме говорит:

«Ausser der Natur ist Gott ein Mysterium, versteht in dem Nichts; denn ausser der Natur ist das Nichts, das ist ein Auge der Ewigkeit, ein ungrundlich Auge, das in Nichts stehet oder siehet, denn es ist der Ungrund und dasselbe Auge ist ein Wille, versteht ein Sehnen nach der Offenbarung, das Nichts zu finden». [61 - См. «Jacob Boehme's S&#228;mtliche werke herausgegeben von Schiebler». В. IV, стр. 284-285. Vom dreifachen Leben des Menschen». («Вне природы Бог есть тайна, постигаемая в ничто, ибо вне природы есть ничто, которое есть око вечности, бесосновное око, которое находится и взирает в ничто, ибо это бездна, и то же самое око есть воля, понимаемая как стремление к откровению, чтобы найти ничто» (нем.). В книге указан неверный источник приведенного отрывка. В действительности цитируется работа Я. Бёме «О рождении и обозначении всех сущностей» - «De signatura rerum...». - Прим. ред.)]

Таким образом, Ungrund есть ничто, бесосновное око вечности и вместе с тем воля бесосновная, бездонная, недетерминированная воля. Но это - ничто, которое есть «ein Hunger zum Etwas». [62 - голод по нечто (жажда нечто) (нем.). См. В. IV, стр. 286.] Вместе с тем Ungrund есть свобода. [63 - См. В. IV, стр. 287-289.] В тьме Ungrund'a возгорается огонь, и это есть свобода - свобода меоническая, потенциальная. По Бёме, свобода противоположна природе, но природа произошла от свободы. Свобода подобна ничто, но от нее происходит что-то. Голод свободы, бесосновной воли к чему-то должен быть насыщен.

«Das Nichts macht sich in seiner Lust aus der Freiheit in der Finsterniss des Todes offenbar, denn das Nichts will nicht ein Nichts sein, und kann nicht ein Nichts sein». [64 - См. В. IV, стр. 406. («Ничто в своем стремлении через свободу обнаруживает себя во тьме смерти, ибо ничто не хочет быть ничто, и не может быть ничто» (нем.) - Прим. ред.)]

Свобода Ungrund'a не есть ни свет, ни тьма, ни добро, ни зло. Свобода лежит во тьме и жаждет света. И свобода есть причина света.

«Die Freiheit ist und stehet in der Finsterniss, und gegen der finstern Begierde noch des Lichts Begierde, sie ergreift mit dem ewigen Willen die Finsterniss; und die Finsterniss greift nach dem Lichte der Freiheit und kann es nicht erreichen, denn sie schleusst sich mit Begierde selber in sich zu, und macht sich in sich selber zur Finsterniss». [65 - См. стр. 428. («Свобода есть и расположена во тьме и, противопоставляя темному влечению влечение к свету, она охватывает вечной волей тьму; а тьма ловит свет свободы и не может этого достигнуть, ибо через свое влечение к себе она замыкается в себе и становится в себе самой тьмой» (нем.) (Vd. IV. S. 428). - Прим. ред.)]

Бёме апофатически и антиномически описывает мистерию, происходящую в той глубине бытия, которая соприкасается с изначальным ничто. В тьме возгорается огонь и брезжит свет, ничто становится чем-то, бесосновная свобода порождает природу. Быть может, впервые в истории человеческой мысли Бёме увидел, что в основе бытия и добытия лежит бесосновная свобода, страстное желание ничто стать чем-то, тьма, в которой загорается огонь и свет, т. е. он явился обоснователем метафизического волюнтаризма, неведомого мысли средневековой и античной. Воля, т. е. свобода, есть начало всего. Но Бёме мыслит так, как будто бы Ungrund, бесосновная воля,

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) лежит в глубине Божества и до Божества. Ungrund есть и Божество апофатической теологии и вместе с тем бездна, свободное ничто первичнее Бога и вне Бога. В Боге есть природа, принцип, отличный от Него. Перво-Божество, Божественное Ничто – по ту сторону добра и зла, света и тьмы. Божественный Ungrund – до возникновения, в вечности Божественной троичности. Бог порождает, реализует себя из Божественного Ничто. Это есть путь богомыслия, родственный тому, на котором Мейстер Экхардт делает различие между Gottheit и Gott, Gott как творец мира и человека соотносителен с творением, он порождается из глубины Gottheit, неизреченного Ничто. Эта идея лежит в глубине германской мистики. Такой путь богомыслия определяется апофатической теологией. Ничто глубже и изначальнее чего-то, тьма, которая тут не есть зло, глубже и изначальнее света, свобода глубже и изначальнее всякой природы. Бог же катафатической теологии есть уже что-то, и он означает мышление о вторичном.

Und der Grund derselben Tinktur ist die göttliche Weisheit; und der Grund der Weisheit ist die Dreiheit der Ungrundlichen Gottheit, und der Grund der Dreiheit ist der einige unerforschliche Wille, und des Willens Grund ist das Nichts». [66 – в. IV. «Von der Gnadenwahl». Стр. 504. («А основа той самой тинктуры есть божественная премудрость, а основа премудрости есть троичность безосновного Божества, а основа этой троичности есть некая неисследимая воля, а основа воли есть ничто» (нем.) («Von der Gnadenwahl» // Vd. IV. S. 504). Тинктура (лат. окраска, растворенность) – у Бёме понятие, в котором он усматривает особый смысл. Оно характеризует некое начало, заключенное в вещах, которое придает им жизненность, силу и красоту, является причиной их видимости и блеска. Это как бы сок жизни, нечто среднее между духом и телом. – Прим. ред.))]

Это и есть теогонический процесс, процесс богорождения в вечности, в вечной мистерии, которая описывается по методу апофатической теологии. Созерцание Бёме лежит глубже всех утверждений вторичной и рационализированной катафатики. Бёме утверждает путь от вечной основы природы, от свободной воли Ungrund'a, т. е. Безосновности, к природной основе души. [67 – в. IV, стр. 607.] Природа вторична и производна. Свобода, воля не есть природа. Свобода не сотворена. Бог рождается везде и всегда, Он есть и основа, и безосновность. Ungrund нужно понимать прежде всего как свободу, – свободу во тьме.

«Darum so hat sich der ewige freie Wille in Finsterniss, Pain und Qual, sowohl auch durch die Finsterniss in Feuer und Lichte, und in eine Fremdenreich eingefuhret, auf dass das Nichts in Etwas erkannt werde, und dass es ein Spiel habe in seinem Gegenwillen, dass ihm der freie Wille des Ungrundes in Grund offenbar sei, denn ohne Willens und mochte kein Grund sein». [68 – в. V. «Mysterium magnum». Стр. 162. («Для того вечная свободная воля во тьме, страдании и муке, как и через тьму в огне и свете, и вовлекается в чуждую сферу, чтобы ничто обнаружило себя в нечто, чтобы оно испытало игру своих противодействующих стремлений, а свободная воля безосновного раскрыла его в основе, ибо без зла не могло бы быть и никакой основы» (нем.) («Mysterium magnum...» // Vd. V. S. 162). – Прим. ред.))]

Свобода коренится в ничто, в меоне, она и есть Ungrund. «Der freie Wille ist aus keinem Anfange, auch aus keinem Grunde in Nichts gefasset, oder durch etwas geformet... Sein rechte Ursprung ist im Nichts». [69 – в. V, стр. 164. («Свободная воля заключена в ничто, не имея никакого начала и никакого основания, а также не будучи сформирована никаким нечто... Ее подлинное первоначальное состояние в ничто» (нем.) (Vd. V. S. 164). – Прим. ред.))] Nichts не означает здесь ничтожества, оно первичнее бытия, бытие вторично. Отсюда следует примат свободы над бытием. Свобода воли имеет в себе добро и зло, любовь и гнев, она имеет также в себе свет и тьму. Свободная воля в Боге есть Ungrund в Боге, ничто в Нем. Бёме дает глубокое истолкование истине о свободе Бога, которую признает и традиционная христианская теология. Он учит о свободе Бога глубже Дунс Скота.

«Der ewige göttliche Verstand ist ein freier Wille, nicht von Etwas oder durch Etwas entstanden, er ist sein Selbst eigener Sitz und wohnt einig und allein in sich selber; unergriffen von etwas, denn ausser und vor ihm ist Nichts doch auch selber als ein Nichts. Er ist ein einiger Wille des Ungrundes, und ist weder nahe noch ferne, weder hoch noch niedrig, sondern er ist Alles, und doch als ein Nichts». [70 – в. V, стр. 193. («Вечный божественный разум есть свободная воля, не возникшая из нечто или через нечто, она сама по себе есть свое собственное место и существует единой и одинокой в самой себе, неохваченная

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) ничем, что вне или перед нею, и то же самое ничто едино и также существует само по себе как ничто. Это единая воля безосновного и находится ни близко ни далеко, ни высоко ни низко, а она есть все и в то же время она выступает как ничто» (нем.) (Vd. V. S. 193). – Прим. ред.]) Для Бёме хаос есть корень природы, хаос, т. е. свобода, Ungrund, воля, иррациональное начало. В самом Божестве есть безосновная воля, т. е. иррациональное начало. Тьма и свобода у Бёме всегда соотносительны и сопряжены. Свобода и есть сам Бог, и она была в начале всех вещей. Бёме, по-видимому, первый в истории человеческой мысли поставил свободу в первооснову бытия, глубже и первичнее всякого бытия, глубже и первичнее самого Бога. И это было чревато огромными последствиями для истории мысли. Такое понимание первичности свободы привело бы в ужас и греческих философов, и средневековых схоластиков. Этим раскрывается возможность совершенно иной теодицеи и антроподицеи. Первичная мистерия есть возжигание света в темной свободе, в ничто и отвержение мира из этой темной свободы. Чудесно говорит об этом Бёме в «Psychologia vera»: «Denn in der Finsterniss ist der Blitz, und in der Freiheit das Licht mit der Majestät. Und ist dieses nur das Scheiden, dass die Finsterniss materialisch macht, da doch auch kein Wesen einer Begreiflichkeit ist; sondern finster Geist und Kraft, eine Erfassung der Freiheit in sich selber, verstehe in Begehren, und nicht ausser: denn ausser ist die Freiheit». [71 – В. VI, стр. 14. («Ведь во тьме есть молния и в свободе есть свет и величие. И есть здесь то расхождение, что тьма выступает материально, поскольку все же не есть сущность постигаемого, а темный дух и сила, наполнение свободы в самой себе, подразумеваемое во влечении, а не вовне: ибо вовне существует свобода» (нем.) («Psychologia vera» // Vd. VI. S. 14). – Прим. ред.])]

Есть две воли – одна в огне, другая в свете. Огонь и свет – основные символы у Бёме. Огонь начало всего, без огня ничего не было бы, был лишь Ungrund... «Und wäre Alles ein Nichts und Ungrund ohne Feuer». [72 – В. VI, стр. 60. («Без огня все было бы ничто и небытие» (нем.) (Vd. VI. S. 60). – Прим. ред.])] Переход от небытия к бытию совершается через возгорание огня из свободы. В вечности есть изначальная воля Ungrund'a, которая вне природы и до природы. Фихте и Гегель, Шопенгауэр и Э. Гартман произошли отсюда, хотя они и дехристианизировали Бёме. Германская идеалистическая метафизика прямо от Ungrund'a, от бессознательного, от первоначального акта свободы переходит к мировому процессу, а не к Божественной Троице, как у Бёме. Первомистерия бытия, по Бёме, заключается в том, что ничто ищет чего-то.

«Der Ungrund ist ein ewig Nichts, und machet aber einen ewigen Anfang, als ein Sucht; denn das Nichts ist eine Sucht nach Etwas: und da doch auch Nichts ist, das Etwas gebe sondern die Sucht ist selber das Geben dessen, das doch auch Nichts ist bloss eine begehrende Sucht». [73 – см. В. VI. «Mysterium pansophicon». Стр. 413. («Бездна есть вечное ничто, но она делается вечным началом в качестве жажды; ведь ничто есть жажда нечто: и отсюда ничто есть то, что давало бы нечто; однако жажда сама дает последнее, так что ничто и выступает только как алчущая (требовательная) жажда» (нем.) («Mysterium pansophicum» // Vd. VI. S. 413). – Прим. ред.])]

Свобода у Бёме есть не обоснование нравственной ответственности человека и не урегулирование отношений человека к Богу и ближнему, а объяснение генезиса бытия и вместе с тем генезиса зла; есть космологическая мистерия. Бёме не дает рационального учения, выраженного в чистых понятиях, об Ungrund'e и свободе. Он говорит языком символов и мифов, и, может быть, именно потому ему удастся приоткрыть глубину, до которой не доходит рациональная философия. Бёме имел видение об Ungrund'e, и оно оплодотворило германскую метафизику, которая пыталась его рационализировать. Германская метафизика, в отличие от латинской и греческой, будет видеть в первооснове бытия иррациональное начало, не разум, подобно солнцу освещающий мир, а волю, акт. Это исходит от Бёме, и его подземное действие можно найти у Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра. Раскрылась возможность философии свободы, основанной на примате свободы над бытием. Гегель изменяет философии свободы, но и у него есть бёмевское начало, есть устремленность за пределы онтологизма. Основоположником философии свободы нужно считать Канта. Все приводит нас к тому, что бытие не есть последняя глубина, что есть начало добытийственное, с которым и связана свобода. Свобода не онтична, а мейнична. Бытие есть вторичное порождение, и в нем свобода всегда уже ограничивается и даже совсем исчезает. Бытие есть застывшая свобода, есть затухающий и охлажденный огонь. В истоке же своем свобода огненна. Объективация и есть это охлаждение огня, застывание свободы. Бытие порождается трансцендентальным сознанием в сторону объекта. Тайна же первичного

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) существования с его свободой, с его творческим огнем раскрывается в сторону субъекта. Элементы философии свободы приоткрывались уже у величайшего из схоластиков, ещё скованного, у Дунс Скота. Основное значение имеют видения Бёме и философия Канта. Это есть и основная тема Достоевского, творчество которого имеет метафизическое значение.

Мир и человек совсем не то, что представлялось большей части профессиональных метафизиков, целиком сосредоточенных на интеллектуальной стороне жизни, на процессе познания. Лишь немногие прорывались к тайне существования, и менее всего философы школьные. Бытие понималось как идея, мысль, разум, нус, усия, эссенция, потому что оно было уже продуктом разума, мысли, идеи. Дух представлялся философам нусом, потому что из него вынута было первичное дыхание жизни и на него легла печать объективирующей мысли. Кант не раскрыл трансцендентальных чувств, волений, страстей, обуславливающих объективный мир явлений. Я говорю не о психологических страстях, не о психологических волениях, а о трансцендентальных, из мира нуменального обуславливающих мир феноменальный. Трансцендентальная воля и страсть могут преобразиться, обратиться в другую сторону, раскрыть мир в глубине субъекта, в сознании до его рационализации и объективации. И тогда самое бытие может предстать нам как охлажденная страсть, как застывшая свобода. В глубине мира лежит первичная страсть, но она объективируется, остывает, стабилизируется, заменяется интересом. Мир как страсть превращается в мир как борьбу за жизнь. Н. Гартман типично для философа определяет иррациональное отрицательно-гносеологически, как не вошедшее в познание. Но иррациональное имеет и иной экзистенциальный смысл. Нужна новая страсть, новая страстная воля, чтобы расплавить застывший, детерминированный мир и раскрыть мир свободы. И эта страсть, эта страстная воля может возгореться на вершинах сознания, после всех испытаний разума. Есть первичная, изначальная страсть, страстная воля, и есть последняя, конечная. Я называю её мессианской. Мир может быть преображен, освобожден от рабства лишь мессианской страстью. Страсть двойственна по своей природе, она может поработать и может освобождать. Есть огонь испепеляющий, истребляющий, и есть огонь очищающий и творческий. Иисус Христос говорил, что Он пришел низвести огонь с неба, и хотел, чтобы он возгорелся. Огонь есть великий символ первоначальной стихии мировой и человеческой жизни. Противоречия, из которых слагается жизнь мировая и человеческая, связаны с огненной стихией, которая есть и в самом мышлении. Творческая мысль, которая знает противоречия и движется ими, есть огненная мысль. Это Гегель понимал в логике. Но пламенная, огневая основа мира, к которой человек лишь редко прорывается через обыденность, к которой прорывается гений, порождает страдание. Страдание может губить, но в страдании есть глубина, и оно может прорвать застывший мир обыденности. Огонь есть физический символ духа. Мир объят огнем для Гераклита и Бёме, мир вулканичен для Достоевского. И огонь этот есть и в жизни космической, и в глубине человека. Бёме раскрывалось алкание, алкание ничто стать чем-то, первичная воля из бездны. У Ницше дионисическая воля к могуществу, получившая злое выражение, но тоже огненная, расплавляющая. У Бергсона *élan vitale*, [74 – жизненный порыв (фр.)] слишком школьно выраженное, с биологическим привкусом, говорит о том, что метафизическая сущность мира есть творческий порыв и жизнь. Фробениус, в более ограниченной сфере философии культуры, говорит о трепете, охваченности, потрясенности как творческом источнике культуры. [75 – См.: L. Frobenius «Le destin des civilisations».] Л. Шестов всегда говорит о потрясенности как источнике настоящей философии. И поистине потрясенность есть сила восприятия тайны человеческого существования и существования мира, тайна судьбы. Такими потрясенными людьми были Паскаль и Киркегардт. Но их слова были слова ужаса и близки к отчаянию. Но ужас и отчаяние суть состояния человека в его пути, а не определение того, что такое мир и человек в своей первореальности, первожизни. Первореальность, первожизнь есть творческая воля, творческая страсть, творческий огонь. Из этого первоисточка порождаются и страдание, ужас, отчаяние. В мире же объективном, в явлениях мы видим уже охлаждение, царство необходимости и закона. Ответом человека на Божий зов должен был бы быть творческий акт, в котором ещё сохранился огонь, но падшесть человека делает возможным лишь ответ в форме закона. В этом скрыта тайна богочеловеческих отношений, не в объективированном понимании, а в экзистенциальном. Но творческая страсть и в падшести сохраняется в человеке, она наиболее обнаруживается в творческом гении и остается непонятной для огромной массы человечества, погруженной в обыденность. В глубине человека скрыта творческая страсть любви и сострадания, творческая страсть познания и давания имен вещам (Адам давал имена вещам), творческая страсть красоты и выразительности, в нем есть творческая страсть справедливости и овладения природой, есть общая творческая страсть жизненного подъема и экстаза. Падшесть

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) же объектного мира есть подавленность творческой страсти, требование её охлаждения.

В двух формах проявляет нам себя первореальность, первожизнь: в форме мира природы и мира истории. Мы потом увидим, что эти две формы мира, как явления, связаны с разным временем. В то время как жизнь в природе протекает в космическом времени, жизнь в истории протекает в историческом времени. Для метафизика натуралистического типа бытие есть природа, не материальная непременно, но и духовная природа, дух натурализуется и понимается как субстанция. При этом история, которая есть по преимуществу движение во времени, оказывается подчиненной природе, превращается в часть космической жизни. Но основное положение историософии, в противоположность господствующей натуралистической философии, заключается в том, что не история есть часть природы, а природа есть часть истории, в истории раскрывается судьба и смысл мировой жизни. Смысл может раскрыться не в круговороте космической жизни, а в движении во времени, в осуществлении мессианской надежды. Источники философии истории заложены не в греческой философии, а в Библии. Метафизический натурализм, для которого дух есть природа, субстанция, есть статический онтологизм, он пользуется пространственной символикой иерархической концепции космоса, а не символикой, связанной со временем. Понимание же мира как истории есть динамический взгляд на мир, взгляд этот понимает возникновение новизны. Тут сталкиваются два типа мирозерцания, из которых один характеризуется как космоцентризм, другой же как антропоцентризм. Но природа и история находятся во власти объективации. Выход же из этой объективации возможен лишь через историю, через раскрывающуюся в ней метаисторию, а не через погружение в круговорот природы. Это всегда связано с третьим временем, экзистенциальным, временем внутреннего существования. Постигнуть тайну и смысл мировой и человеческой истории может лишь не объективирующая экзистенциальная философия. Но экзистенциальная философия в применении к истории делается эсхатологической. Философия истории, не существовавшая для греческой философии, не может не быть христианской. История имеет смысл потому лишь, что в ней явился смысл, Логос, воплотился Богочеловек, и потому что она идет к богочеловеческому царству. Тема о том, что во вторичном называют «бытием», есть тема о встрече и взаимодействии первичной страстной воли, первичного творческого акта, первичной свободы и Логоса, Смысла. Это есть просветление свободы, воли, алкания, страсти Логосом—Смыслом, обретение духовности, духовной освобожденности. Страсть в космической жизни носит иррациональный, подсознательный характер и должна быть преобразена в сверхрациональную, сверхсознательную. Нам говорят о гибельности страстей и дают разуму и благоразумию преимущество над страстями. Но победа над злыми, порабощенными страстями есть также страстная победа – победа излучающего, солнечного света, а не объективирующего разума. Бесстрастие есть ли ошибочное наименование или ошибочная идея? Духовное солнце не бесстрастно. Семя произрастает из земли, когда падают солнечные лучи.

Последняя попытка построить онтологию принадлежит Гейдеггеру. При этом Гейдеггер претендует на то, что его онтология экзистенциальна. [76 – См его «*Sem und Zeit*».] Нельзя отрицать большой напряженности, сосредоточенности и своеобразия мысли Гейдеггера. Это – один из самых серьезных и интересных философов нашего времени. Немного раздражает у Гейдеггера погоня за новыми словосочетаниями, новой терминологией, хотя он в этом большой мастер. Во всяком метафизическом вопросе он справедливо видит всю метафизику. Нужно признать показательным и поразительным, что последняя онтология, к которой пришел очень одаренный философ Запада, оказалась не учением о бытии, а учением о небытии, о ничто. И последняя мудрость о жизни мира выражается словами: *Nichts nichtet*. [77 – Ничто отрицает (делает ничем) (нем.).] Что Гейдеггер ставит проблему ничто, небытия и, в отличие от Бергсона, признает его существование, нужно признать его заслугой. В этом можно увидеть родство с учением Бёме об *Ungrund'e*. [78 – См. Heidegger «*Was ist Metaphysik?*».] Без ничто не было бы ни личного существования, ни свободы. Но Гейдеггер, быть может, самый крайний пессимист в истории философской мысли Запада, во всяком случае, более крайний и последовательный, чем Шопенгауэр, который знал много утешений. И он, в сущности, не дает ни философии бытия, ни философии *Existenz*, он дает лишь философию *Dasein*. Он целиком остается в выброшенности человеческого существования в мир. Но выброшенность в мир, в *das Man*, есть падшесть. Для Гейдеггера падшесть принадлежит структуре бытия, бытие внедрено в обыденность. Он учит, что забота есть структура бытия. Забота о временах есть бытие. Но с какого возвышения можно это увидеть, как осмыслить это? Непонятно, откуда у Гейдеггера берется сила познания. Он видит человека и мир исключительно снизу и видит только низ. Он – человек, потрясенный этим миром

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) заботы, страха, смерти, обыденности. Его философия, в которой ему удалось увидеть какую-то горькую истину, хотя и не последнюю, не есть экзистенциальная философия, в ней не чувствуется глубина существования. Эта философия остается во власти объективации. Выброшенность в мир, в *das Man*, и есть объективация. Но, во всяком случае, этот опыт онтологии уже почти ничего общего не имеет с онтологической традицией, идущей от Парменида и Платона. И не случайно, полно значения, что последняя из онтологий опирается в ничто, которое ничтоствует. Не значит ли это, что нужно отказаться от онтологической философии и перейти к экзистенциальной философии духа, которая не есть бытие, но не есть и небытие? На нашем пути стоит проблема индивидуального и универсалий, может быть, самая трудная из проблем.

#### Глава IV

##### 1. РЕАЛЬНОСТЬ ИНДИВИДУАЛЬНОГО И РЕАЛЬНОСТЬ «ОБЩЕГО». СПОР ОБ УНИВЕРСАЛИЯХ. ОБЩЕЕ И УНИВЕРСАЛЬНОЕ. ОБЩЕЕ КАК ОБЪЕКТИВАЦИЯ

Спор реалистов и номиналистов об универсалиях считается характерным для средневековой философии. Но это вечный спор, и он постоянно возобновляется в новых формах, он возобновляется и для философии экзистенциальной, и персоналистической. Спор этот логически неразрешим, и каждая сторона может привести в свою пользу достаточно аргументов. Мышление само по себе имеет склонность к реализму понятий и легко попадает во власть им самим созданного «общего». То, что субъект отчуждает от себя, начинает представляться ему объективной реальностью. Выйти из порождаемого этим спора можно только через выход за пределы отвлеченной мысли, т. е. путем целостного акта духа, совершающего выбор и устанавливающего ценности. Мысль создает неверную постановку проблемы, она находится как бы в плену у самой себя. Экстериоризация, совершаемая мыслью, и есть поглощенность собой. В этом парадокс чистой мысли, переставшей быть функцией существования. Признать примат индивидуального над общим и верховную ценность личности как экзистенциального центра может только мысль экзистенциальная, соединенная с волеием. Дунс Скот думал, что единичное и индивидуальное – единственная цель творения и самое значительное. Но это не может быть открыто отвлеченной мыслью. Три приведенных схоластических направления в споре об универсалиях, в сущности, неверно ставят вопрос. Одни говорят: *universalia sunt ante rem* или *universalia sunt realia*. [79 – универсалии существуют до вещей; универсалии существуют реально (лат.).] Продукт мысли оказывается выброшенным в вещи. Это типичный результат объективации. Другие говорят: *universalia in re*. [80 – универсалии – в сущности вещей (лат.).] Это есть внутренняя ступень объективации. Но нужно признать, что концептуализм заключает в себе большую долю истины, чем реализм и номинализм. Третьи говорят: *universalia sunt post rem*. [81 – универсалии – после вещей (лат.).] Тут мысль сознает себя целиком зависящей от объектного эмпирического мира и говорит о том, что образовалось в результате объективации человеческого существования. Основная ошибка – в смещении универсального и общего. Уже Аристотель смешивает универсальное с общим. Вследствие этого смещения универсалии получают характер бытия, господствующего над индивидуальным, но лишены конкретного существования. Универсальное совсем не есть общее, не есть продукт отвлекающей мысли и совсем не противопоставляется индивидуальному. Противопоставлять можно универсализм и индивидуализм, как философские направления, но не универсальное и индивидуальное. Конкретное универсальное может быть индивидуальным и индивидуальностью. Индивидуальное может заключать в себе универсальное. Общее, родовое подавляет индивидуальное и не может дать ему содержания. Но универсальное совсем не подавляет индивидуального, наоборот, возвышает до полноты экзистенциального содержания. Общее – абстрактно и находится лишь в мысли, склонной к самоотчуждению. Универсальное – конкретно и находится в самом существовании, как его качественное и наполнение. Бог есть высочайшее универсальное и вместе с тем конкретно-индивидуальное, личность. Бог есть единственное верное и допустимое гипостазирование универсального. Ложно допущение идеального бытия вне существ и подчинение существ этому идеальному бытию. [82 – Самая замечательная книга о Платоне принадлежит Festugié; re: «Contemplation et vie contemplative selon Platon».] Понятие есть общее и отвлеченное, и общее и отвлеченное для понятия оказывается первой реальностью, уже вторично определяющее из себя индивидуальное. Это есть тайна объективирующей

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) мысли. Поэтому для теории познания все вновь ставится вопрос, как возможно через понятие познание действительности, в которой все индивидуально и единично? Соответствуют ли отвлеченные и универсальные понятия субъекта объективным реальностям? Гегель стремился к познанию конкретного универсального (не общего), но он не дает его. Философия Гегеля обнаруживает лишь сложность проблемы и означает новую её постановку. Реализм понятий, восходящий к греческой философии и владеющий средневековой философией, и был настоящим источником рационализма, хотя обычно, вследствие иллюзий сознания, иллюзий объективации, думали обратное. Другой стороной этого рационализма был порожденный номинализмом эмпиризм, признававший лишь рационализированный, вторичный опыт. Последовательный номинализм никогда не был домыслен до конца. Он должен разлагать не только универсальное, но и индивидуальное и не может остановиться ни на какой конкретной реальности. Для номинализма не существует никакой конкретной целостности, конкретного единства, конкретного образа, он противоположен персонализму не менее, чем реализм понятий, перенесенный на коллективные общности. Номинализм и эмпиризм порождают ложный атомизм. Номинализму противопоставляется целостная интуиция, интуиция целостности, мышление образами, в котором интеллектуальное соединяется с эмоциональным. Реализм и номинализм, рационализм и эмпиризм порождены одной и той же направленностью духа на самоотчуждение, в сторону объективирующей мысли. В действительности реален индивидуальный образ, о котором и мыслить нужно индивидуальными образами. Аристотеля считали источником умеренного реализма (например, Фомы Аквината). Но этот умеренный реализм, пытающийся спасти индивидуальное, был все же основан на выведении частного из общего и предполагал тождество разумного мышления с формами действительности. Для мысли, исходящей из основ греческой философии, род был первичнее индивида, человек вообще был первичнее конкретного человека, например Сократа. Частное существует через родовое. Поэтому для платонизма возможно лишь знание общего. Этому противоположна теория познания, для которой индивидуальное узнается не в чувственном восприятии, а в духовной интуиции. Реализм понятий вызвал реакцию крайнего номинализма, который признает существование универсалий лишь в словах (Росцелин), термизм Оккама. Но Оккам принужден отрицать и реальность индивида. Ошибочным и иллюзорным решениям проблемы отношения универсального и индивидуального противополжить можно лишь экзистенциальный персонализм, для которого универсальное есть, но есть качественное личное. Вместе с тем персонализм преодолевает замкнутость индивидуального сознания в эмпиризме. При этом отрицается онтологический метод выведения из понятия предмета его истинности. Онтологизм, в сущности, означает не примат бытия, а примат понятия. Это – один из парадоксов, порождаемых иллюзиями сознания. В противоположность платонизму и схоластическому реализму, в противоположность всем формам рационализма, верно не то, что чувственный мир индивидуален и единичен, а мир идейный и нумеральный есть мир общего и универсального, верно то, что в чувственном феноменальном мире все подчинено общему, роду, закону, в нумеральном же мире все индивидуально и лично. Пантеизм был логическим результатом реализма понятий. Персонализм должен быть логическим результатом теории познания, обличающей иллюзии объективации и господства «общего». У Спинозы Бог любит не индивидуумов, а вечные сущности. Но любить вечные сущности невозможно. Христианский Бог любит именно индивидуумов.

Философская мысль, прошедшая через Канта, должна была прийти к постановке проблемы иррационального и к ограничению применения понятий в познании. Индивидуальное – иррационально, и понятие, всегда обращенное к общему, не схватывает его. У самого Канта было замечательное учение о спецификации природы, которое было оставлено в тени. Кант открывает закон спецификации. Способность суждения есть возможность мыслить частное через общее. [83 – См.: Kant «Kritik der Urteilskraft».] Принцип целесообразности специфицирует общие законы. Таким образом, приоткрывается возможность познания индивидуального. Но все-таки в философии Канта прежде всего раскрывается трагедия человеческого познания. Познание рационализирует свой предмет, превращая его в «общее». Самая же реальная действительность – индивидуальна и иррациональна. Это и значит, что рациональное познание объективирует, в объективации же исчезает подлинно существующее и существующий. Неокантианцы типа Виндельбанда – Риккерта упираются в проблему иррационального. Представитель философии жизни, Мюллер-Фрейнфельс, говорит, что общее есть продукт рационализации индивидуального. [84 – См.: Mueller-Freienfels «Philosophie der Individualität».] Бергсон, который идет другим путем, чем Кант и кантианцы, приходит к тому, что разум не познает жизни, ему недоступно движение. Интеллект фабрикует. [85 – См.: «L'Évolution créatrice».] Тут Бергсон в другой терминологии выражает ту же тему, которую я выражаю в термине объективации. Он находит выход к действительности. Интересна

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) его мысль: то, что для древних греков открывалось как роды, для современных европейцев открывается как законы. Это может пролить свет на скованность родового бытия законами. И что такое интуиция, есть ли она видение сущностей или видение индивидуальностей? На этом расходятся философские школы. Для Гуссерля, как для платоников, интуиция есть видение сущностей. Это ставит вековечный вопрос о том, есть ли нумеральный мир индивидуальный, множественный, подвижный, или он есть лишь единый и бездвижный, множественность и движение принадлежат лишь феноменальному миру? Но если феноменальный мир как предмет познания порождается рационализацией и обобщающим понятием, то именно в нем исчезает индивидуальное и творчески-свободное, господствует общее. Проблема же познания заключается в том, возможна ли универсальная познающая мысль об индивидуальном, или она возможна лишь об общем? Мышление об индивидуальном носит иной характер, чем мышление об общем, и отличается именно тем, что в нем нет того раздвоения и той утери целостности, которые сопровождают всякое объективирующее познание; это мышление экзистенциальное, оно раскрывает познаваемую реальность как субъект, а не как объект. С этим связано значение образов в познании. При этом интуиция должна быть понята не пассивно, как, например, у Н. Лосского, у которого объективная реальность непосредственно присутствует в познании, а творчески-активно. Интуиция носит не только интеллектуальный характер, в нее приходит и элемент эмоциональный и волевой, есть страстный прорыв воли к свету, к цельной истине. Тогда раскрывается универсальное в конкретном и индивидуальном, не подавляя его и не превращая в средство. Истина не есть общее и отвлеченное, истина – конкретна, она – индивидуально-лична. Цельная же Истина есть Существо, воплощенный Логос.

Род имеет два смысла – природно-биологический и логический. Один смысл связан с другим. Родовая логика приспособлена к родовой природе, соответствует ей. Род подавляет индивида, хотя является его лоном. Родовое в структуре логической подавляет индивидуальное. Жизнь в феноменальном мире есть процесс родовый, она есть общность. Мы увидим, что человеческая личность есть прорыв и разрыв в этом природном мире, в котором господствует родовое и общее. Через жизнь мира проходит дуализм, она не сплошная, не непрерывная. Современная физика, особенно теория квант, придает значение прерывности. И современная философия и современная наука не признают той эволюционной монистической философии XIX века, которая связана была с непрерывностью. Индивид есть прерывность. Уже число есть прерывность. Но родовый процесс жизни, подчиняющий себе и подавляющий индивидуальность, обозначает тенденцию к непрерывности, и это логически выражается во власти общего. Как много раз было говорено, общее есть порождение объективации и имеет и биологическое, и логическое выражение. Индивид делается частью рода, личность же получает нормативный характер. Зиммель говорит о дуализме потока жизни и индивидуальной форме. Ясперс говорит о положении духа между хаосом и формой. Это все та же тема, по-разному выраженная. Опасность философии жизни в том, что она может признать поток жизни первичной реальностью, т. е. родовое и общее признать первичным, индивидуальное же признать вторичным и производным. Но экзистенциальная и персоналистическая философия не соглашается мыслить индивидуальное как часть универсального, не соглашается на подчинение личного общему, для нее индивидуальное заключает в себе универсальное. В сущности, бытие всегда есть родовое начало, для бытия нет первородности, изначальности личности. И в познании бытия логос приспособлен к родовому и общему, затруднен в познании индивидуального и личного. Самое сознание понимается как родовый процесс. Таково «сознание вообще» германского идеализма. Кн. С. Трубецкой употребляет выражение «метафизический социализм» для обозначения родового характера сознания. Действительность имеет логическое, идеальное основание, т. е. основание родовое, универсально-общее, «объективное». Но в действительности универсально-общее, идеальное, родовое, «объективное» происходит от субъективной работы разума, от процесса объективации. Глубже идеальных логических основ мировой действительности лежит акт, через который всякая реальность существует. Родовый логический процесс есть процесс социализации, и форма социальных отношений людей налагает печать на самые категории логической мысли. Логическая принудительность есть принудительность социальная. В мире происходит борьба свободы с родовым бытием, духа с необходимостью. Человек должен бы зависеть не от родового природы, не от объекта, а от духа. Но парадоксальность и конфликтность отношений между индивидуально-личным и мировым, родовым, объективной природой неразрешимы в пределах этого мира и логического мышления в понятиях.

Вопрос о так называемых коллективных, сверхличных реальностях и общностях или коллективных, «симфонических» личностях очень трудный и ещё не разрешенный вопрос. Он, конечно, связан со спором о реализме и номинализме, но современной мыслью, пропитанной социологией, ставится с совершенно новых сторон. Борьба ведется не столько в сферах логики, как в средневековой философии, сколько в сфере социологии. И совершенно понятно, что вопрос особенно обостряется в социологии. Вопрос о том, в каком смысле существуют и представляют реальности коллективные общности, можно ли признать существование коллективных личностей, не может быть решен рациональным, понятийным познанием. Решение предполагает выбор, направление воли, нравственную оценку. [86 – Социолог 70-х годов прошлого века Н Михайловский высказал очень верные мысли о субъективном методе в социологии, о борьбе за индивидуальность, об органической теории обществ, враждебной индивидууму. Но он не имел философской культуры, был позитивистом и не мог обосновать своей точки зрения.] Волевой выбор, установка иерархии ценностей создают реальности. Воление объективируется, избираемые качества гипостазируются. Человек живет среди реальностей, им самим созданных. Ему представляется наиболее объективно-реальной, максимально-действительным то, что есть объективация интенции субъекта, гипостазирование его качественных состояний. Склонность человека к самоотчуждению и самопорабощению – одно из самых изумительных явлений мировой жизни. Для того, кто создал себе идола из нации или государства, нация и государство – реальности, несоизмеримо большие и более «объективные», чем человек, чем личность, во всяком случае реальности более изначальные и господствующие. Таковы все националисты и этатисты. Нация и государство представляют, конечно, собой какую-то ступень реальности в мировой жизни, но их массивная и принуждающая «объективность» создана «субъективным» состоянием общества, верованиями народов, объективацией состояния сознания. Примат общества над человеческой личностью несомненен и объективно принудителен для тех, которые подавлены взглядом извне на человеческое существование или идолопоклонством перед обществом как верховной ценностью. Такова точка зрения социологов типа Дюркгейма. Совершенно так же можно утверждать абсолютный примат и господство мирового целого, космоса, над человеком и его внутренней жизнью и впадать в космическое идолопоклонство. [87 – См. мою книгу «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии».] Во всех этих случаях нация, государство и общество, космос сознаются первичными целостями и реальностями, в отношении к которым человек есть лишь подчиненная часть. Род есть большая и более первичная реальность, чем индивид, и это одинаково логически и биологически. Такова «объективная», эксцентрическая точка зрения на мир, общество, человека. Опровергнуть невозможно тех, кто прочно установился на такой точке зрения и прочно устроился в проецированных реальностях. Космическое целое, общество, нация, государство связаны с сильными человеческими эмоциями. И труднее всего опровергнуть суждения, порожденные этими эмоциями, когда они экстерииоризированы и превращены в объективные реальности. Реализм понятий, перенесенный в социологию, защищен эмоциями, страстями, велениями людей и общественных групп. Необходимо радикальное изменение сознания, чтобы изменилось суждение в этой области. Поразительно, как Маркс, который наивно считал себя материалистом, применял к своей концепции класса как первичной реальности, более глубокий, чем общество и чем человек, логический реализм в средневековом смысле. Идея пролетариата у Маркса есть идея не научная, а мессианская. Он страстно и негодуя боролся за освобождение рабочего класса от угнетения и рабства, в котором он находится в капиталистическом обществе. И он объективировал свои страстные эмоции, он гипостазировал угнетение и восстание рабочих, он превратил нравственные суждения в онтологические. Рабочий класс существует, как эмпирическая реальность, в капиталистических обществах, и Маркс много верно сказал о его положении. Но его совсем не существует, как умопостигаемой реальности в марксовском смысле, не существует как универсалии. Также не существует подобной реальности космического целого, общества, нации, государства, которые представляют объективирование и гипостазирование древних эмоций, желаний и страстей. Коллективные реальности суть порождение объективации разных ступеней, выброшенности вовне состояний сознания и расположение их в иерархическом порядке. Экзистенциально, в глубине субъекта, не принадлежащего к объективному природному и социальному миру, я не приемлю преобладание и господство рода над индивидом, нации, государства, общества над человеческой личностью. Я не хочу совершить соответствующей объективации, я имею другую установку иерархий ценностей, в которой человеческая личность, единственная, неповторимая, незаменимая, есть верховная ценность. Дух, раскрывающийся в глубине субъекта,

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) иначе судит, иначе устанавливает реальности, чем природа и общество, раскрывавшиеся в объекте. Коллективное, групповое сознание, всегда объективирующее, искажает человеческие суждения о реальностях. Логический реализм может быть социальным внушением и гипнозом. И личность человеческая призвана вести героическую борьбу за освобождение. Борьба за личность есть борьба за дух. И нет большего врага духа и духовной свободы, чем объективированные коллективные реальности. И враг этот тем более страшен, что выдает себя за дух. Поразительно ещё, что номинализм, восторжествовавший в позитивизме, привел к новым формам реализма понятий, например в социологии. Человек современности переживает настоящее социальное рабство. Происходит социализация и национализация рабства.

Коллективные реальности могут быть признаны индивидуальностями, но никак не личностями, они не имеют экзистенциального центра, не способны к страданию и радости. Экзистенциальный субъект космоса, общества, нации, государства можно искать лишь в сущем человеке, в качествах личности. Универсальное находится в индивидуальном, сверхличное – в личном. Человек – микрокосм и микротеос, в глубине человека совершается мировая история, слагается и разлагается общество. Но происходит экстерииоризация микрокосмичности человека, выбрасывание вовне и гипостазирование качеств, объективация реальностей, не имеющих экзистенциального центра. Нет нации, государства, общества как коллективных общих реальностей, стоящих над личностью и превращающих личности в свою часть. Но есть русскость как качество, объединяющее людей, как наполнение жизни личности конкретным содержанием, есть общность и общение людей, без которых личность не может себя реализовать, есть необходимые для общения людей функции государства. Человек есть существо космическое и существо социальное. Личность реализует себя в космических и социальных отношениях. Но выброшенность вовне, самоотчуждение, при котором природа и общество представляются действующими на человека извне и принудительно, есть падшесть человека. Нет универсального вне человеческой личности и над ней, но есть универсальное в ней. И когда это универсальное трансцендентно, оно все же в человеке, а не вне его. Лейбниц не допускал действия монады на монаду, действия извне. В этом была доля истины. Но решение проблемы взаимодействия в духе окказионализма внешнее и неудовлетворительное. Монада не закупорена в себе и не лишена окон и дверей. Но падшесть монад разом выражается и в их закрытости для подлинного общения и единения, и в слишком большой их открытости для принудительного воздействия извне. Монада теряет свою микрокосмичность вследствие отчуждения, выброшенности вовне того, что должно быть внутри, и подвергается насилию природы и общества как сил, ставших внешними. Солнце не светит больше изнутри человека. Природа стала объектом внешнего технического воздействия человека. Природа, как субъект, закрылась для человека. Личность пуста, если она не наполняется сверхличными ценностями и качествами, если в творческих актах она не выходит за свои пределы вверх, не преодолевает себя, тем реализуя себя. Но человек имеет непреодолимую склонность к идолопоклонству и рабству, к отчуждению собственной глубины и превращению её в реальности, стоящие над человеком и ему повелевающие. Фейербаху открылась какая-то истина об отчуждении и проецировании вовне человеческой природы, но это есть истина не в отношении к Богу, а в отношении к человеческим силам и качествам, представляющимся внешними человеку реальностями. [88 – См. в книге Фейербаха «Das Wesen des Christentums» есть проблески гениальности.] В объективации, в самоотчуждении духа род и родовое господствуют над индивидуальным и личным. Ложные универсалии, ложное «общее» получают не путем абстрагирования от чувственного опыта, как думает эмпиризм, а путем отчуждения вовне внутреннего, данного в духовном опыте человека.

В вопросе о коллективных реальностях особенно труден вопрос о церкви. В каком смысле церковь есть, реальность? Церковь как объективная реальность, стоящая над человеком, есть социальный институт и в этом смысле есть объективация религиозной жизни, приспособление духа к социальным условиям. Но церковь в своей глубине есть жизнь духа, духовная жизнь, есть чудесная жизнь, не подчиненная социальным законам, есть общность, братство людей во Христе, есть таинственная жизнь Христа в человеческом общении, есть таинственное приобщение ко Христу. В этом смысле церковь есть свобода и любовь, в ней нет внешнего авторитета, нет необходимости и насилия, в ней свобода просветлена благодатью. Это и есть то, что Хомяков называет соборностью. Соборность не есть коллективная реальность, стоящая над человеком и ему повелевающая, а есть высшее духовное качество общения людей, есть вхождение в общение живых и умерших. Эта соборность не может иметь рационального и юридического выражения. Каждый должен принять на себя ответственность за всех, никто не может выделить себя из мирового целого, хотя и

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) не должен считать себя частью целого. В этой двойственности существа церкви весь трагизм истории церкви. Церковь не есть личность, не есть онтологическая реальность, в отношении к которой человеческая личность была бы подчиненной частью. Церковь, как стоящая над человеком онтологическая реальность, есть объективация внутренней соборности, выбрасывание её вовне. Нет экзистенциального центра церкви, кроме самого Христа. Выражение «церковное сознание» есть лишь выражение метафорическое, как выражение «национальное сознание» или «классовое сознание». Объективация церкви была источником рабства, она и вызвала клерикализм, разрушительный для духовной жизни. Ошибочна традиционная постановка вопроса о видимой и невидимой церкви, который ставится в спорах православных и католиков с протестантами. Различение «видимого» и «невидимого» условное, и признаки видимости и невидимости меняются в зависимости от волевых актов судящих. Таинство евхаристии имеет внешние, видимые в чувственном восприятии признаки своего совершения. Но вместе с тем несомненно, что таинство евхаристии невидимо и оно совершается в таинственной, скрытой от феноменального мира сфере, доступной лишь вере, которая есть обличение вещей невидимых. Церковь – видима, имеет целый ряд видимых признаков: храм, построенный из камней, богослужение, выражающееся в человеческих словах и жестах, приходские собрания, иерархическая власть, очень похожая на иерархическую власть в государстве. Но таинственное присутствие Христа в церкви невидимо, не дано в чувственном восприятии, обличается лишь верой. Церковь есть видимая реальность, но эта видимая реальность носит символический характер, в ней даются лишь знаки иной, духовной реальности. Нуменальная сторона церкви есть реальный дух, а не природа и общество, она есть царство Божие, приходящее неприметно. Феноменальная же сторона церкви есть объективация и символизация духа. Церковь как дух есть реальность, существующая в существах, а не вне их и не над ними, как объективные универсалии. В этом смысле церковь есть просветленный и преображенный мир, просветленное и преображенное общество. Повторяю, вопрос о верховной ценности личности, о примате личного и индивидуального над общим, спор об универсалиях не разрешим интеллектуально и рационально, он разрешим лишь нравственной волей, устанавливающей ценности, волевым выбором. Тайна личности, тайна экзистенциальная раскрывается лишь в творческой жизни целостного духа. Это есть духовная борьба. Ложные объективированные универсалии, ложные коллективные реальности должны быть опрокинуты борьбой духа.

### 3. ОШИБКИ ГЕРМАНСКОГО ИДЕАЛИЗМА. ПЕРСОНАЛИЗМ

Установка ценностей имеет первостепенное значение для суждения о реальности. Люди признают что-нибудь реальностью и даже высшей ценностью, потому что предварительно избрали как ценность. Государство признают онтологической реальностью, потому что видят в нем высокую ценность и любят начало власти. Этот феноменальный природный мир, мир «объективный», признают абсолютно реальным и склоняются перед его массивностью, перед его принудительностью, потому что привязаны к нему и приспособлены к нему всей структурой своего сознания. Человек всегда живет не только в «эмпирическом» мире, но и в мире «идейном», и идеи, которыми он определяется, имеют прежде всего оценочный характер. До рождения душа была приобщена к универсальному разуму; соединение души с телом вызвало обращение к чувственному миру, но остается воспоминание об идеях; философия не знает, что такое вот этот человек, а лишь что такое человек вообще. Так учил платонизм, учил не о совершенной личности, а о совершенном роде, совершенном обществе. Индивидуальная душа эманурует из универсальной души. Влияние Платона на европейскую мысль было огромное, определяющее. Различие мира идейного, нуменального, и мира чувственного, феноменального, было великим открытием. Но не раскрылась тайна личности. Она не раскрывалась и в индусской философии, для которой существование отдельной души призрачно. [89 – Нужно оговориться, что не все теории индусской философии были монистическими и отрицающими индивидуальное. *Vaisheshika* – плюралистическая онтология. *Ram&#226;nuja* был близок теизму. Но преобладало монистическое понимание тождества Атмана и Брамана и прозрачности множественного мира.] В «атмане» индивидуальное «я» теряет себя. Есть тождество всех душ с универсальной душой. Таков смысл *tat twam asi*. [90 – Ты есть то (санскр.).] Правда, *Janisme* допускает существование множественности душ и как будто бы сохраняет индивидуальность, но преобладающее учение иное. Средневековая схоластическая философия, особенно томистская, имела большие трудности с проблемой индивидуальности. Индивидуация материей в сущности означала отрицание индивидуума. Философски оказывался прав Аверроес. Боролись с ним по религиозным причинам, так как христианская вера требовала индивидуального бессмертия. форма

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) была универсальна. Это значило, что из духа могло быть обосновано лишь универсальное, но не могло быть обосновано индивидуальное. Множественность и, значит, индивидуальность принадлежит лишь чувственному миру. Наиболее поразительное для этой проблемы – судьба германской метафизики. Она началась как философия «я», субъекта, и пришла к отрицанию индивидуального «я», к монизму, в котором исчезает личность. У Фихте индивидуальное «я» лишь часть великого целого. Личность исчезает в созерцании цели. «Я», с которого Фихте начинает свой путь философствования, не есть индивидуальное «я». Для него индивидуальный человек – инструмент разума. В этом Фихте отличается от Канта, единственного из великих идеалистов в германской философии, который был близок к персонализму. Гегель – самый крайний антиперсоналист. Думать для него значило привести в форму универсального. [91 – См. малую логику Гегеля в его «Enzyklopädie» и большую «Науку логики».] Религия для Гегеля была самосознанием абсолютного духа в конечном. Религия не есть отношение человека к Богу, а есть самосознание Бога в человеке. Одинаково можно было бы сказать, что философия Гегеля непомерно возвеличивает человека, делая его источником самосознания Бога, и совершенно унижает человека, отрицая всякую самостоятельность человеческой природы. Это свойство монизма. Также антиперсоналистом, хотя и по-другому, был Шопенгауэр. Немецкий идеализм пожертвовал душой для абсолютного духа. Абсолютный дух подавляет личный дух, съедает человека. И должно было быть восстание человека, человеческой души против абсолютного духа. Философия абсолютного духа началась с провозглашения автономии человеческого разума. Она кончилась отрицанием человеческой личности, подчинением её коллективным общностям, объективированным универсалиям. Философская мысль раскрывала очень сложную диалектику отношений между индивидуальным и общим, личностью и универсалиями. Диалектику в отношениях личности и общества можно найти у Платона, Руссо, Гегеля, Фейербаха, М. Штирнера, К. Маркса, Ницше, Достоевского, К. Леонтьева, Киркегардта. Общественники Руссо и Маркс, вдохновлявшие революции, строили идеологии очень неблагоприятные для личности, для самой постановки проблемы личности. Достоевский и Киркегардт с наибольшей остротой ставили проблему личности и личной судьбы.

Мне приходилось уже довольно писать о различии между индивидуумом и личностью. [92 – См. недавно вышедшую книгу Ch. Vaudouin «D&#233;couverte de la personne».] Повторяю, что индивидуум есть категория натуралистическая и социологическая. Индивидуум рождается в родовом процессе, принадлежит природному миру. Личность же есть категория духовная и этическая, она не рождается от отца и матери, она духовно творится, осуществляя Божью идею о человеке. Личность есть не природа, а свобода, она есть дух. Можно было бы сказать, что личность есть не человек как феномен, а человек как нунен, если бы эта терминология не имела слишком гносеологического привкуса. Про индивида можно сказать, что он есть часть рода и общества, но часть неделимая. Личность же нельзя мыслить частью какой-либо целости. Она – внемирна, духовна, она вторгается в природный и социальный порядок с претензией быть самоцелью и верховной ценностью, быть целостью, а не частью. Личность человеческая есть разрыв в миропорядке. Человеческая личность есть целостная форма, не составленная из частей, и она имеет соотношение с другими формами социальными и физическими. Но человек есть духовная личность, другие же формы могут и не быть личностями. Тоталитарность, целость, примат целого над частями – это относится лишь к личности. Природный мир, общество, государство, нация и т. п. – частичны, и их претензии на тоталитарность есть порабощающая ложь, порожденная идолопоклонством человека. Коллективные субстанции (агрегаты) не настоящие. Это душа в своей мысли сообщает им единство. Душа человека консолидирует реальности, которые подчиняют её необходимости и порабощают. Верно, что такое целое, как, например, общество, не есть только сумма частей, и социальное соединение людей заключает в себе свойства, которых нет в отдельно взятых людях. Атомистическое учение об обществе ошибочно. Но эта истина не имеет никакого отношения к нашей теме о личности. Универсальное, космическое, социальное находятся в человеческой личности. Отдельный человек есть уже существо космическое и социальное, есть уже целый мир. Человеческую личность нельзя мыслить в отвлечении и изоляции. Человеческая личность есть существо космическое и социальное не потому, что она детерминирована природой и обществом, получив извне космическое и социальное содержание, а потому, что человек несет в себе образ Божий и призван к царству Божьему. Личность в своей самореализации должна вести борьбу с порабощающей её объективацией, с отчуждением и экстерниризацией, которые и создают природный порядок, подчиняющий себе людей как часть. Существование личности с её бесконечными стремлениями, с её единственной, неповторяемой судьбой есть парадокс в объективированном природном мире. Личность поставлена перед чуждой ей

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) мировой средой, и она пыталась принять этот мир как мировую гармонию. Конфликт человеческой личности с мировой гармонией, вызов мировой гармонии есть основная тема персоналистической философии. Никто не ставил её с такой силой и остротой, как Достоевский. Мир и мировая гармония должны кончиться именно потому, что в пределах мира и истории не разрешима тема о личности и мировая гармония в этом мировом зоне есть издевательство над трагической судьбой человека. Верховная ценность личности, верховная истина персонализма не может быть доказана как положение объективной онтологии, она утверждается нравственной волей, полагающей ценности, избранием свободы. Примат свободы над бытием есть примат этики над онтологией. Личность есть исключение. Познание личности есть познание исключения. Но исключительное познание индивидуального может быть безусловным и абсолютным. Это познание страстное, и для него раскрывается не объект, а субъект.

### ЧАСТЬ III БЫТИЕ И ТВОРЧЕСТВО. ТАЙНА НОВИЗНЫ

#### Глава V

##### 1. УЩЕМЛЕННОСТЬ БЫТИЯ ЗЛОМ. НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ МОНИЗМА И ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА

С. Франк, который исповедует философию всеединства, принужден сказать, что факт существования зла есть скандал во всеединстве. [93 – См. его книгу «Непостижимое».] Я бы сказал, что проблема зла есть скандал для всякой монистической философии и для традиционного учения о Промысле Божиим. Мир во зле лежит, в жизни мира зло преобладает над добром. Но происхождение зла остается наиболее таинственным и необъяснимым. Бытие ущемлено злом. Перед огромностью этого ущемления как может удержаться оптимистическая монистическая онтология? Онтологическая философия признает бытие высшей ценностью и благом, истиной, добром, красотой. Онтологизм говорит бытию своё да, небытию – своё нет. Оценка входит в самое образование понятия бытия. Платон утверждал примат добра над бытием. Но те, которые признавали примат бытия, тем самым признавали бытие добром, источником и критерием добра. Оценочный этический элемент неустраним и из чисто онтологической философии. Бытие признается высшей, верховной идеей. Существование злого бытия отрицается. Верховному благу бытия противопоставляется не другое бытие, а небытие, ничто, отсутствие блага, недостаток. Некоторые учителя церкви (св. Григорий Нисский, Бл. Августин) мыслили, что зло есть небытие. Философия жизни заменяет бытие жизнью и в жизни, в её максимуме видит высшее благо, в умалении и отсутствии жизни видит дурное, зло. Но и для онтологической философии и для философии жизни существование зла в мире, его огромность и его победы остаются скандалом. Почему благостное бытие, благостная жизнь исказились злом? Откуда, из самого ли бытия и из самой ли жизни явилось зло или из другого источника? Почему благо бытия, благо жизни не окончательно господствует в мире, почему оказалось возможным вторжение небытия и смерти, откуда власть ничто? Для спасения всеединства, для поддержания мировой гармонии придумали теорию, согласно которой зло существует лишь в частях и поражает лишь тех, которые обращают внимание на части, для целого же зла не существует, оно исчезает для тех, которые созерцают целое. Зло лишь тень, нужная для света. Этого антихристианского и безнравственного учения держались и такие люди, как Бл. Августин. Этим проникнута теодицея Лейбница. Но подобного отрицания существования зла в мире, издеательства над непомерными страданиями человека и всей твари, равнодушия к несправедливости и неправде мира должны держаться все сторонники традиционного учения о Промысле, которые даже ад умудрились превратить в благо. Не только для опознания и объяснения факта существования зла, но для возможности самого существования мира и человека необходимо допустить дуалистический момент. Но этот дуалистический момент нужно мыслить диалектически, его нельзя превратить в дуалистическую онтологию, которая столь же ошибочна, как и онтология монистическая. Человеческая мысль имеет непреодолимую тенденцию к монизму (пантеизму) или к дуализму, к превращению диалектических моментов динамической мысли в статическую онтологию. Но и та и другая теории суть лишь ограниченный рационализм, подлежащий преодолению. Всякая система тождества склоняется к отрицанию зла и свободы или должна изменить себе, как у Шеллинга. Интересно, что и активно-отрицательное отношение к миру и

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) активно-положительное одинаково может быть связано с сильным этическим элементом. Этика, особенно чувствительная к злу и страданию, не отрицает вообще мир, а отрицает этот мир, это состояние мира. Все заставляет нас допустить существование не только бытия, но и небытия, темной бездны, предшествующей самому опознанию бытия и самому различению между добром и злом. Это небытие и ниже бытия и выше бытия. Точнее было бы сказать, что небытие не существует, но имеет экзистенциальное значение. Дуализм, поляризованность, борьба противоположных начал есть экзистенциальный факт. Не то нужно сказать, что зло есть небытие, а то, что появление зла предполагает существование небытия и необъяснимо из замкнутой в себе системы бытия.

## 2. СЛАБОСТЬ РАЦИОНАЛЬНЫХ ОБЪЯСНЕНИЙ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ЗЛА. КРИТИКА ТРАДИЦИОННЫХ УЧЕНИЙ О ПРОМЫСЛЕ БОЖИЕМ В МИРЕ. ЛИЧНОСТЬ И МИРОВАЯ ГАРМОНИЯ

Было уже сказано, что несостоятельны все попытки рационального объяснения зла. Онтология зла невозможна, и очень хорошо, что невозможна, ибо она была бы оправданием зла. Онтология зла порождала онтологию ада, который рассматривался как торжество добра. Но зло и ад можно рассматривать лишь как человеческий опыт в пути, описывать его в терминах духовного опыта. Тут мы встречаемся с парадоксальным соотношением. Ложный онтологический монизм порождал ложный онтологически-эсхатологический дуализм – рая, царства Божьего, и ада, царства дьявола. И наоборот, дуализм в отношении к миру, прежде всего этический, может привести к эсхатологическому монизму, к всеобщему преображению и спасению. Этот мир во зле лежит, но он победим, победимо его зло, победимо за его пределами. «Я победил мир». И победа над злом и злыми не есть кара, ввержение в вечный адский огонь, а есть преобразование, просветление, рассеяние призрачного мира зла как страшного кошмара. Может быть, глубже всех мыслил Я. Бёме, когда говорил, что грехопадение произошло от дурного воображения. Углубление в мысль Бёме, быть может, единственный путь решения проблемы зла. Платону, как и Плотину, очень трудно было объяснить при их интеллектуализме, откуда произошло зло. Греческая метафизика видела источник зла в материи. Но это было лишь обозначением границ греческой мысли. Сократ признавал источником зла незнание. Знание рассеивает зло. Человек естественно склоняется к добру. Нет выбора воли. Греки не понимали метафизической свободы. Сократовское решение остается классическим для всякого интеллектуализма. Его можно найти у Л. Толстого. Достаточно сознать, что такое добро, чтобы зло исчезло. Этому противопоставляется волюнтаризм Я. Бёме. Есть темная воля в основе мировой жизни, которая не может быть побеждена интеллектуально, одним усилием сознания. Бл. Августин был одним из первых, отошедших от греческого интеллектуализма в понимании зла и свободы. Но он перегнул в обратную сторону. У него есть свобода к злу, но нет свободы к добру. Зло победимо лишь через благодать. Но осужденные у него служат порядку мира. От Бл. Августина пошла диалектика свободы и благодати, заполнившая всю западную христианскую мысль, католическую и протестантскую. В Бёме же приоткрывается что-то новое и по отношению к античной мысли, и по отношению к Бл. Августину. Большой шаг вперед был сделан германским идеализмом начала XIX века, он раскрывал диалектику, которая была не только диалектикой логической, но и диалектикой онтической. Дух не действует без противоположения и границы. «Нет» принадлежит к «я». Негативное есть момент позитивного. Абсолютный дух делает себе противоположное, зло преодоленным моментом самого себя. Это не было решением проблемы зла, вследствие монизма этой философии. Но была раскрыта возможность не статического, а диалектического понимания зла, зла в процессе. Гегеля подстерегала опасность релятивизма, но он лучше других философов понимал динамику духовной и исторической жизни. Философия Гегеля не есть статическая философия единства, это динамическая философия. Он не раскрывает зла с точки зрения мирового порядка и гармонии, он видит в зле движущие силы мировой истории, он повсюду видит диалектическую борьбу противоречий. Но это не есть борьба существ, борьба свободы с необходимостью, это борьба, в которой существа движутся универсальными силами, универсальным духом, и свобода есть дитя необходимости. Для персоналистической философии иначе ставится и иначе решается вопрос о зле, эта тема проводится через дуалистический момент борьбы духа и свободы, свободы и необходимости, личного и общего, субъективного и объективного.

Проблема зла обличает основную ошибку эволюционно-монистического понимания мирового процесса (это понимание может быть духовным, как может быть натуралистическим). Ошибочно видеть в мировом целом, в мировом историческом

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) процессе прогрессивное воплощение, прямое выражение духа или прямое действие Бога. Это есть ошибочное понимание объективации как обнаружение нуменов в феномене, как реализация духа в истории. Субъективный дух становится объективным духом, и за ним стоит и действует абсолютный дух. Таков гегелевский оптимистический монизм. Так же ошибочно видеть в мировом процессе сплошной телеологический процесс. Этой идеей целесообразности, имманентной или трансцендентной, очень злоупотребляли и ею оправдывали многое, не подлежащее оправданию. Древние греки были более правы, когда думали, что над мировой жизнью царствует [#956;#959;#943;#961;#945;](#). [94 – судьба (участь) (греч.).] Но это – царство фатальности, а не целесообразности. В мире огромную роль играет не только неотвратимая необходимость, но и непредвидимый и необъяснимый случай. Случай будет все более и более признаваться наукой, которая освободится от гипостазирования закономерности, связанного с ложным мирозерцанием. [95 – См. Borel «Le Hasard» и M. Voie «Les certitudes du Hasard».] Для примитивных не было случая, но его не было и для просвещенных, гордящихся своей научностью людей XIX века. Но им нужно перейти на более высокую ступень просвещения. Дарвинизм находился ещё во власти оптимистической телеологии. Выживают наиболее приспособленные, которые оказываются и лучшими. Но в действительности в этом мире худшие, наиболее приспособляющиеся, обладают наибольшей способностью выживать и торжествовать, лучшие же подвергаются преследованиям и погибают. В мире есть частичная целесообразность, относящаяся к отдельным частям мира, к отдельным группам, но нет целесообразности как универсального принципа. Идея целесообразности была ложным смешением этического с онтологическим, долженствования с бытием. Для фихте возможен был только абсолютно хороший мир, потому что абсолютно хороший мир он считал долженствованием. Фихте учит, что человек должен освободиться от страха перед необходимостью, им самим созданной. Но это есть борьба духа. Этот мир внушает страх перед необходимостью и вместе с тем покорность ей. В нем нет имманентного, прогрессивного раскрытия духа, нет закономерного развития, которое должно привести к высшей цели. На процесс объективации, на выбрасывание человека в объектный мир нельзя возлагать подобных надежд. В действительности происходит борьба духа с природной необходимостью, личности – с объектным миром, борьба Бога в человеке с «миром», находящимся в состоянии падшести, потерявшим свободу. Действительное развитие, прогресс в мире есть результат не закономерного необходимого процесса, а творческих актов, вторжения царства свободы в царство необходимости. Нет ничего более ложного и порабащающего, чем сакрализация всяких исторических воплощений, твердых тел истории, в которых видят или прямо действие Духа Божьего, или явление объективного духа. В действительности все эти «священные» исторические воплощения были относительными формами объективации, приспособлением духа к тяжести мира, распавшегося и скованного. Основной темой остается тема трагического конфликта личности и «мировой гармонии», личности и мирового процесса, тема Ивана Карамазова. Достоевский пережил эту тему как потрясение, в котором что-то открылось. Это очень русская тема, мало свойственная очень социализированной западной мысли. Это тема экзистенциальной философии по преимуществу. Но это также тема эсхатологической философии, так как она не разрешима в пределах истории и требует конца истории. История должна кончиться, потому что она превращает человеческую личность в средство, потому что в ней каждое живущее поколение лишь унавоживает почву для поколений последующих, которых ждет та же участь, потому что она основана на страшном разрыве средств и целей. Конец истории есть не только истина религиозного откровения, но и нравственный постулат экзистенциальной философии. Поэтому так важно понять, что объективного мира как целого, как космоса не существует, он частичен. Космос есть регулятивная идея. Космос должен быть ещё создан, он явится как преобразование мира. «Мировая гармония» совсем не применима к этому миру, это – ложная идея, прикрывающая зло и неправду. Этот мир терзается злобной ненавистью и жестокой враждой. Человеческая история являет неприглядную картину беспощадной войны людей, племен, классов. Мир между людьми есть лишь краткий миг, передышка, и рах готана [96 – римский мир (лат.).] недолго длился. Образ мировой гармонии есть образ умопостигаемого мира, упреждающий преобразование мира. Всякая красота в этом мире, красота человека, природы, произведения искусства есть частичное преобразование мира, творческий прорыв к иному миру. Мировую гармонию, мировой порядок возможно мыслить лишь эсхатологически, как наступление Царства Божьего, которое есть не «мир», не объективный порядок. Монизм, всеединство возможны лишь как конец этого мира, конец объективации. Для этого же мира остается в силе дуализм. Идея «бытия» была компромиссом между двумя мирами и заслонила собой тайну эсхатологическую. Но дуализм означает не трансцендентный разрыв двух миров, а означает борьбу, он есть призыв к творческому акту.

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Внутренние священности исторических образований, священности царств явно носят социологический характер. Чтобы принудить человеческие массы к покорности, дисциплине и порядку, нужно было внушить им верование в священность власти, государства, нации, войны, в священность подчинения индивидуального общему, личности роду. Для управления людьми и народами нужна была ложь, фикции. И безумно боялись разоблачения этой лжи, опасались, что раскрытие истины приведет к распадению обществ. Как дорожила католическая церковь такой уже разоблаченной ложью, как, например, дарение Константина и Лжеисидоровы декреталии. Народы не могут существовать без мифов, без мифов не может существовать власть и управлять человеческими обществами. Мифы соединяют, покоряют, вдохновляют, через них охраняются общества и через них делаются революции. Таковы мифы о священности царской власти или папской власти, о священности воли народного суверенитета в демократии, о священности избранного класса или избранной расы, о священности вождя и т. п. Все это фикции, создаваемые в коллективном социальном процессе. Они имеют огромную силу и в жизни церквей, и традиция частично заполнена ими. Сакрализация есть социальный акт коллектива, и она совершается во имя коллектива. Могли ли бы существовать общества, народы чистой истиной, без примеси лжи, без социально полезных фикций, без скрепляющих, вдохновляющих и охраняющих мифов? Теологи признают существование экономии для жизни церкви. Эта категория экономии распространялась даже на отношение Св. Троицы к миру. В экономии царствует относительность и компромисс с состоянием мира. Во всякой педагогике есть эта относительность. Мне могут сказать, что я отрицаю право относительного, соответствующего состоянию мира и людей, и требую абсолютного. Это неверно. Именно сакрализация относительного есть абсолютизация, есть внушение народам, что самые относительные феномены, самые несвященные акты имеют священную санкцию и священный источник. Но люди и народы должны были бы быть перевоспитаны в признании значения относительного, как относительного, без всякой порабощающей священной санкции. Власть, всякая власть по существу есть явление относительное и не священное, в ней нет ничего нумерального, она имеет лишь преходящее функциональное значение в жизни обществ. В политике нет ничего священного и есть много преступного. Ее десакрализация есть настоящий процесс освобождения человека. Этого обыкновенно не делают политические революции, которые создают свою сакрализацию относительного. Провозглашение чистой истины, низвержение условной социальной лжи означает не отрицание относительного, а снятие с него ореола священности, т. е. прекращение абсолютизации относительного. Тому, что носит исключительно феноменальный характер, не должно придавать нумерального значения. Наиболее необходимо освободиться от порабощающего социоморфизма в богопознании. И, придя к монотеизму, народы продолжали жить не реальностью Бога, а социоморфическим мифом о Боге, нужным для укрепления власти в этом мире. Есть социально полезная ложь о Боге, и противостоять ей может лишь очищенная духовная религия. Лишь завершающее откровение Св. Духа и параклетическая эпоха приведут к этому. На известной ступени развития эта сакрализация была необходима.

Перед значительностью и беспокойностью проблемы зла обличается несостоятельность всех традиционных теологических и метафизических учений о Промысле Божиим в мире, которые и являются главным препятствием для веры в Бога. Поразительна слабость учения о Промысле Божиим, например Мальбранша или Лейбница. Официальная теологическая доктрина в этом вопросе поражает своим наивным рационализмом, жалкостью своих аргументов, своей нечувствительностью к тайне и своей невольной безнравственностью. Бог не действует повсюду в этом объективированном мире, Он не был творцом этого падшего мира, Он не действует и не присутствует в чуме и холере, в ненависти, терзающей мир, и в убийстве, в войнах и насилиях, в попрании свободы, в тьме невежества. Подобное учение и вело к атеизму. Более чуткая совесть не могла его принять. Такого рода учение о Промысле или совсем отрицает зло, или принуждено возложить на него ответственность на Бога. Проекция такого рода теологических учений на вечную жизнь ведет к апологии ада как торжества справедливости, как блага. У св. Григория Великого, у св. Фомы Аквината праведники радуются вечным мукам грешников в аду как торжеству Божьей правды. [98 – См.: Addison «La vie après la mort dans les croyances de l'humanité»;] так же на земле радовались казням, пыткам, каторге. Это только свидетельствует о том, какое огромное значение имеет проблема зла и страдания для богопознания, какие извращения на этой почве существуют в человеческом сознании, сформированном социальным рабством. Вынести самую возможность веры в Бога, самую нравственную возможность принятия Бога можно, только признав, что Бог открывает себя в этом мире, открывает в пророках, в Сыне, в веянии Духа, в духовных подъемах человека, но Бог не управляет этим

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) миром, миром объектности, который находится во власти своего князя, «князя мира сего». Бог есть не «мир», и откровение Его в мире есть откровение эсхатологическое. Бог находится не в «мире», не в его данности и необходимости, а в его заданности и свободе. Бог присутствует и действует лишь в свободе, Он не присутствует и не действует в необходимости. Бога можно найти в Истине, Добре, Красоте, Любви, а не в миропорядке. Бог в правде обнаруживается в мире, а не в силе в нем господствует. Бог есть Дух, и Он может действовать лишь в духе и через дух. К Богу совершенно неприменимы наши понятия о силе, о власти, о причинности. Таинственность действия Бога в мире и человеке обыкновенно выражается в учении о благодати. Благодать ничего схожего не имеет с нашим, от мира взятым пониманием необходимости, силы, власти, каузальности. Потому только благодать не противоположима свободе и соединяется со свободой. Но теологические доктрины рационализировали благодать и сообщили и благодати социоморфный характер. Поэтому атеизм, высокоий, а не низкий атеизм, мог быть диалектическим очищением человеческой идеи Бога. Когда восставали против Бога из-за зла и неправды мира, то тем самым предполагали существование высшей правды, т. е., в конце концов, Бога. Во имя Бога восстают против Бога, во имя очищенного понимания Бога – против загрязненного этим миром понимания Бога. Но человек в этом пути, в этой мучительной борьбе может пережить минуты не только совершенной богооставленности, но и смерти Бога («Бога убили», – говорит Ницше). Страшная натяжка в учении о Промысле, применение к нумеральному того, что относится лишь к феноменальному, вызывает бунт. Вера в Бога теряется, потому что торжествует зло, непомерность страданий твари непримирима с тем, ему учили людей, с присутствием и действием Бога в мире. Более высокая вера в Бога может возродиться, когда она станет более духовной и освободится от ложных космоморфных и социоморфных мифов Боге, которыми проникнуто традиционное учение о Промысле. Библейское учение о Боге ещё пропитано социоморфными мифологическими элементами, идолопоклонством перед силой. Ягве был племенным Богом, богом войны. Интересно, что Ягве не имел власти над  $\text{ch}\&\#233\text{;ac}'\text{om}$ . Богосознание одухотворяется и универсализируется у пророков, но не окончательно. Лишь в Сыне Бог открывается, как любовь. Но историческое христианство не вполне освобождается от социоморфизма (Бог, как власть), от мифа, от идолопоклонства. Мы верим, что последнее слово принадлежит Богу, но это можно мыслить лишь эсхатологически. Это принесет нам лишь окончательное откровение Духа. Тогда все предстанет по-новому.

### 3. НЕТ ОБЪЕКТИВНОГО МИРА КАК ЦЕЛОГО. ТАИНСТВЕННОСТЬ СВОБОДЫ

Эсхатологию, основанную на экзистенциальном опыте, нужно противопоставить монистической онтологии. Свободу нужно противопоставить бытию, творчество – объективному порядку. Нет в этом мире объективного порядка, который имел бы, как принято говорить, онтологическое, метафизическое, нумеральное знание. Нет вечного и неизменного, «естественного» порядка, наряду с которым теологи признают «сверхъестественный» порядок, прибавляемый к «естественному». «Естественный» порядок, который обладает лишь относительной и временной устойчивостью, есть лишь сцепление феноменов, подлежащих научному объяснению, он всегда есть эмпирический, а не метафизический порядок. Дух может опрокидывать и изменять «естественный» порядок. В феноменах «естественного» порядка можно находить знаки, символы свершающегося в духовном мире, но это есть принципиально иное отношение к «естественному» порядку, чем то, которое признает за ним метафизический характер. Нет в этом объектном, феноменальном мире гармонического целого, нет «мировой гармонии». «Мировая гармония» не господствует, не определяет вечный порядок в этом мире, а ищется, она есть творческое задание, и наступление её означает конец объективации, преобразование падшего мира. Никаких вечных, объективных, «естественных» начал природы и общества не существует. 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 жизни – свобода, любовь, творчество, ценность личности. Существует вечный образ личности, все же родовое – преходящее. Все преходящее есть лишь символ. Это не значит, что преходящее и относительное лишено всякой реальности, но эта реальность не первичная, а вторичная. Не дух есть эпифеномен материального мира, а материальный мир есть эпифеномен духа. Первореальность же духа иная, чем все реальности объективированного мира. То, что Гейдеггер называет *In-der-welt-Sein*, [99 – бытие-в-мире (нем.)] есть царство обыденности, *das Man*. Таково все, ставшее объектным, объективированным. Власть объективного и

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) есть власть обыденности, есть закон мешанского царства. Мучительная проблема зла получает другое освещение и перестает быть аргументом против существования Бога. Этот мир, в который мы выброшены, не есть Божий мир, и в нем не может царствовать Божий порядок, Божья гармония. Божий мир лишь прорывается в этот мир, он лишь приоткрывается в подлинно существующем, в существах и их существовании, но не образует порядка и гармонии целого, которые мыслить можно лишь эсхатологически. Божественное в жизни раскрывается в творческих актах, в творческой жизни духа, которая пронизывает и природную жизнь. Самая важная задача, стоящая перед сознанием, это перестать объективировать Бога и мыслить о Нем натуралистически, по аналогии с вещами и отношениями этого мира. Бог есть тайна, но тайна, к которой возможно приобщение. Бога нет в обыденности объективного миропорядка, Он есть лишь в прорыве через эту обыденность. Свободе принадлежит примат над бытием, духу принадлежит примат над всякой застывшей природой. Но свобода есть тайна, она не подлежит рационализации. Таинственность свободы выражается в том, что она творит новую, лучшую жизнь и она же порождает зло, т. е. обладает способностью самоистребления. Свобода хочет бесконечной свободы, творческого полета в бесконечность, но она же может захотеть и рабства, что мы и видим в истории человеческих обществ. Свободы не было бы, если бы явления были самими вещами в себе, если бы нумены исчерпывали себя в феноменах. И свободы не было бы, если бы нумены совсем не действовали в феноменах. Но человек есть не двухмерное существо, в нем есть глубина, и глубина эта глубже трех измерений, она уходит во все новые измерения. Мен де Биран открывает в глубине сознания свободу. Кант учил о причинности через свободу. Но у него остается непонятым, каким образом интеллигентная причина, т. е. нуменальная свобода, может вторгаться в причинный ряд явлений. Он мыслил два мира как бы совсем разорванными и замкнутыми в себе. Но один мир может вторгаться в другой мир и творчески действовать в нем. Человек как творчески активное, свободное существо, как духовное существо не есть лишь феномен. Это главный вопрос. Ещё необходимо повторить, что философия свободы не есть телеологическая философия. Подчиненность цели, для которой человек принужден применять самые неподходящие средства, противоположна свободе человека. Важна не цель, а творческая энергия, благородство существ, творящих жизнь, важно излучение из глубины, просветляющее жизнь людей.

## Глава VI

### 1. ПОЯВЛЕНИЕ НОВИЗНЫ В БЫТИИ. НОВИЗНА И ВРЕМЯ. НОВИЗНА И ЭВОЛЮЦИЯ. ПРОГРЕСС

Для монистической онтологии затруднительным является не только возникновение зла, но и возникновение новизны. Как небывшее входит в бытие, становится бывающим? Известно затруднение эллинской философии, онтологической по преимуществу, с движением, которое она принуждена была отрицать. С этим связан и парадокс Зенона об Ахиллесе и черепахе. Вопрос был нелегкий и для Платона. Аристотель пытался выйти из затруднения учением о потенции и акте, которое долгое время оставалось классическим. Но в этом учении есть коренная неясность. Что является источником движения, изменения – потенция или акт? Чистый акт – бездвижен и неизменен, ибо он есть совершенное состояние, движение же и изменение означает несовершенство. Томист Гаригу-Лагранж особенно настаивает на том, что в неподвижности больше, чем в движении, в ней есть то, что в движении лишь становится. [100 – См. его «Le sens commun».] Это и есть философия, утверждающая примат бытия над свободой, для нее свобода есть несовершенство и творческое движение есть несовершенство. Но можно стать на точку зрения принципиально отличную от аристотелевско-схоластической и признать, что в потенции больше, чем в акте, в движении больше, чем в бездвижности, в свободе больше богатства, чем в бытии. Нуменальный, духовный мир обнаруживает себя в творчестве, в движении, в свободе, а не в застывшем, замкнувшемся, бездвижном бытии. Для греческого идеализма множественный, чувственный мир был весь в движении, это был мир генезиса и становления, мир бывания. В этом его несовершенство, поэтому он не может быть признан бытием. Идейный, нуменальный мир не знает возникновения, изменения, движения. Греческий онтологизм оказал подавляющее влияние на христианскую теологию. Это была победа пространственного миропонимания. Порядок существует в пространстве, во времени существует движение и творчество. Каузальное понимание, которое есть условие познания феноменального мира, в сущности не допускает возникновения нового, небывшего, невыводимого из

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) бывшего уже. Творческая новизна – беспричинна. Когда вы описываете причину явления, то вы идете в бесконечность ряда и никогда не доходите до первичного творческого акта, в котором обнаружилось впервые новое в бытии. Правда, причинность имеет две стороны, причинность есть также причиняющая последствие сила, к которой иногда пытались свести свободу. [101 – На этой почве развивал учение о свободе Л. Лопатин. См. его «Положительные задачи философии», т. II.] Но лучше мыслить свободу вне каузального ряда как принадлежащую к другому порядку. Употребляя аристотелевскую терминологию, можно сказать, что наш мир полон потенций, возможностей, энергий, но источники этих потенций уходят в мир нуменальный, к которому не применимы наши каузальные отношения. И остается очень сложным вопрос об отношении творческого акта, в котором возникает новое, и реальностью. Если реальностью признавать замкнувшееся, завершённое бытие, в котором невозможно уже никакое изменение и движение, то неизбежно отрицать возможность творческого акта. Никакого творческого акта нет, кроме того, в котором Бог сотворил мир. Официальная, признающая себя ортодоксальной теология отрицает, что человек есть существо, способное к творчеству. К творчеству неспособна тварь, к творчеству способен лишь Творец, который есть чистый акт. Но если отрицать в Боге–Творце существование потенции, а значит, и всякого движения, то мы принуждены отрицать за Богом возможность творчества, ибо творчество нового связано с потенцией. Человек–тварь, наоборот, оказывается способным к творчеству, ибо в нем есть потенция, он не актуализирован до потери возможности движения и изменения. Возможность совершать творческий акт, обнаруживать изменение и новизну связана с несовершенством. Это – парадокс. То, что обнаруживает в человеке образ и подобие Творца и наиболее совершенно в нем, есть как бы порождение несовершенства, ущербности, потенциальности, присутствия в нем небытия. Учение о Боге как о чистом акте, в котором нет потенции, в сущности, делает бессмысленным, нелепым миротворение.

Творение мира и человека случайно, ни для чего Богу не нужно. Тварь, как случайность, не вызванная внутренней жизнью Божества, призвана лишь к слепому повиновению, но не к творческому ответу на Божий призыв. Возникновение тварного мира не было новизной во внутренней жизни Божества, и в самом творении мира никакая новизна не может возникнуть. Последовательный онтологизм должен отрицать возможность новизны, творчества, свободы, которые означают прорыв в замкнутой системе бытия. Во избежание недоразумений нужно сказать, что если допустить в Боге возможность творчества и, значит, движения, то нужно признать, что это творчество и движение происходят не во времени в нашем смысле.

В XIX веке эволюционные теории защищали возможность новизны, допускали изменение в мире, возникновение не бывшего, развитие как движение, обещающее улучшение, совершенствование. Но большое недоразумение видеть в эволюционализме защиту творчества. Бергсоновское выражение «творческая эволюция» нужно считать недоразумением. Эволюционизм целиком находится во власти детерминизма и каузальных отношений. В эволюции, как её понимает натуралистический эволюционизм, по–настоящему новизна возникнуть не может, так как нет творческого акта, всегда восходящего к свободе и прерывающего каузальную связь. Эволюционной теории доступны лишь последствия творческих актов, но она не хочет знать активного субъекта развития. Эволюция есть объективация. В ней происходит передвижение и перераспределение частей мира, материи мира, образующих новые формы из старого материала. Но эволюция в сущности консервативна по своему принципу и не знает действительно нового, т. е. творческого. Правда эволюционизма в признании самого факта эволюции в мире, но эволюционная теория находится во власти ограниченного натурализма. Эволюция лишь говорит о том, что пережитый опыт и что произошло обогащение от этого нового опыта. От всякого пережитого опыта, мыслительного или жизненного, и после его преодоления остается что–то положительное. В этом смысл гегелевского *Aufhebung*. [102 – снятие (нем.)] Есть новизна во всяком сильном, захватывающем переживании, и этот пережитый опыт неизгладим. «*Souffrir passe, avoir souffert ne passe jamais*» [103 – «Страдание проходит, выстраданное не проходит никогда» (фр.)] (Л. Блуа). Через глубоко пережитое страдание возникает новизна. Но это значит, что в пережитом был творческий момент, было творческое отношение к страданию. И это не объяснимо объективным рядом каузальных отношений. Если в эволюции возникает что–то новое, то это значит, что не все было детерминировано, не все определено предшествующим рядом. В творческой новизне всегда есть элемент чудесного. Причинное объяснение новизны в истории мира всегда говорит о вторичном, а не о первичном, об окружении, а не о ядре. Причинное, детерминистическое объяснение особенно не годно для объяснения явления творческого гения. Я. Бёме, кажется, первый употребил слово *Auswicklung* для

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) обозначения развития, явления, вновь открывающегося. К нему восходит эволюционизм германской метафизики, метафизический эволюционизм Гегеля, который первый понимает мировой процесс как динамику, как развитие, а не как статическую систему. Эволюционизм Гегеля гораздо глубже натуралистического эволюционизма второй половины XIX века. Становление, диалектика мирового развития возможны лишь потому, что есть небытие. Если допустить лишь бытие, то никакого становления, никакого развития не будет. Новизна в становлении возникает из недр небытия. Но существуют ли недра небытия? Это есть понимание потенции иное, чем аристотелевское. В недрах потенции, которая не есть бытие и которую мы апофатически принуждены называть небытием, заложена та первичная, добытийственная свобода, без которой не может быть творчества нового, небывшего. Гегель превратил становление и диалектическое развитие в необходимый логический процесс и этим изменил идею свободы как источнику творческой новизны. Но остается верным открытие Гегеля, что становление, развитие, появление новизны невозможны и необъяснимы, если мы остаемся в пределах бытия и не введем небытие в нашу диалектику. Гегель находится во власти не только детерминизма, но и во власти телеологизма. Телеологическое же мировоззрение враждебно возникновению новизны. В нем детерминированность дана с обратного конца, дана с конечной целью. У Гегеля свобода в конце и порождена необходимостью. Этому противопоставляется творческий акт из свободы. Этим актом определяется движение, которое по источнику находится вне объективированного бытия и в нем лишь проецируется. Можно апофатически сказать, что нумен есть небытие, потому что нумен есть свобода. Бытие же есть детерминация, бытие не есть свобода.

Новизна предполагает время, она во времени появляется. Без времени нет изменения. Но время не есть форма, в которую вкладывается мировой процесс и которая и сообщает миру движение. Время есть потому, что есть движение и новизна. Бездвижный и неизменный мир не знал бы времени. Творчество нового предполагает, что раньше не было того, что творится, не было во времени, и обнаруживает себя во времени. Это и значит, что творчество предполагает не-бытие, иное, чем бытие. Но время, которое несет с собой новую жизнь, имеет и смертоносное жало, оно безжалостно вытесняет то, что было, оно разом дает предчувствие жизни и смерти. Молодость и старость одинаково приносятся временем. Одинаково порождает оно изменение, что хорошо, и измену, что плохо. Мы будем ещё говорить и о разных его смыслах. То, что мир существует во времени, и не только в пространстве, означает, что мир не закончен, не завершён в своем творении, что он продолжает твориться. Если бы миротворение было замкнуто, то новизна не была бы возможна. Не существует законченной и замкнутой действительности. Не существует эмпирического мира, как целого. Действительность может для нас расширяться и суживаться. Признание субъективности времени совсем не ведет к статическому пониманию действительности, обусловленной временем. Наоборот, это значит, что время зависит от экзистенциального опыта и что есть время, зависящее от объективации, которая происходит в событиях самого существования. Для субъекта, как существующего, есть разное время, определяемое его состоянием, его направленностью. Наше существование погружено не только в действительность, реализовавшуюся в формах объективности, но и в действительность потенциальную, более глубокую и широкую. И потому только возможно изменение, творчество и новизна. Потенциальность же погружена в свободу, поэтому она отличима от бытия. Не только настоящее есть действительность, но также прошлое и будущее. Но эта действительность раздробленная, разорванная падшим временем. В падшем времени протекает жизнь природы и жизнь историческая. Но все происходящее во времени, распавшемся на прошлое, настоящее и будущее, т. е. во времени больном, есть лишь проекция вовне совершающегося в глубине. Подлинная творческая новизна совершается в экзистенциальном времени, во времени необъективированном, т. е. по вертикали, а не по горизонтали. Но творческие акты, совершающиеся по вертикали, проектируются на плоскости и воспринимаются как совершенные в историческом времени. Так метаистория входит в историю. Но то же происходит уже в жизни природы. Творческие акты в глубине, которые несут с собой новизну, проецированные на плоскости как передвижение точек, обозначающих эти творческие акты, воспринимаются как детерминированная эволюция, как объективный природный процесс. Но, как уже было сказано, эволюция есть не источник новизны, а последствие, результат. Эволюция принадлежит плану объективации. В обращении к будущему нельзя ставить задачу эволюции, а можно ставить лишь задачу творчества. Бергсон противопоставляет вещь и действие и он признает творчество нового. Но он слишком натурализирует творчество, слишком вводит его в биологический процесс. Необходимо ещё делать различие между эволюцией и прогрессом. Эволюция есть натуралистическая категория, прогресс же есть категория аксиологическая и духовная, он предполагает оценку с точки зрения принципа, стоящего над природным

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) процессом изменения. Идея прогресса – христианского происхождения, она родилась в мессианском христианском уповании, в ожидании Царства Божьего, как завершение истории, в ней есть эсхатологический момент. Но в сознании XIX века идея прогресса секуляризировалась и натурализовалась, она подчинилась власти разорванного времени. Прогресс в мире объективации делает настоящее средством для будущего, современное поколение – средством для будущего поколения, он несет не только жизнь, но и смерть. В природном и историческом мире рождение чревато смертью. Прогрессу, подчиненному детерминированному объектному миру, совершенно чужда эсхатологическая идея воскресения умерших, восстановления и преображения всего мира и человечества. Поэтому считали возможным говорить о законе прогресса, о необходимости прогресса. В действительности такого закона не существует. Прогресс предполагает творческую свободу. Нет в мире прогресса по прямой, восходящей линии. Есть прогресс лишь в отношении частей и групп явлений, а не целого. Прогресс в одном отношении может сопровождаться регрессом в другом отношении. Может быть интеллектуальный прогресс и моральный регресс, технический прогресс и общекультурный регресс, культурный прогресс и социальный регресс и т. д. Прогресс есть задача, а не закон. И идея прогресса неизбежно упирается в мессианско-эсхатологическое ожидание, но ожидание, требующее творческой активности человека. В истории действует фатум, но действует и свобода человека. [104 – Что в истории действуют три начала – промысел, фатум и свобода человека, говорит Fabre d'Olivet в своей любопытной книге «Histoire philosophique du genre humain ou l'homme». В книге есть обычные для оккультической литературы недостатки.] В XIX и XX веках идеи развития и прогресса были извращены. В мире есть развитие, но необходимое развитие не означает непременно улучшения и обогащения, повышения напряженности жизни. Творческая молодость, первоначальная экспрессивность могут теряться в развитии. В так называемом развитии может наступить охлаждение, постарение, исчезновение цельной веры, цельной интуиции и энтузиазма. Охлаждается любовь, охлаждается вера, охлаждается творческий энтузиазм, наступает зрелость и старость. Подъем жизни был позади. Таково падшее время. Но в победе над объективированным временем прошлое и будущее соединяются. Творчество обращено к вечности, к вневременному. Во времени же оно объективируется.

## 2. НОВИЗНА И ИСТОРИЯ. НЕОБХОДИМОСТЬ, РОК И СВОБОДА

В историческом времени есть явление новизны. Много раз указывали на единичность, неповторимость исторических событий и в этом видели их отличие от явлений природы, в которых есть повторяемость. Это различие относительное, потому что и явления физического мира единичны, хотя они и могут быть вызваны путем эксперимента, и события исторические имеют между собой черты родового сходства, например революции, войны, образования сильных государств и разложение их, столкновения социальных классов и пр. Есть даже щемящая скука в знакомых течениях революций и реакций. Есть мучительное чувство комедии всемирной истории. Главное различие я вижу в том, что события истории происходят в ином времени, чем события природы, они происходят в историческом времени, в то время как события природы происходят в космическом времени. Космическое время есть круговорот, историческое же время есть линия, устремленная вперед. Вновь наступает весна и осень, вновь деревья покрываются листьями, и вновь листья падают. Но данная историческая эпоха, например первохристианство, Ренессанс, Реформация, французская революция, индустриальное развитие XIX века, в своей конкретности не повторяется никогда, хотя могут быть черты сходства с ней в новой эпохе. История выходит из космического круговорота и устремляется к грядущему. В истории есть давящая необходимость, есть власть массивности, есть подавление индивидуального родовым. И все же история чревата новизной, которая входит в эсхатологию истории, влечет к всеразрешающему концу. Только потому история не есть окончательно отвратительная и бессмысленная комедия. Не только события исторического времени вторгаются в круговорот событий времени космического и обозначают выход из круга, но и в события времени исторического вторгаются события времени экзистенциального, не подлежащего математическому счету, и, прерывая детерминированный ряд исторических событий, сообщают им высший смысл, проливают свет на судьбу человека. Это можно назвать метаисторическим, идущим из экзистенциальной глубины. Метаисторическое разрывает не только космический круговорот, но и детерминизм исторического процесса, разрывает объективацию. Так, явление Иисуса Христа есть по преимуществу событие метаисторическое, оно произошло в экзистенциальном времени, но оно прорвалось в историческое и здесь воспринимается со всеми ограничениями, налагаемыми

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) историей, её эпохами, её человеческой ограниченностью. Но задний план метаистории все время присутствует за историей, план экзистенциальный бросает свет на план объективированный. Творческие акты человека, в которых возникает новая жизнь и которые должны привести к всеразрешающему концу, идут из этого плана. На плоскости объективации невозможно настоящее творчество и настоящая новизна, возможно лишь перераспределение материи прошлого. От «бытия» не может произойти никакой творческой новизны, она может произойти лишь от «свободы». Почва истории – вулканична, и из нее возможны вулканические извержения. Лишь поверхностный слой истории принадлежит устойчивому порядку, задерживающему движение к концу. Мир есть не только космический круговорот, который греки и за ними люди средневековья склонны были воспринимать как космическую гармонию, мир есть также история с её катастрофами, с её прерывностью. История есть сочетание традиции, сохранение непрерывности с катастрофизмом и прерывностью, история и консервативна и революционна. Возможны новые мировые зоны. Мы не живем в совершенно замкнутом зоне. Мир может войти в эон эсхатологический, во времена Параклета, и тогда существенно изменится лицо мира и характер истории. [105 – об этом есть замечательные мысли у философа польского мессианизма Cieszkowsky «Notre P&#232;re».]

### 3. НОВИЗНА И ПРИЧИННАЯ СВЯЗЬ. ТВОРЧЕСКАЯ НОВИЗНА ОПРОКИДЫВАЕТ ОБЪЕКТИВНОЕ БЫТИЕ

Подлинная новизна, которая не будет только перераспределением частей, всегда приходит как бы из другого мира, из другого плана, из свободы, из того, что мыслится «небытием» по сравнению с «бытием» этого мирового эона. Поэтому мы говорим, что тайна новизны не есть тайна бытия, но есть тайна свободы, которая невыводима из бытия. Творческая новизна немыслима для монистической философии. Джемс прав, связывая новизну с плюрализмом. Но принципиально важнее, что творческая новизна предполагает дуализм, прорыв в этом объектном мире, а не эволюцию этого объектного мира. Новизна необъяснима из объекта, она объяснима лишь из субъекта. Детерминистическая наука всякую новизну в мире объясняет каузально, из прошлого, и видит свой *point d'honneur* [106 – дело чести (фр.)] в том, чтобы показать, что новизна была результатом необходимости и что в новизне нет ничего принципиально нового. Таким образом, наука многое открывает, проливает свет на процессы, происходящие в мире, она исследует среду, в которой совершались творческие акты, подготовлялось появление нового, но самое главное, первоначальное, от нее ускользает. Исследуя мировую и историческую среду, в которую прорывается и входит творческий акт, детерминизм и натуралистический эволюционизм воображают, что объясняют самый творческий акт. Бесспорно, величайшие творцы зависят от мировой среды, от своей исторической эпохи и от действующих в ней исторических сил. Но главная проблема в том, что они вносят принципиально новое, небывшее в мировую и историческую жизнь, что они вносят, а не что получают, что от них исходит, а не что в них входит. Нельзя объяснить явление Иисуса Христа и свет, внесенный Им в мир, из процессов, происходивших в юдаизме и эллинизме, но можно объяснить восприятие христианства человеческой средой. Последовательный детерминизм, идущий в дурную бесконечность причинного ряда, должен признать, что в человеке и в каждом его акте все получено извне, в нем нет нутра, нет ядра, не выводимого извне. Более того, вообще в мире нет ничего, имеющего внутреннее ядро, внутреннюю силу, все объяснимо действием внешних сил, и эти внешние силы так же объяснимы действием внешних для них сил. Это значит, что нет свободы. Объективное бытие, в конце концов, превращается в небытие. Но это небытие не есть свобода, она лишь предел движения вовне. Так запутанна и сложна диалектика бытия и небытия. Основная ошибка заключается в объяснении творческой новизны из прошлого, в то время как она объяснима лишь из будущего. В этом тайна творчества и появления новизны. В этом тайна свободы. Это есть парадокс времени. Изначальный, первородный творческий акт совсем не вытекает из прошлого, он не совершается в космическом и историческом времени, он совершается в экзистенциальном времени, которое не знает каузальной связанности. Во времени же историческом творческий акт парадоксально представляется идущим из будущего. В этом смысле он может быть назван профетическим. Самое различие между прошлым и будущим существует только для времени объективированного мира. Творческий акт, создающий новизну, консерваторы обвиняют в неверности прошлому. Но в нем есть верность будущему. Не только прошлое связано с вечностью, с ней связано и будущее. И прошлое могло быть изменой вечности, как будущее может быть верным вечности. Будущее так же не должно быть обоготворяемо, как и прошлое, хороша и любима только вечность. «Denn ich liebe dich, oh Ewigkeit», [107 – «ведь я люблю тебя, о вечность» (нем.)] – говорит Заратустра у Ницше. Вечность

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) же не может мыслиться нами как законченность, завершенность в нашем здешнем смысле. Вечность есть вечная новизна, вечный творческий экстаз, растворение бытия в божественной свободе. Я говорил уже, что творческое воображение, требующее нового, идет из экзистенциальной вечности, к которой неприменимы наши категории мысли. Приобщение к тайне есть не только граница познания, но есть познание, иное познание. История отяжелена не только природной необходимостью, но и роком, который таинственнее необходимости. Но за этой непереносимой тяжестью скрыта борьба свободы с роком. Поэтому в истории, в которой господствует детерминизм, т. е. каузальные связи, приоткрывается и просвечивает иной план, в более глубоком слое действуют творческие субъекты, прорывается свобода. Но акты творческого субъекта встречают сопротивление объективного мира. И сила свободы измеряется силой сопротивления. Свобода в этом мире есть борьба, а не наслаждение. У Фихте «я» полагает «не-я», это есть сопротивление, которое нужно преодолеть. Но это не есть последняя истина. Последняя истина, что «не-я», давящая тяжесть объектного мира, есть порождение объективации, падшести, закрывающей другие «я», другие экзистенциальные субъекты. У Фихте нет понимания этой падшести. Драма мира в том, что творческая новизна подчиняется законам этого объективированного мира. Поэтому в истории раскрывается дурная бесконечность. Творческий акт человека переживает в истории свою трагическую судьбу. И это дает возможность утверждать безусловный детерминизм и отрицать самую возможность творчества человека. Это отрицание мы встречаем и в теологических доктринах, и в позитивной науке.

## Глава VII

### 1. БЫТИЕ И ПРОДОЛЖЕНИЕ МИРОТВОРЕНИЯ. ВООБРАЖЕНИЕ, ВДОХНОВЕНИЕ, ЭКСТАЗ. ПОДАВЛЕННОСТЬ И ПОДЪЕМ. ПРЕОДОЛЕНИЕ ЗАСТЫВШЕГО БЫТИЯ

Для философии творчества основным является сознание, что человек не находится в законченной и стабилизированной системе бытия, и только потому возможен и понятен творческий акт человека. Другое основное положение заключается в том, что творческий акт человека не есть только перегруппировка и перераспределение материи мира и не есть только эманация, истечение первоматерии мира, не есть также лишь оформление материи в смысле налагания на нее идеальных форм. В творческий акт человека привносится новое, небывшее, не заключенное в данном мире, в его составе, прорывающееся из иного плана мира, не из вечно данных идеальных форм, а из свободы, не из темной свободы, а из просветительной свободы. Возможность творчества в мире свидетельствует о недостаточности этого мира, о постоянном преодолении его, о существовании для этого силы, исходящей из другого мира или более глубокого пласта, чем этот плоский мир. Вместе с тем творчество человека свидетельствует о принадлежности человека к двум мирам, о призванности человека к царственному положению в мире. Паскаль очень глубоко сказал, что сознание ничтожества человека есть признак его величия. Я говорил уже, что появление великих творцов невыводимо из среды и необъяснимо причинными отношениями. Пушкина не могла породить среда его времени; его явление, с этой точки зрения, должно представляться чудом. И это верно для всякого творческого запинания, в нем всегда кончается старый мир. Не только то, что «я» творит, но и самое существование «я» есть уже творческое усилие, творческий синтезирующий акт. Гундольф верно говорит, что творчество есть выражение всей жизни человека. Человек творит свою личность и в творчестве выражает свою личность. В самосозидании «я», личности человеческий дух совершает творческий акт синтеза. Нужно творческое усилие духа, чтобы не допустить разложения «я», раздвоения и распада на части личности. Человек не только призван к творчеству как действию в мире и на мир, но он сам есть творчество и без творчества не имеет лица. Человек есть микрокосм и микротеос. И он личность лишь тогда, когда не соглашается быть частью чего-либо или состоять из частей. Образ человека есть творческое единство. С трудом можно понять утверждение Жильсона, выражающее традицию томизма, что невозможно себе представить творчество человека. [108 - См.: E. Gilson «L'esprit de la philosophie médiévale».] Для меня это равносильно и невозможности представить себе человека. Человек есть существо, преодолевающее себя и преодолевающее мир, в этом его достоинство. Но это преодоление есть творчество. Тайна творчества есть тайна преодоления данной действительности, детерминированности мира, замкнутости его круга. В этом смысле творчество есть трансцендирование. В более глубоком смысле творчество есть

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) победа над небытием. Философия творчества не есть философия финитизма, который, по верному замечанию Бергсона, считает, что все дано. В отношении к творчеству нужно создать учение, аналогичное учению Канта и Фихте, т. е. утверждать творческую активность субъекта, невыводимую из объективного бытия. Фихте называет созерцание продуктивной силой воображения. Но это значит признавать творческий, а не пассивный характер интуиции. Об искусстве говорят, что оно есть творчество конкретное по сравнению с абстрактностью философии. Но это требует разъяснения и может породить недоразумение. Творчество в искусстве, как и всякое творчество, есть победа над данной детерминированной, конкретной жизнью, победа над миром. Объективация знает свою обыденную конкретность, но от этой навязанной конкретности творчество уходит в иную конкретность. Творчество не есть только придание более совершенной формы этому миру, оно есть также освобождение от тяжести и рабства этого мира. Творчество не может быть лишь творчеством из ничего, оно предполагает материал мира. Но в творчестве есть элемент «из ничего», т. е. из свободы иного мира. Это значит, что самое главное и самое таинственное, самое творчески новое идет не от «мира», а от духа. Есть что-то чудесное в преобразении материи в искусстве. Это чудесное есть и в образах красоты природы, в которой действуют силы вражды, распада, хаоса. Из бесформенного камня или глины получается прекрасный образ статуи, из хаоса звуков получается симфония Бетховена, из словесного хаоса получаются чарующие стихи Пушкина, из ощущений и восприятий, не знающих смысла, получается познание, из стихийных подсознательных инстинктов и влечений получается прекрасный моральный образ, из уродливого мира добывается красота. С точки зрения мира, данного эмпирического мира, в этом есть что-то чудесное. Творчество упреждает преобразование мира. В этом смысл искусства, всякого искусства. И творчество несет в себе эсхатологический элемент. Оно есть конец этого мира, начало нового мира. Мир творится не только Богом, но и человеком, он есть Богочеловеческое дело. Завершение же миротворения есть конец этого мира. Мир должен превратиться в образ красоты, раствориться в творческом экстазе.

Творческий акт, по природе своей, экстаичен, в нем есть выход за пределы, есть трансцензус. Творчество не есть процесс имманентный, имманентно объяснимый, в нем всегда есть больше, чем во всякой причине, которой хотят объяснить творчество, т. е. есть прорыв в детерминированной цепи. Творчество не мирится с данным состоянием мира, хочет иного. Творческий акт всегда вызывает образ иного, воображает в себе высшее, лучшее, более прекрасное, чем это, чем данное. Это возникновение образа иного, лучшего, более прекрасного есть таинственная сила в человеке и оно не объяснимо воздействием мировой среды. Мировая среда полна охлажденных и окостеневших результатов былого творчества. Как объяснить из них возгорание нового творческого огня? Творческая фантазия, возникновение образов лучшего имеют основоположное значение в человеческой жизни. Соотношение между воображаемым и реальным сложнее, чем обыкновенно думают. То, что представляется твердой предметной реальностью, могло быть стабилизированным, одревеневшим, окаменевшим, окостеневшим результатом очень древнего воображения. Я говорил уже, что Я. Бёме считал зло результатом дурного воображения. Светлое, к Божественной красоте направленное воображение может создать светлый мир. Интересно отметить, что позитивисты, агностики, материалисты, скептики приписывают необыкновенную мощь человеческому воображению, отрицая этим первооснову своего мирозозерцания. Человек, жалкий продукт природной среды, целиком детерминированный извне, оказывается, нашел в себе силы выдумать духовный мир, Бога, вечность. В этом есть что-то совершенно неправдоподобное. Продуктивное воображение есть метафизическая сила, которая ведет борьбу с объектным, детерминированным миром, с царством обыденности. Творческое воображение создает реальности. Образы, созданные творцами художественных произведений, ведут реальное существование, действуют в мире. Воображение есть выход из непереносимой реальности. Но ложное воображение, а оно нередко бывает ложным, ввергает в кошмарную реальность. Нужно всегда помнить, что воображение может быть творчеством лжи, оно может ввергать человека в фиктивный, но ставший предметным мир. Об этом много верно открывает современная психопатология. Много раньше об этом говорили книги по духовной жизни. Творческое воображение может создавать истинную и ложную идеализацию, оно может быть актом реальной любви и актом иллюзорным, несущим с собой страшные разочарования. В этом источник глубокого трагизма в человеческом существовании. Человек может быть жертвой своего воображения, хотя воображение может быть выходом к высшему миру. Основным является противоположение образа и вещи. Первореальность не есть вещь, первореальность имеет образ. Непереносимо человеку жить среди вещей, не имеющих образа или потерявших образ. Воображение относит ощущения и мысли к целостному образу. Через воображение, а не ощущение познается конкретная реальность, имеющая образ. В самом создании объектов, которые

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) представляются прочными и насилующими извне реальностями, огромную роль играло воображение. Но образ есть акт, а не вещь. [109 – См.: Sartre «L'Imagination». Влияние Гуссерля в том, что образ есть сознание чего-то.] Тема о творчестве ведет к основному вопросу метафизики: что есть первореальность – вещь, предмет, объект, хотя бы так был понят дух, или акт, субъект, творческая жизнь. В первом случае мир не может быть изменен, и положение человека в мире безнадежно, во втором случае мир может быть изменен, и человек может выйти из царства необходимости в царство свободы. Поэтому нужно различить метафизику рациональную и метафизику образов. Философия духа есть метафизика образов. Позитивистически настроенный Рибо говорит, что творческое воображение соответствует воле, что воображение идет от внутреннего к внешнему, и что материалом творческого воображения являются образы. [110 – См.: Ribot «Essai sur l'Imagination et l'écriture».] Для Рибо творчество зависит от двигательной силы образов. Мифотворческий процесс, который есть истоки человечества и от которого человечество не освободилось и сейчас, есть продукт воображения и персонификации. И в мифологии было что-то более верное, чем в безраздельной власти понятия и вещи. Красота связана с образом, а не понятиями. Кант говорит, что при рассмотрении объектов через понятие исчезает всякое представление красоты. [111 – См. «Kritik der Urteilskraft».] Образ иного, лучшего, образ красоты порождается из таинственной глубины, из свободы, а не из необходимости, из нумена, а не из феномена. И творческий акт есть как бы связь нуменального и феноменального мира, выход за пределы феноменального мира, экстаз, трансцензус. Выбор между двумя ориентациями метафизики зависит от направленности духа. Признание первореальностью вещи, предмета, объекта имеет очень много за собой оснований, и соответствующая этому метафизика есть движение в направлении наименьшего сопротивления. Признание же первореальности акта, субъекта, духа требует усилий духа и веры, борьбы с властью необходимости. Речь идет не только о двух путях познания, но и о двух путях существования. Нелепо было бы сказать: имеет ли смысл делать усилие духа, если духа как реальности, может быть, и нет. Если я могу сделать усилие духа, то дух есть. В этом особенность реальности духа, непохожая на реальность предметного мира. [112 – См. мою книгу «Дух и реальность».] Последовательно воображать себя свободным духом, действовать как свободный дух значит быть свободным духом. Творческая фантазия может иметь реальные жизненные последствия. Творческий экстаз есть выход из времени этого мира, времени исторического и времени космического, он происходит во времени экзистенциальном. Люди, пережившие творческий экстаз, знают, что в нем человек как бы одержим высшей силой. Это одержимость богом, демоном (в греческом смысле). В платоновском «Федре» изумительно рассказано о росте крыльев у человека. Экстаз родствен бреду. Гений есть демон, вселившийся в человека и владеющий им. Творчество всегда носит индивидуально-личный характер, но в нем человек не один. Человеческое творчество не только человеческое, оно – богочеловеческое. В этом таинственность творчества. В нем происходит трансцензус, в нём разрывается замкнутость человеческого существования. Творческий акт есть акт, совершаемый человеком, и в нем человек чувствует в себе превышающую его силу. Это гениально выразил Пушкин. Есть родство между поэтом и пророком. В творчестве есть благодатный элемент. Это связано с природой всякого дара, который дается даром, *gratia grata data*. Творческий дар благодатный, творческая свобода просветленная. Это не мешает тому, что человек может злоупотреблять своим даром. Противоречивость и парадоксальность творческого состояния заключаются в том, что человек в момент творческого подъема чувствует себя как бы одержимым высшей силой, демоном, и вместе с тем чувствует необыкновенную свободу, вольность. В творчестве, особенно в искусстве, в поэзии, есть что-то от воспоминания об утерянном рае. Эту память об утерянном рае особенно вызывает поэзия Пушкина. Но воспоминание об утерянном рае, которое никогда не покидает человека и к которому обращают человека наиболее благодатные минуты творчества, не есть только обращенность к прошлому, уходящему за пределы этого эмпирического мира. Воспоминание об утерянном рае есть также обращенность к будущему, также уходящему за пределы эмпирического мира. Творческий акт не может не быть обращен к будущему. Но за пределами объективированного времени нашего мира снимается наше различие и противоположение прошлого и будущего, оно существует лишь для серединности, но не для пределов, или, вернее, запредельности мировой жизни. Древним евреям свойственно было мессианское сознание, обращенное к будущему, древним грекам свойственна была обращенность к золотому веку, т. е. к прошлому. Но есть сфера, в которой мессианское царство будущего и золотой век прошлого сближаются и сжимаются в одно упование. Поэтому при более глубоком взгляде на творчество можно сказать, что в нем есть элемент пророческий, оно пророчествует об ином мире, об ином, преображенном, состоянии мира. Но это значит, что творческий акт эсхатологичен, в нем сказывается

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) невозможность довольствоваться этим данным миром, в нем кончается этот мир и начинается иной мир. Таково всякое творческое состояние человека, хотя бы в нем не создавалось никаких продуктов. Значение творческого состояния для внутренней жизни человека в том, что оно означает преодоление подавленности, приниженности, вызванных тяжестью этого мира, и достижение подъема. Поэтому творчество говорит о преодолении этого мира, преодолении застывшего бытия, о возможности расковывания его, освобождения и преображения. Романтики любили связывать творческий художественный процесс с продуктивным воображением в сновидении. [113 – См.: А. Вагнер «L'âme romantique et le rêve».] Это неприемлемо в такой форме, в какой утверждали романтики, но заключает в себе долю истины. В сновидении возникают образы, которые не вызываются непосредственно впечатлениями внешнего эмпирического мира, но связаны с тем, что хранилось в глубине подсознательного. [114 – См.: Laforgue «Le rêve et le psychanalyse».] Сновидческое состояние не зависит от восприятий и образов чувственного мира в данный момент, но это состояние не активное, а пассивное. Сознание подавлено и почти парализовано. Человек в сновидении может быть совершенно раздавлен прошлым. В творчестве же возникают образы, которые не определяются эмпирическим миром или определяются им через творческое преображение, но они приносят с собой освобождение от подавленности прошлого, от накопившихся в подсознательном впечатлений и травм, от ранений прошлого. Правда, бывают светоносные видения, бывают сны пророческие, но это сравнительно редкие состояния, в которых происходит творческий подъем. В творчестве всегда действует не только подсознательное, но и сверхсознательное, движение вверх.

## 2. ВОСХОЖДЕНИЕ И НИСХОЖДЕНИЕ В ТВОРЧЕСТВЕ. ТВОРЧЕСКИЙ АКТ И ТВОРЧЕСКИЙ ПРОДУКТ. ОБЪЕКТИВАЦИЯ И ВОПЛОЩЕНИЕ

В творчестве есть две стороны и два смысла. Есть внутренний творческий акт и есть творческий продукт, обнаружение творческого акта вовне. Я много писал об этом. [115 – Особенно важна моя книга «Смысл творчества».] Сейчас скажу необходимое и о новой стороне вопроса. Очень важно выяснить, является ли творческое воплощение объективацией, или нужно различать воплощение и объективацию. Нужно также различать между воплощением и овеществлением, ибо плоть и вещественность не одно и то же, плоть может быть просветлена, вещь же подлежит преодолению. Творчество осуществляется по линии восходящей и по линии нисходящей. Первичный творческий акт есть взлет вверх, к иному миру. Но он встречает затруднение, сопротивление в материи этого мира, в её бесформенности, массивности, тяжести, в дурной бесконечности, окружающей со всех сторон творца. Человек есть демиург, он творит, работая над материей мира, оформляя и просветляя её. В творческом состоянии есть большая легкость, в нем растут крылья для полета, и есть большая трудность, мучительность, препятствие для полета. Творящий субъект поставлен перед миром объективации, и результаты творческого акта должны войти в этот мир объективации. В этом трагедия творчества. Первичное творчество происходит вне объективированного мира, вне времени этого мира, во времени экзистенциальном, в мгновении настоящего, не знает прошлого и будущего. Творческий акт есть акт нумеральный, но он создает продукт, принадлежащий феноменальному миру. Бетховен создает симфонию, и потом в этом создании открывают «объективные» закономерности. Но творчество Бетховена должно было бы привести к тому, чтобы весь мир зазвучал, как симфония. Так же творчество подлинного философа должно было бы привести к изменению мира, а не к обогащению мира лишь новыми ценными книгами. Уже греки делали различие между действием (ἀγωγή, ἀνάγκη, ἀνάγκη, ἀνάγκη), цель которого деятельность самого действующего субъекта, и созиданием (ποίησις, ποιησις, ποιησις, ποιησις), цель которого в имеющем быть созданным объекте. [116 – См.: J. Maritain «L'art et la scolastique».] Творящий, находящийся в состоянии творческого взлета, в сущности, стремится не к реализации цели, а к выражению этого своего состояния. Бенедетто Кроче в значительной степени прав, когда видит сущность искусств в экспрессивности. [117 – См.: Benedetto Croce «Esthétique comme science de l'expression et linguistique générale».] Но во всяком случае творящий не может остаться в себе, он должен выйти из себя. Этот выход из себя обычно называют воплощением, которому придают объективный характер по преимуществу. Именно в воплощении творящий стремится к совершенству формы. В творчестве нет материи, нет содержания без формы. Творческий акт устремлен к бесконечному, форма же творческого продукта всегда конечна. И весь вопрос в том, просвечивает ли бесконечность в конечном образе? Весь творческий процесс происходит между

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) бесконечным и конечным, между полетом и образом, входящим в этот объективированный мир. Первоначальный творческий акт по восходящей линии есть творческий экстаз, взлет, первичная интуиция, видение иного, открытие, чудесное вызывание образов, великий замысел, великая любовь, притяжение высоты, восхождение в гору, творческий огонь. Тогда творящий стоит перед Богом, перед Тайной, перед первоисточником всякой жизни. Познание, например, не есть написанная книга, система, доказательство, объективация во внешний мир открывшегося, а внутреннее озарение, приобщение, трансцензус. Совершенно то же нужно сказать о художественном замысле или замысле нового социального строя. И совершенно то же о возгоревшейся любви, которая есть творческое состояние человека. Но творчество не есть только все это, творчество есть также обращение к людям, к обществу, к этому миру, притяжение творческого акта вниз. И тут человек должен быть искусен, должен обладать искусством во всем, не только в «искусстве» в собственном смысле, но и в науке, в социальном и моральном творчестве, в технике жизни. Искусство стремится к совершенству, но оно есть движение по нисходящей, а не по восходящей линии. Искусство человека обнаруживается вследствие сопротивления, которое творческий акт встречает в мире, в материи мира. Искусство должно эту сопротивляющуюся человеку силу превратить в орудие творчества, создающего продукты. Парадокс заключается в том, что творчество и искусство (не только художника) между собой неразрывно связаны и вместе с тем находятся как бы в конфликте и нередко враждебны друг другу. В методически разработанном научном познании может исчезнуть творческая интуиция, в совершенных классических формах художественного произведения может быть охлажден творческий огонь художника, в выработанных социальных формах человеческого общения может исчезнуть первоначальная жажда справедливости и братства людей, в застывших формах семейной жизни может исчезнуть огонь любви, в традиционных церковных учреждениях может ослабеть и исчезнуть вера в пророческий дух. Воплощение духа может оказаться объективацией духа, и тогда дух нельзя уже узнать в его воплощениях. Объективный дух есть *contradictio in adjecto*, [118 – противоречие в определении (лат.).] есть иссякание духа. [119 – См.: N. Hartmann «Das Problem des geistigen Sems».] И на этом держатся организации человеческого общества и цивилизации. И всякий раз, когда человеком овладевает воля к могуществу в этом мире, он вступает на путь охлаждения и иссякания духа, на путь рабства этому миру. Необходимо подчеркнуть, что оформление, придание формы, с которым связано всякое творчество, совсем не тождественно с объективацией, т. е. совсем не означает отчуждения от ядра существования, охлаждения, подчинения власти детерминизма.

Творчество в своем первоисточнике связано с недовольством этим миром, оно есть конец этого мира, хочет конца этого мира в своем первоначальном порыве и есть начало иного мира. Поэтому творчество эсхатологично. Можно удивляться тому, что не было обращено внимания на эсхатологическую сторону творчества. Это может быть объяснено тем, что есть две перспективы творческого акта: 1) конец этого мира, начало нового мира, и 2) усовершенствование и укрепление этого мира, перспектива революционно-эсхатологическая и перспектива эволюционно-строительская. Творческий акт, начальный и конечный, – эсхатологичен, он есть взлет к иному миру, но в середине он создает продукты, рассчитанные на длительное существование в этом мире. Воплощение творчества не тождественно с объективацией, но результаты творчества так же могут объективироваться, как и все человеческое существование в этом объектном мире. Самая возможность творчества предполагает вливание в человека Духа, что и называют вдохновением. И это возвышает творчество над миром. Но мир требует от творящего соответствия себе, мир хочет воспользоваться творческими актами, рассчитанными на конец этого мира. Великие творцы создают великие произведения. И эта удача есть вместе с тем неудача творчества. Что делает мир, что делается в мире со всяким творческим актом, всегда огненным по своему источнику? Творческое горение охлаждается, на него давит тяжесть мира. Не наступает новой жизни, преображения мира, нового неба и новой земли. Всякий акт любви, любви-эроса и любви-жалости, есть творческий акт, в нем наступает новизна в мире, в нем явлено небывшее, в нем есть надежда на преображение мира. Подлинный акт любви – эсхатологичен, означает конец этого мира, мира ненависти и вражды, и начало нового мира. Но любовь в своем существовании в мире охлаждается и объективируется, и срывается её эсхатологический характер. И так все. Творческий акт познания носит эсхатологический характер, означает наступление конца, конца этого мира тьмы, возмужание мира света. Но познание в своем существовании в мире также охлаждается и объективируется. Всякий творческий моральный акт, всегда предполагающий моральную фантазию, есть конец этого мира, основанного на поругании добра и преследовании добрых, начало мира подлинной богоподобной

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) человечности. Но моральные акты в своем существовании в мире объективированы и превращены в давящее царство законности и бесчеловечной добродетели. [120 – См. мою книгу «О рабстве и свободе человека».] Всякий творческий акт, моральный, социальный, художественный, познавательный есть акт наступления конца мира, взлет в иной, новый план существования. Но творящий должен воплощать для мира и для людей свои образы иного, свой экстаз, свой огонь, свой трансцензус, своё приобщение к иной жизни. [121 – См. мою книгу «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики».] И он принужден это делать по законам этого мира. Творческая свобода человека укрепляется и закаляется в сопротивлении этого мира, его тяжести. И человек то побеждает, то терпит поражение. Слишком легкая свобода деморализует. Творчество нуменально по своему первоисточнику, но оно обнаруживает себя в мире феноменальном. Продукт творчества принадлежит к феноменам, но в них просвечивает и нуменальное, в них есть и вечное. Воплощение имеет нуменальное значение, оно раскрывает идеальный образ, оно обнаруживается в общении с другими, с субъектами же, но искажается объективацией, в которой исчезает огонь первожизни. Этот мир не кончается, задерживается. Но он должен кончиться. Творческий акт человека, ответ на Божий зов, должен уготовлять конец этого мира, начало мира иного. Очень важно установить, что есть противоположность между телеологией и эсхатологией, как и между телеологией и творчеством. Последовательно телеологический взгляд на мир признает конечную цель, которой все подчинено, но исключает конец, делает ненужным конец. Мир должен кончиться именно потому, что в мире нет совершенной целесообразности, т. е. сообразности царству Божьему.

Творческий гений редко бывает доволен своим созданием. Вечная неудовлетворенность есть даже один из признаков гениальности. Внутренний огонь гениальной природы не вполне передается в её произведениях. Совершенство творческих созданий есть что-то иное, чем творческое горение. Судьба гения – трагична. Его часто не признают при жизни, он сам собой недоволен, и его искажают после смерти, пользуясь произведениями гения для целей, ему чуждых. В творчестве, в творческой гениальности есть что-то пророческое. Но нет ничего мучительнее и трагичнее судьбы пророков. Голос Божий, который слышен через них, вызывает ненависть, как неуместное и неприятное напоминание. Пророки побивались камнями. Про гения было сказано, что он сосредоточивает в себе и выражает дух времени. Это очень неточное и искажающее выражение. Гений – несвоевременный человек, человек, не приспособленный к своему времени и бросающий ему вызов. Но гений несет в себе движение Духа, он прозревает века грядущие, обличая ложь своего времени. В этом гениальность сближается с пророчеством. Впрочем, есть несколько типов гениальности. Гениальным называют творца, который создал наиболее совершенное произведение. Но и самое совершенное произведение оказывается не на высоте того, что было в гениальном творце. Нужно решительно признать, что есть роковая неудача всех воплощений творческого огня, ибо он осуществляется в объектном мире. Что выше – св. Франциск Ассизский, самое явление его единственной в истории христианства религиозной гениальности, или созданный им францисканский орден, в котором угас дух св. Франциска и победила обыденность? Что выше – Лютер и пламенно пережитая им религиозная драма или созданные им лютеранские церкви, пасторы и теологи XVIII и XIX веков, в которых торжествует рационализм и морализм? Что выше – раскрывшаяся в Ж. – Ж. Руссо новая эмоциональность или дела его последователей, якобинцев? Что выше – сам Ницше с гениально и пламенно пережитой им трагедией человека или люди и движения, бесстыдно им пользующиеся? Ответ слишком ясен. Но история мира знает одну самую страшную творческую неудачу – неудачу христианства, дела Христа в мире. История христианства была слишком часто распятием Христа. Нет ничего ужаснее и мрачнее, чем объективация в истории того огня, который Христос низвел с неба. Наибольшая неудача поражала все большие исторические строительства, все замыслы социального устройства людей. Не удалась Афинская демократия, не удалась мировая империя Александра Великого, не удалась римская империя, не удалась христианские теократии, не удалась Реформация, не удалась французская революция, не удался коммунизм. Это не значит, что все было бессмысленно и было чистой потерей, но это значит, что результаты всякого творческого горения и творческого замысла настоящим образом сказываются не в этом объектном феноменальном мире, а в ином мире, в ином порядке существования. Печальна, трагична творческая неудача в этом мире, но есть великая удача в том, что результаты всякого подлинного творческого акта человека входят в царство Божие. Это и есть эсхатология творчества. Неудача творческого акта в том, что ему не удается кончить этот мир, преодолеть объектность. Удача же в том, что он уготовляет преображение мира, царство Божие. В творческом огне сгорает грех. В царство Божие войдут все великие творческие произведения человека. Поэтому творческие воплощения

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) человека – двойственны, в них как бы отражается борьба двух миров. И все же нет ничего ужаснее, безнадежнее, трагичнее всякой реализации.

### 3. СУБЪЕКТИВНОЕ И ОБЪЕКТИВНОЕ ТВОРЧЕСТВО. «КЛАССИЧЕСКОЕ» И «РОМАНТИЧЕСКОЕ» В ТВОРЧЕСТВЕ

Тема творчества и воплощения связана со старым спором классицизма и романтизма. Речь идет тут не о направлениях в искусстве, а о разных типах мироощущения и мирозерцания, о разных отношениях к творчеству во всех областях. Различение и противопоставление классиков и романтиков очень относительно и часто преувеличено. Про величайших творцов совсем нельзя сказать, были ли они классиками или романтиками, например про Шекспира и Гете или про Достоевского и Л. Толстого. Творческие гении всегда находились вне спорящих школ и над ними, хотя к ним и примешивались споры направлений. Например, Библия, в которой есть книга потрясающей художественной силы, стоит совершенно вне классицизма и романтизма. «Романтическими», в узком смысле слова, иногда называют второстепенные художественные произведения; таковы, например, произведения многих немецких романтиков. «Классическими» называют произведения, достигшие большого совершенства, вполне удавшиеся. Но все же самое различие и противопоставление ставит важную для творчества проблему. Прежде всего, в каком отношении стоит творчество к «субъективному» и «объективному», в каком отношении оно стоит к конечному и бесконечному и что значит совершенство творческого продукта? Творчество по существу своему – субъективно, творящий есть субъект, и в субъективной сфере происходит творческий процесс. Выражение «объективное» творчество – неточно и говорит лишь о направленности творческого субъекта. Но результаты творческого акта, его воплощения попадают во власть законов объективации мира. Можно сказать, что в творчестве действуют три начала – свобода, благодать и закон. И, может быть, разная степень преобладания того или другого начала. Есть правда и ложь «классицизма» в творчестве, как есть правда и ложь «романтизма». Правда классицизма – в стремлении к совершенству и гармонии, к овладению материи формой. Но с этим же связана и ложь классицизма. Совершенство формы, гармония достигаются в конечном. Бесконечность в мире объектном, в мире феноменов есть бесформенность, дурная бесконечность, и потому стремление к совершенству продукта творчества попадает во власть конечного. Субъективное стремится перейти в объективное. Классицизм подвержен той иллюзии, что совершенство достижимо в конечном, в объекте. Классицизм, создав красоту, хочет оставить нас в этом мире навсегда. На этой почве возможны великие достижения, они были в культуре Греции. Греция, впрочем, тоже знала свой романтизм. Но классическое творчество легко подвержено иссушению и омертвлению. Это и есть процесс объективации, все дальше уходящий от истоков жизни. Тогда неизбежно бывает творческая реакция романтизма. Романтизм стремится к выражению жизни творящего в продукте творчества. Правда романтизма – в стремлении к бесконечному, в недовольстве всем конечным. В романтизме есть правда «субъективного» против лжи «объективного». Романтизм не верит, что в этом объектном мире достижимо совершенство. В этом мире могут быть лишь знаки, символы совершенства иного мира. Это так же в познании, как и в искусстве. [122 – французы, враждебные романтизму, склонны сводить его к тому, что E. Seilhac, автор многочисленных книг о романтизме и империализме, называет «мистическим натурализмом» См. его «Le mal romantique Essai sur l'impressionnisme irrationnel». Все сводится к Руссо и к признанию доброты человеческой природы См. также P. Lasserra «Le romantisme français». Все это мало применимо к романтизму немецкому и вообще неверно.]

Чистый классицизм не хочет знать трансцендентного; романтизму свойственна, по крайней мере, тоска по трансцендентному, хотя обычно при невозможности его достигнуть. Для романтизма творчество есть прежде всего способ жизни самого субъекта, переживание им подъема и экстаза, внутреннего трансцензуса, который может выводить за пределы романтизма. Для классицизма же все сосредоточивается на совершенстве формы творимого продукта, на объекте. Но романтизм порождает иллюзии, – иллюзии иные, чем классицизм. У романтиков было немало лживости, была нечистота, замутненность творчества. Есть ложь романтической субъективности, как бессилие выхода из замкнутости, поглощенности собой. Есть неспособность к реальному трансцензусу. У романтиков раздвоилось «я» и слабо выражена личность. Претенциозность и неудачничество легко принимали форму романтизма и оправдывали себя. Ценность не есть только психологическое переживание субъекта, но и ценность реальности, на которую субъект направлен. Романтизм может означать

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) потерю чувства реальности. Классицизм же склонен понимать реальность исключительно объектно. В действительности в творчестве конкретно сочетаются элементы классические с элементами романтическими. Классическая и романтическая тенденции обнаруживаются уже в мире объективации. Целостная же истина лежит в ином.

У Канта, в «Критике способности суждения», были замечательные и основоположные мысли о красоте и искусстве. Прекрасно то, что без понятия нравится *allgemein*. [123 – вообще (нем.).] Красота есть целесообразность без представления цели. Прекрасное нравится без всякого интереса. Прекрасное нравится не в чувственном восприятии и не в понятии, а в суждении, в оценке. Красота природы есть прекрасная вещь, красота искусства есть прекрасное представление о вещи. Этим подчеркивается значение творческого субъекта. Суждение вкуса не зависит от предметной реальности. Искусство, как и всякое творчество, возвышает над обыденностью, т. е. над реальностью объектного, предметного мира. Обыкновенно говорят, что искусство изображает лишь существенное, значительное и напряженное, оно не есть подражание и отражение объектной природы. Но это значит, что творческий акт прорывается к более глубокой реальности, к неумеренному за феноменальным. Проблема творчества ставит вопрос об истинном и ложном реализме. Романтики, начиная с Ж. – Ж. Руссо, защищали правду «природы» против рационализации и механизации, которые несет за собой цивилизация. В этом была правда, но самое понятие «природа» осталось двусмысленным. Произошло смешение объективированной природы этого феноменального мира, – природы механического мирозерцания и Дарвина, и природы нумеральной, идеального космоса. По ту сторону спора классицизма и романтизма, в котором есть много условного, стоит настоящий реализм или реалистический символизм, который и характеризует величайших творцов. Поскольку человеческое творчество теургично, оно – реалистично, т. е. обращено к преобразению мира, к новому небу и новой земле. Истинно творческий реализм есть реализм эсхатологический, он направлен не на отражение природного мира и не на приспособление к нему, а на изменение и преобразование мира. Творческое познание, творческое искусство не есть также отражение и выражение вечного идейного мира (в платоновском смысле) в этом чувственном мире, а есть активность свободного духа, продолжающего миротворение, уготовляющего преобразование мира. Границы человеческого творчества, человеческого искусства, поставленные этим объектным миром, делают его символическим, хотя символизм этот реалистический, а не идеалистический. Конечное же преобразование мира будет переходом символов в реальность. Творчество человека будет творить самую жизнь, иной мир, а не предметы, в которых всегда остается разрыв между субъектом и объектом. Тогда не будет жертвы жизнью, любовью во имя творчества, как, например, у Гете, Ибсена и других, но отождествление творчества и жизни. Тогда творчество не будет ни классическим, ни романтическим. Тогда в своем роде совершенная мысль, как в Греции, в Китае, не будет характеризоваться как классическая и рациональная. Тогда недостаточно будет, как было сказано про Гегеля, соединить ценности протестантско-теологические с классическими, античными. Тогда будет единство природы и свободы, вещь истинная и добрая будет вещью прекрасной. [124 – Это Болдвин утверждает, как уже достигнутое» См. его книгу «*Théorie générale et pratique de la morale*».] Творчество должно быть теургическим, сотрудничеством Бога и человека, т. е. богочеловеческим. Творчество есть ответ человека на зов Бога. Религиозная трудность этой проблемы в том, что воля Бога о творческом призвании человека, нужда Бога в творчестве человека не могла быть открыта Богом человеку, она должна быть открыта дерзновением самого человека, иначе не было бы свободы творчества, не было бы ответа, исходящего от человека. [125 – См. мою книгу «Смысл творчества».] Искупление исходит от Бога, от явления Бога Распятого и Жертвенного. Творчество же исходит от человека. Противоположение искупления и творчества есть иллюзорное противоположение объективированного и падшего сознания. Человек выходит из замкнутой субъективности в творческом акте духа двумя путями – путем объективации и путем трансцендирования. В пути объективации творческий акт приспособляется к состоянию этого мира и не достигает своего конечного состояния, он пресекается. В путях трансцендирования творческий акт прорывается к нумеральной реальности и направляется к конечному преобразению мира. Фактически, в действительности оба пути сочетаются в человеческом творчестве с преобладанием одного или другого. Ошибочно было бы заключать, что творчество объективированное лишено значения и смысла. Без него человек не мог бы поддерживать условия своего существования в этом мире и улучшать эти условия. Человек призван производить работу над материей этого мира, подчинять её духу. Но нужно понимать границы этого пути и объективации и опасность его исключительности, закрепляющей ложное состояние мира. Это есть вопрос о

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) соотношении закона со свободой и благодатью. [126 – См. мою книгу «О назначении человека».] Наступит эпоха, новый исторический эон, когда эсхатологический смысл творчества будет окончательно выявлен. Проблема творчества упирается в проблему смысла истории.

#### ЧАСТЬ IV ПРОБЛЕМА ИСТОРИИ И ЭСХАТОЛОГИИ

##### Глава VIII

###### 1. МИР КАК ИСТОРИЯ. ЗОНЫ. МЕССИАНИЗМ И ИСТОРИЯ. КОСМИЧЕСКОЕ, ВРЕМЯ ИСТОРИЧЕСКОЕ И ВРЕМЯ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ. ПРОФЕТИЗМ И ВРЕМЯ

Есть две точки зрения на мир для одной мир есть прежде всего космос, для другой мир есть прежде всего история. Для древних греков мир был космосом, для древних евреев мир был историей. Греки и евреи жили в разном времени, не в разное время, а в разном времени. Взгляд на мир как на космос космоцентричен. Взгляд на мир как на историю антропоцентричен. Это есть спор о том, нужно ли понимать человека из космоса или космос из человека. Есть ли человеческая история подчиненная часть космического процесса, или космический процесс есть подчиненная часть человеческой истории? В круговороте ли космической жизни или в историческом свершении раскрывается смысл человеческого существования? Это есть также спор статического и динамического мирозерцания, понимания мира прежде всего в пространстве и понимания мира прежде всего во времени. Действительность всегда историческая, и другой нет. И так называемая «природа» имеет свою историю во времени, её имеют звезды неба и кора земного шара. Но она может быть понята как космическая бесконечность, в которую проваливается человеческая история, и тогда в ней нет значительных по своему смыслу событий, а может быть понята как входящая в человеческую историю, как подготовительная её часть, и тогда она получает смысловое значение. У греков не могло возникнуть философии истории, вследствие их космоцентрического созерцания мира. Золотой век у них был в прошлом, и с этим была связана их мифотворческая одаренность. У них не было великого ожидания, обращенного к будущему. Философия истории могла возникнуть лишь в связи с мессианско-эсхатологическим сознанием, которое было лишь у Израиля и у влиявших на него персов, [127 – См. любопытную квицу Charles Atran «Mithra, Zoroastre et la pr#233;histoire aryenne du Cristianisme».] с напряженным ожиданием великого явления в будущем, – явления Мессии и мессианского царства, т. е. воплощения Смысла, Логоса в истории. Можно сказать, что мессианизм конструирует историческое. Философия истории имеет иранско-иудейско-христианские истоки. Учение о прогрессе XIX века, столь не христианское по своей внешности, имеет все те же истоки в мессианском ожидании. Возможность философии истории вызвала сомнения и возражения. [128 – См. W. Dilthey «Einleitung in die Geisteswissenschaften».] И, бесспорно, чисто научной философии истории построить нельзя. Мы живем внутри исторического времени История ещё не кончилась, и мы не знаем, какая история ещё предстоит в будущем. Какая новизна ещё возможна в человеческой и мировой истории? Как познать при этом условии смысл истории? Может ли история открыться до её окончания? Философия истории была возможна и существовала именно потому, что всегда заключала в себе профетический элемент, выходящий за пределы научного познания. Никакой другой философии истории, кроме профетической, быть не может. Профетична и мессианична не только философия истории, заключенная в книгах Библии или у Бл. Августина, но и философия истории Гегеля, Сен-Симона, О. Конта, К. Маркса. [129 – См.: Georges Dumas «Psychologie de deux Messies positivistes Saint-Simon et Auguste Comte».] философия истории есть не только познание прошлого, но и познание будущего, она всегда пытается открыть смысл, который может быть явлен лишь в будущем. Когда историю делят на три эпохи и от третьей грядущей синтетической эпохи ждут совершенства, совершенного сознания свободы духа и воплощения духа или совершенного и справедливого общества, то это есть пророчество, секуляризованная форма мессианства или хилиазма. Когда Гегель утверждает, что в прусском государстве будет явлена та свобода, которая есть смысл и цель мировой истории, когда Маркс утверждает, что пролетариат будет

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) освободителем человечества и создает совершенный социальный строй, или Ницше утверждает, что явление сверхчеловека, в результате эволюции человечества, будет явлением смысла земли, то все они утверждают мессианское и пророческое сознание, оповещают о наступлении тысячелетнего царства. Ничего подобного не может утверждать наука. У Гегеля история есть священная история. [130 - См.: Hegel «Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte».] Мессианско-пророческий характер философии истории определяется тем, что смысл истории зависит от неведомого грядущего. Трудность философии истории связана с тем, что она есть познание не только того, чего уже нет, но и того, чего ещё нет. Поэтому можно было бы сказать, что она есть пророчество не только о будущем, но и о прошлом. Историческая действительность делается неуловимой, ибо настоящее, присутствующее, не может удержаться до следующего мгновения. [131 - См.: J. Guittou «Le temps et l'Éternité chez Plotin et Saint Augustin».] Все течет, все находится в движении и изменении. В сущности, во всяком познании уже нет той конкретной действительности настоящего, которую мы хотели познать. Но в явлениях, которые изучают естественные науки, это носит иной характер, чем в познании истории, ввиду их повторяемости и возможности эксперимента. Философия истории может быть лишь религиозной метафизикой истории. Для нее имеет основное значение проблема мессианизма.

При более глубоком взгляде на историю можно увидеть, что мессианизм есть основная тема истории – истинный или ложный мессианизм, открытый или прикрытый. Вся трагедия истории связана с действительностью мессианской идеи, с постоянным двоением её в человеческом сознании. Мессианизм – древнееврейского происхождения. Это и есть вклад еврейского народа в мировую историю. Напряженность мессианского ожидания еврейского народа и привела к явлению Мессии – Христа среди этого народа. Греции чужда была мессианская идея, её призвание иное. Мессианская надежда рождается в страданиях и несчастьях и ждет дня справедливого суда и в конце – мессианского торжества, мессианского тысячелетнего царства. Психологически это есть компенсация сознанием мессианской избранности за пережитые страдания. Страдания еврейского народа, страдания польского народа, страдания русского народа (именно народа, а не государства), страдания германского народа, страдания рабочего класса благоприятствуют рождению мессианского сознания. Есть и всечеловеческое мессианское ожидание, которое возникает из непомерного страдания человека на земле. Если страдание не раздавливает человека и народа, то оно является источником страшной силы. Ослабляют, деморализуют благополучие и успокоенность. И нет ничего более разлагающего, чем благополучный и успокоенный скепсис. Явление Мессии сопровождается постоянным недоумением, вопрошанием о том, подлинный ли это Мессия. Мы видим в Евангелии это постоянное вопрошение об Иисусе: Христос ли Он? Было и много лже-Мессий, лже-мессианизмов. Антихрист будет лже-Мессией. Есть мессианизм национальный и мессианизм универсальный, мессианизм индивидуальный и мессианизм коллективный, мессианизм победный и мессианизм страдальческий, мессианизм посюсторонний и мессианизм потусторонний. [132 - См.: A. Causse «Les «pauvres» d'Israël» (Prophètes, Psalmistes, Messianistes).] В истории Израиля представлены все типы мессианского сознания и ожидания. У пророков мессианизм универсальный побеждает мессианизм национальный. При поражении мессианизма победного на первый план выступает мессианизм страдальческий. Образ страдающего отрока у Второ-Исайи может быть отнесен и к страданиям мессианского народа – Израиля, и к пророческому предчувствию страданий Христа – Мессии. И вместе с тем еврейскому народу чрезвычайно трудно было примириться с тем, что Мессия будет явлен на земле не в победном образе царя, а в образе страдающем и распятом. У еврейского народа было очень сложное и двойственное отношение к страданию, как это видно по книге Иова, по псалмам. Ягве был Богом бедных, защитником угнетенных. Пророки требуют, чтобы первые, богатые, сильные, господствующие были унижены и наказаны, были признаны последними, чтобы последние, бедные, слабые, униженные, стали первыми. Это и произойдет, когда пробьет мессианский час истории. У пророков, в мессианском сознании Израиля, заложены религиозные источники революционно-социальных учений истории, всех социалистических движений. [133 - См.: G. Walter «Les origines du communisme».] В Библии уже была поставлена основная тема теодицеи, которая мучит и нас: как примирить могущество и благодать Ягве с несчастьями еврейского народа и несправедливостями земной жизни. Мессианизм и был ответом на тему теодицеи. Израиль страдает за грехи мира. Такова форма универсального мессианизма. Но долгое время мессианское ожидание, остается ожиданием Мессии победного в этом земном мире. Мессианское ожидание не связано с верой в личное бессмертие, которая возникает поздно. Мессианизм потусторонний связан с апокалиптикой, которая отличается от книг пророческих. Возникает небесный мир. Мессия –

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) небесное существо. Новый Иерусалим сходит с неба с Мессией. Будущее начинается представляться сверхприродным. Мессианские чаяния апокалиптики связываются не только с торжеством народа, но и с личным спасением. [134 – См. много интересного в книге С. Трубецкого «Учение о Логосе».] Несомненны персидские влияния на еврейскую апокалиптику. Происходит также сближение мира юдаистического и мира эллинского. Этим подготавливается христианский универсализм.

Мессианское сознание переходит в христианский мир и в нем преобразуется. В противоположность многим богословским мнениям нужно сказать, что христианство – существенно мессианично. Первое явление Мессии, первая реализация мессианской надежды не уничтожает мессианской обращенности к будущему, ожидания царства Божьего, преображения мира, нового неба и новой земли. Только эсхатологическое понимание христианства есть глубокое и верное понимание. [135 – Научно-историческими защитниками эсхатологического понимания христианства являются, главным образом, Вейс и Луази. Самым замечательным религиозно-философским выражением понимания христианства, как религии Духа, и чаяний параклетической эпохи является Чешковский. См. «Notre r#232;re». Четыре тома.] Проповедь Иисуса о наступлении царства Божьего, что и составляет главное содержание во всяком случае синоптических Евангелий, есть проповедь эсхатологическая. Идея царства Божьего имеет эсхатологический смысл, означает конец этого объектного мира и наступление иного, преображенного, мира. Царства Божьего ещё нет, оно ещё не наступило. «Да придет царство Твое». Церковь не есть царство Божье, как утверждал Бл. Августин и как думает за ним большая часть католических теологов. Церковь есть лишь путь в земной истории. Первохристианство было эсхатологично по своей настроенности. Первохристиане ждали второго явления Христа – Мессии и конца мира. Эсхатологический характер христианства ослабел, мессианское сознание почти угасло, когда раскрылся исторический путь между первым и вторым явлением Мессии и началось приспособление христианства к историческим условиям. Произошла объективация христианства, возникло историческое христианство. Феномен задавил нумен. Начались соблазны и падения. Порча вошла в самые принципы христианства. Соблазн был не в человеческих грехах христиан, иерархов, а в извращении самого учения социальными влияниями, т. е. в победе исторической объективации над духом. Мессия–Христос отверг в пустыне соблазн царствами этого мира. Но христиане в истории приняли этот соблазн. Это наложило печать на самую догматику, выработанную историческим христианством. Древнееврейская идея Мессии–царя переходит в христианское сознание. На этой почве родились исторические христианские теократии, т. е. величайшее извращение христианского мессианизма. Теократия, во всех своих формах, восточных и западных, была изменой христианству, изменой и ложью. И теократии были обречены на гибель. То, что они осуществляли, было противоположно царству Божьему, царству свободы и любви. Теократии дышали и двигались империалистическим духом, волей к могуществу. Они сакрализировали земную силу, совершавшую величайшие насилия над человеком, они прикрепляли христианские символы к реальности, ничего общего с христианством не имеющим. Мессианизм вновь делался национальным и придавал универсальный характер национальным притязаниям, в то время как после явления Христа–Мессии национальный мессианизм навеки отменен и недопустим. Национальный мессианизм и теократия отменены не только Евангелием, но и пророками. Исторические теократии и лжемессианизм рухнули, но в XIX и XX веках мессианизм появляется в новых одеяниях, в секуляризованных формах. Образуется мессианизм избранной расы и избранного класса. Древний хилиазм переходит в социальные учения, и нужно сказать, что в освободительных движениях было больше христианской правды, чем в исторических теократиях. [136 – На этом всегда настаивал Вл. Соловьёв.] Двойственность мессианизма поражает, например, в учении Достоевского о русском народе–богоносце. Эта двойственность была уже в старом учении о Москве – Третьем Риме. Единственный истинный мессианизм есть мессианизм ожидания новой эпохи Духа, преображения мира и царства Божьего. Это мессианизм эсхатологический, противоположный всем историческим теократиям и всем сакрализированным государствам. В истинный мессианизм входит лишь искание социальной правды. Но искатели социальной правды также могут соблазняться царством этого мира и отвергнуть крест. Остается еврейский мессианизм в ложной своей форме. Двоение мессианского сознания останется до конца времен. В этом драма истории. Поэтому главным содержанием истории остается война. Христианство, в своей исторической судьбе, находится как бы в антракте. Духовные силы исторического христианства исчерпываются, в нем угасло мессианское сознание, и оно перестало играть руководящую роль в так называемых великих событиях истории. Творческий процесс происходит как бы вне христианства и, во всяком случае, вне видимой церкви. Только переход к христианству эсхатологическому, к свету, идущему от грядущего,

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) может вновь сделать христианство творческой силой. Но переход к эсхатологическому христианству не только не означает отрицания опыта истории и культуры, но как раз будет означать признание религиозного значения этого опыта. Темой истории остается тема мессианская. Тема эта связана с проблемой времени. Философия истории есть прежде всего философия времени.

Мы воспринимаем историю как течение времени – эпохи, десятилетия, столетия, тысячелетия. Но в том ли самом времени происходят события истории, в каком происходят явления природы? От нагревания расширилось какое-либо тело, произошло соединение химических элементов, выделилась желчь или началась Пелопонесская война, Лютер прибил свои тезисы, была разрушена Бастилия. Это – ряд событий, в которых время имеет иное значение и разное отношение к смыслу. Я писал уже в других своих книгах о том, что есть разное время. Сейчас повторю лишь самое главное. Есть время космическое, время историческое и время экзистенциальное. Время космическое исчисляется математически по движению вокруг солнца, с ним связаны календари и часы, оно символизируется круговоротом. Время историческое как бы вставлено во время космическое, и оно может исчисляться математически по десятилетиям, столетиям, тысячелетиям, но в нем каждое событие неповторимо и оно символизируется линией, устремленной вперед, к грядущему, к новизне. Время экзистенциальное не исчисляется математически, его течение зависит от напряженности переживаний, от страдания и радости, в нем происходит творческий подъем и бывают экстазы, оно более всего символизируется точкой, говорящей о движении вглубь. История происходит в своем историческом времени, но она не может ни в нем остаться, ни в нем кончиться. История выходит или во время космическое, это утверждает натурализм и он соглашается на окончательную объективацию человеческого существования, человек оказывается лишь подчиненной частью мирового природного целого, или во время экзистенциальное, и это означает выход из царства объективации в духовный план. Экзистенциальное время, известное по опыту всякому человеку («счастливые часы не наблюдают»), свидетельствует о том, что время – в человеке, а не человек во времени и что время зависит от изменений в человеке. На большей глубине мы знаем, что временная жизнь совершается в вечности. Развитие духа в истории – сверхвременно. Гегель думает, что в историчности дух преодолевает историю, осуществляет вечность, но он не понимает трагедии истории. В экзистенциальном времени, которое ближе к вечности, нет различия между будущим и прошлым, концом и началом. В нем происходит вечное свершение мистерии духа. Вследствие событий, происходящих в экзистенциальном времени, в истории есть развитие, обогащение и есть возврат к чистым истокам. Периодически раскрываются чистые ключи, быющие из экзистенциальных недр. И получается иллюзия перенесения откровения вечного в древнее прошлое. Время не есть образ вечности (Платон, Плотин), а распад вечности. Космическое и историческое время не походит на вечность. Но вместе с тем христианство дает смысл времени, истории во времени. История во времени есть путь человека к вечности, в ней накапливается обогащающий опыт человека. Но совершенно невозможно мыслить ни творения мира во времени, ни конца мира во времени. В объективированном времени нет ни начала, ни конца, а лишь бесконечная середина. Начало и конец – в экзистенциальном времени. Кошмарное учение о предопределении возможно было лишь благодаря ложному, иллюзорному пониманию объективированного времени. На этой же почве возникает и учение о вечных адских муках. Все это есть выбрасывание вовне, в объектность событий, происходящих в экзистенциальном времени. Вечная судьба человека не есть судьба в бесконечном времени, она разрешается через конец времени. Глубоким является учение о предсуществовании, ибо оно основано на памяти об экзистенциальном времени.

Идея прогресса имеет мессианскую основу и без нее превращается в идею естественной эволюции. Суждение о ценности связано с этой мессианской основой, а не с естественной эволюцией, которая может вести к дурному и нежеланному. Прогресс должен иметь конечную цель, и в этом он эсхатологичен. Но исторический прогресс заключает в себе непреодолимое противоречие, неразрешимое внутри его. Противоречие это связано с тем, что человек есть существо историческое, лишь в истории осуществляющее полноту своего существования, и вместе с тем есть непреодолимое в пределах истории столкновение человеческой личности и истории. Человек вкладывает в историю свою творческую силу и делает это с энтузиазмом. История же не хочет знать человека, пользуется им как материалом для нечеловеческого строительства, имеет свою нечеловеческую и античеловеческую мораль. И история есть жестокая борьба людей, классов, наций и государств, вероисповеданий и идеологий. Она движется ненавистью, и с остротой ненависти связаны наиболее динамические её моменты. Эта безумная борьба ведется людьми во имя исторических целей, но она жестоко ранит человеческую личность, причиняя ей

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) непомерные страдания. В сущности, история делалась, как преступление. И вместе с тем мы не можем сбросить с себя тысячелетнюю историю, не можем перестать быть историческими существами. Это был бы слишком легкий выход. Но нельзя видеть в истории прогрессивное торжество разума. Герой «Записок из подполья» у Достоевского говорит: «однообразно: дерутся да дерутся, и теперь дерутся, и прежде дрались, – согласитесь, что это даже уж слишком однообразно. Одним словом, все можно сказать о всемирной истории, все, что только самому расстроенному воображению может в голову прийти. Одно только нельзя сказать, – что благоразумно». С этим связана основная тема Достоевского: о своеволии человека и о мировой гармонии. Своеволие человек ставит выше благополучия. Человека терзает воля к могуществу и к принудительному мировому единству. Человек терзает себя и других иллюзорными целями исторической мощи и величия. Образование и разрушение царств – одна из главных целей истории. Об этом говорится в первой философии истории – в книге Даниила, – и там прозревается судьба царств. Все могущественные и великие царства, во имя создания которых принесены неисчислимые человеческие жертвы, обречены на гибель и погибли. Погибли все древние восточные империи, погибла империя Александра Македонского, который знал об этом в час своей смерти, погибла Римская империя, погибла Византийская империя, рухнули все теократии, и мы присутствовали при гибели Российской империи. И так же погибнут все империи, которые будут созданы. Царство кесаря и слава его быстро проходят. История предполагает свободу человека. Детерминизм природы не может быть перенесен на историю. Это глубоко понимал Достоевский, глубже всех. История предполагает свободу человека, и она отрицает и попирает свободу человека, почти не дает ему свободно передохнуть. Трагедия и мука истории суть прежде всего трагедия и мука времени. История имеет смысл только потому, что она кончится. Смысл истории не может быть имманентным, он лежит за пределами истории. Прогресс, который имеет обыкновение жертвовать всяким живущим человеческим поколением и всякой живущей человеческой личностью во имя грядущего совершенства, которое превращается в вампира, приемлем лишь в том случае, если будет конец истории, и в этом конце результатами истории воспользуются все прошлые поколения, всякая человеческая личность, жившая на земле. Исторический пессимизм в значительной степени прав, исторический оптимизм не имеет эмпирических оснований. Но окончательная истина лежит по ту сторону пессимизма и оптимизма. Все восходит к тайне отношения между временем и вечностью. Есть мгновения приобщения к вечности. Эти мгновения проходят, и я вновь впадаю во время. Но проходит не это мгновение, прохожу я в своей падшей овременности, мгновение же остается в вечности. Задача, стоящая передо мной, в том, чтобы целостная личность вошла в вечность, а не разорванные её части.

В истории мира действуют три силы – Бог, рок и свобода человека. И потому так сложна история. Если бы действовал только Бог или только свобода человека, то этой сложности не было бы. Ошибочно думать, что христианство должно отрицать рок. Христианство признает победимость рока. Христос победил неотвратимый рок. Но рок победим лишь во Христе. Те же, которые вне Христа и против Христа, подчиняют себя власти рока. И страшная власть рока действует в истории народов, обществ, государств. Рок действует в образовании великих империй и в их разрушении, в революциях и контрреволюциях, в сумасшедшей погоне за богатством и в разорениях, в соблазнённости наслаждениями жизни и в непомерных страданиях. Рок превращает личность человека в игральные иррациональные сил истории. Гегелевская хитрость разума есть рок. Роковыми оказываются и силы иррациональные и силы рационализирующие. Роковой оказывается сила техники, созданная человеческим разумом для роста человеческого могущества. В известные времена своей истории народы особенно поддаются власти рока, ослабляется действие свободы человека и переживается богооставленность. Это очень чувствуется в судьбе русского народа, в судьбе германского народа. Это – судьбы, наиболее значительные в настоящую историческую эпоху. Богооставленность, сопровождающуюся и ослаблением свободы, переживают и отдельные люди, и целые народы. Смысл истории неуловим и необъясним в её объективации, ибо в перспективе объективации закрывается конец истории. При натуралистическом взгляде на историю можно только говорить о молодости и старости народа, но нельзя говорить о прогрессе. Высшей целью может быть признано лишь переживание подъема молодости. Есть смена сравнительной грубости и примитивности жизненного подъема народов и утонченной и усложненной упадочности. Существуют бесконечные возможности развития в человеческом мире по сравнению с миром животным, хотя это не касается органического, биологического развития, где есть скорее регресс. В человеке есть вечное начало, и этим определяется его судьба. Но человек не есть неизменная величина в истории. Человек изменяется в истории, переживает новый опыт, усложняется, разворачивается. Есть развитие человека, но оно не происходит по

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) прямой восходящей линии. Роль свободы разная в исторической судьбе человека. И нельзя сказать, вслед за Гегелем, что в истории есть поступательное развитие к свободе. Может разворачиваться небывалая свобода человека, но и небывалое рабство его. За феноменами истории действуют нумеральные реальности, и потому только возможна свобода и возможно развитие. За историей скрыта метаистория, и нет абсолютной изоляции плана исторического от плана метаисторического. За происходящим в историческом времени скрыто происходящее в экзистенциальном времени. Явление Христа-Освободителя есть явление метаисторическое, и оно произошло во времени экзистенциальном. Но в этом центральном мессианском явлении метаистория прорывается в историю, хотя и воспринимается ею в замутненной среде. Не только это центральное смысловое событие было метаисторическим. Метаисторический элемент, не объяснимый детерминизмом истории, есть и во всяком явлении творческого гения, всегда таинственном, во всяком подлинном освобождении от детерминирующей власти феноменального мира. Метаисторическое приходит из мира нумерального в этот объектный мир и переворачивает его. Настоящая глубокая революция в истории мира есть революция нумеральная, но она захлестывается страшным детерминизмом мира феноменального. История христианства стоит под этим знаком. Революция духа не удалась в истории, и потому неизбежен переход к эсхатологическому христианству. Но в эсхатологическом христианстве есть обратное действие на историческое прошлое, действие воскрешающее. Тайна обаяния исторического прошлого связана с преображающей активной памятью. Память не восстанавливает прошлое таким, каким оно было, она преображает это прошлое, преображает в вечное. Красота всегда раскрывается в творческом преображении и есть прорыв в мир объектный. В объектной феноменальной действительности прошлого было слишком много преступного и уродливого. Оно отменяется преображающей памятью. Красота прошлого есть красота в творческих актах настоящего. Поражает противоречие истории: красота прошлого представляется связанной с несправедливостью и жестокостью, век же стремления к справедливости, равенству и свободе представляется уродливым. [137 – На этом основана вся философия истории и социология К. Леонтьева.] Это связано с недостижимостью полноты в пределах истории и с иллюзиями объективирующего сознания. Конец истории означает прохождение через смерть, но для воскресения. Эсхатологическое христианство есть христианство воскрешающее. Безбожие очень современной философии Гейдеггера в том, что для нее забота и современность бытия непобедимы. [138 – См. его «Sein und Zeit».] Бытие к смерти есть забота, забота есть бытие к смерти. И это – последнее слово, слово, противоположное религии воскресения, религии эсхатологической. Философия Гегеля по-другому безбожна, в ней нет сознания конфликта личного и универсального, нет божественной жалости к страдающему человеку, к страдающей твари. Примирение с ужасом истории, со смертоносностью прогресса возможно лишь при великой надежде на воскресение всех живших и живущих, всякого существа, страдавшего и радовавшегося.

## 2. ОБЩЕСТВО КАК ПРИРОДА И ОБЩЕСТВО КАК ДУХ. ДУХ ОПРОКИДЫВАЕТ ОСНОВЫ ОБЩЕСТВА, КАЗАВШИЕСЯ ВЕЧНЫМИ. ПРОРЫВ СВОБОДЫ И ЛЮБВИ. КОММУНИСТИЧЕСКИЙ И АНАРХИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ

Человек есть существо не только историческое, но и существо социальное. И это совсем не в том смысле, что он есть детерминированная часть общества и член общества, как утверждают социологи. Наоборот, общество находится в человеке, и социальность есть одна из сторон человеческой природы. Человек реализует себя в общности с другими людьми. Социальность заложена уже в основах космической жизни. Она есть уже и у животных, и люди подражают даже обществу животных, например муравейнику или пчелиному улью. Природный мир хотел быть в единении и живет в раздоре. Человеческий мир осуществляет единение, создав общество, которое потенциально заключено в нем. Без общества и вне общества человек не мог бы бороться за жизнь с угрожающими стихиями мира. Общество имеет две цели – кооперацию, сотрудничество людей в борьбе, и общение, единение людей. Первая цель более осуществляется, чем вторая, да и то путем порабощений и несправедливости. Именно в судьбах обществ человек подвержен наибольшим соблазнам. В обществе происходит взаимодействие и борьба духа и природы, свободы, справедливости и человечности – с насилием, беспощадной борьбой, подбором сильных и господством. Организация общества есть объективация человеческого существования и подавление человеческой личности. Падшестя есть в самом возникновении общества. Библейская легенда о грехопадении выражена уже в падшем человеческом сознании. Событие нумерального духовного мира представлено, как событие феноменального природного мира, для человека, уже порабощенного

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) объективацией, выброшенностью вовне своего существования. Но изначально, в глубине существования, грехопадение и было как бы утратой свободы, порабощением внешнему объектному миру, экстерииоризацией. Это и есть не послушание Богу, что есть категория падшего, социального мира и возникших в нем рабских отношений, а отдаление от Бога во внешнюю среду, в которой все определяется извне одно для другого, в царство вражды и принуждения. Бог есть свобода и хочет свободы, как Он есть любовь и хочет любви, как Он есть Тайна, непохожая на все свойства и отношения природного исторического и социального мира. Этим уже определяется, что падшество – рабство, детерминизм, в котором все определяется извне, вражда, ненависть и насилие. Такова печать падшести. Социальность, осуществляемая в обществе, и обогащает жизнь человека, и является источником рабства. Падший социоморфизм определяет и искажает и формы богопознания. Христианство в истории было очень социальным в дурном смысле, в смысле объективации духа, и было недостаточно социальным в хорошем смысле, в смысле осуществления коммунотарности. Царство Божие, искание которого есть сущность христианства, есть не только спасение отдельных душ, но и духовное общество, общность людей, оно социально в метафизическом смысле слова. Христианское общество очень легко делалось феодальным или буржуазным и с большим трудом делается социальным, не в смысле идущей извне коммунотарности, а в смысле раскрывающейся изнутри, из духа. Христианскую группировку, общество, семью и т. д. можно мыслить лишь коммунотарно, а не иерархически, как свободную братскую общину.

Проблема общения, преодоления замкнутости и уединения – основная проблема человеческой жизни. Одиночество есть поздний продукт усложненной культуры. Примитивный человек не знает одиночества, он слишком живет в своей социальной группе. [139 – См. книги Леви-Брюля. См. также гениальную книгу Бахофена «Das Mutterrecht».] Коллективизм предшествует индивидуализму. Пережитое одиночество по-новому ставит вопрос об общении. И нет для современного человека, выпавшего из органической жизни, более мучительной проблемы. Человек живет в разобщенном мире. И последняя истина в том, что подлинное общение, подлинная общность возможны лишь через Бога, сверху, а не снизу. Объективация человеческого существования устанавливает сообщение между людьми. Это сообщение, в конце концов, принудительно идет извне, оно необходимо, и им не достигается подлинное общение. [140 – См. мою книгу «Я и мир объектов».] Человек в истории подвержен двум процессам – процессу индивидуализации и процессу социализации. И наиболее индивидуализированное существо попадает в условия максимальной социализации. На этой почве происходит обостренный конфликт. Ошибочно думать, что социализация создает большую общность людей, она может и уменьшить общность. Социализация, соответствующая принудительной объектности, происходит во всех сферах существования. Социализируется и познание, о чем было уже говорено. Возникновение социологии в теории, социализма – в практике отражает процесс социализации. В XIX веке все более обнаруживаются предельные идеалы социальной жизни людей. Но они возникают в атмосфере крайней объективации человеческого существования, они являются активным восстанием против унижения человека, против несправедливости и порабощения. Предельными являются идеал коммунистический и идеал анархический. Они стоят под великими символами хлеба и свободы. Разорванность объективированной социальной жизни людей ведет к тому, что людям предлагают или свободу без хлеба или хлеб без свободы. Сочетание же хлеба и свободы есть самое трудное задание и высшая правда. Оно оказалось непосильным для нашей эпохи, когда человеческим массам предлагают хлеб за отказ от свободы духа. Это и есть тема «Легенды о Великом Инквизиторе» Достоевского, в которой гениально прозреваются пути истории. [141 – См. мою книгу «Мирозерцание Достоевского».] Человеческие общества и общества, прошедшие через христианство, в разных формах принимают три искушения, отвергнутые Христом в пустыне. У человека есть глубокая потребность не только в «хлебе», символизирующем самую возможность человеческого существования, но и во всемирном единении. Поэтому человек идет за теми, которые обещают превратить камни в хлеба и создают царства мира сего. Люди любят рабство и авторитет. Человеческая масса не любит свободы и боится её. Да и свобода бывала страшно извращена и даже превращена в орудие порабощения. Свобода была понята исключительно как право, как притязание людей, в то время как она есть прежде всего обязанность. Свобода есть не то, что человек требует от Бога, а то, что Бог требует от человека. И потому свобода есть не легкость, а трудность, тяжесть, которую должен взять на себя человек. И лишь немногие на это соглашались. Свобода, в духовном смысле, – аристократична, а не демократична. Есть и буржуазная свобода, но она есть извращение и надругательство над духом. Свобода – духовна, она есть дух. Она исходит из нумерального мира и опрокидывает детерминированный порядок мира феноменального. Анархический идеал, взятый в предельной глубине, есть предельный идеал

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) человеческого освобождения. Он совсем не должен означать отрицания функционального значения государства в этом объективированном мире. Анархизм должен противопоставляться не порядку и гармонии, а принципу власти, т. е. извне идущего насилия. Ложен оптимизм большей части анархических учений. Мы не можем мыслить в условиях этого объективированного мира, идеального общества, без зла, борьбы, войны. Абсолютный пацифизм в этом мире есть ложный идеал, потому что он антиэсхатологичен. Об этом много верного есть у Прудона. [142 – См.: Proudhon «La guerre et la paix».] Все политические формы – относительны: демократия, как и монархия. До конца нужно утверждать относительные формы, дающие максимум возможной реальной свободы и достоинства личности, и примат права над государством. Но идеалом может быть лишь преодоление всякой власти, как основанной на отчуждении и экстерииоризации, как порабощенности. Царство Божье можно мыслить лишь апофатически, как совершенное безвластие, как царство свободы. Гегель говорит, что «закон есть объективность духа», т. е. этим он признает, что он обозначает царство объективации. Он же говорит, что государство есть духовная идея в «&#196;usserlichkeit» [143 – внешняя сфера, внешнее (нем.).] человеческой воли к свободе. «&#196;usserlichkeit» и есть основной признак государства и власти.

Есть два понимания общества и два пути его. Или общество понимается как природа, или общество понимается как дух. Или общество строится как природа, согласно законам природы, или оно строится как духовная реальность. Этим определяются общественные идеалы и характер общественной борьбы. Общество как природа находится во власти необходимости, движется борьбой за преобладание и господство, в нем происходит естественный подбор сильных, оно строится на принципах авторитета и принуждения, и отношения в нем определяются как объектные. Общество как дух движется исканием свободы, оно основывается на принципе личности и отношениях субъектных, оно движется желанием, чтобы любовь и милосердие были в основании строения общества. Общество как природа покорно закону мира. Общество как дух хочет быть покорным закону Бога. Это иначе понимали такие защитники органического, как Шеллинг, Фр. Баадер, Мёллер, Хомяков, Вл. Соловьёв, но это – романтические иллюзии, от которых нужно освободиться. Фактически общество есть и природа и дух, в нем действуют оба начала, но преобладает природное, то, что от мира, над духовным, тем, что от Бога, необходимость над свободой, принудительная объектность над личностью, воля к могуществу и господству над милосердием и любовью. [144 – Ясно, что слова «природа» и «природное» я употребляю в другом смысле, чем употребляют их Ж. – Ж. Руссо и Л. Толстой или защитники «естественного» права.] Но великая ложь была в том, что «природная» основа общества как борьба за существование и за преобладание, соревнование, война, эксплуатация человека и попираание его достоинства, насилие сильных над слабыми признавались вечными и даже духовными основами. И происходила идеализация этих дурных, не должных основ у идеологов авторитета и иерархического строя. Общество как природа есть сила в глазах мира; общество как дух есть правда, к которой мир слишком часто бывает слеп. Общество как природа есть объективация, экстерииоризация, самоотчуждение духа и отчуждение во-вне человеческой природы и порабощение, как итог всего. Этому соответствует натурализм в социологии, пытающийся дать научную санкцию подбору расы сильных и господствующих, подавлению личности обществом, понятием как организм. [145 – Н. Михайловский проявил большую прозорливость, когда ещё в 70-е годы прошлого века обличал реакционный, враждебный человеческой личности характер органической теории общества, дарвинизма в социологии и пр. См. его «Борьба за индивидуальность».] При органическом понимании общества в прошлом смягчение могли вносить патриархальные отношения. Общество как организм, построенный на традиционных, патриархальных отношениях, не раздирается не знающей удержу разъяренной борьбой людей, социальных групп, классов, наций, рас, оно устанавливает относительную социальную гармонию, основанную на иерархических неравенствах, санкционированных народными религиозными верованиями. В обществах капиталистических и так называемых индивидуалистических, которые первоначально вдохновлялись идеологией естественного состояния и естественной гармонии, раскрывается борьба всех против всех и создаются величайшие социальные неравенства, которые уже не санкционируются никакими народными верованиями, никакими традициями и являют совершенное бесстыдство. На этой почве готовятся бунт и восстание, в которых есть справедливость, но которые получают характер природно-общественных, а не духовно-общественных движений. Марксизм хочет освободить человека от порабощающей власти экономики, но он ищет этого освобождения в экономике, которой придает метафизическое значение. [146 – В этом отношении важны ранние произведения Маркса, особенно «Philosophie und Nazioneconomie».] Вопреки социологическому натурализму и экономизму, в

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) природную жизнь общества с её злыми страстями и её живыми идеологическими санкциями, которые хуже самих страстей, с её властью детерминизма, прорывается дух не-объективированный и хочет по-иному определить общество, внести свободу, достоинство и ценность личности, милосердия и братство людей. Это отразилось в искаженной форме и философски наивной идее общественного договора. Интересно для уяснения условности и сбивчивости терминологии, что естественным правом назвали то, что следовало бы назвать духовным правом. «Естественные» права человека, которые как раз противопоставляются обществу как природе природному детерминизму в обществе, и потому эти права духовны, а не природны. [147 - См.: Еллинек «Декларация прав человека и гражданина».] Учения об «естественном» в истории европейской мысли, об естественном разуме, естественной морали, естественном праве очень связывались с борьбой за освобождение человеческой природы и природы вообще от подавленности её в средневековье. Но наступает время, когда окончательно должно быть выяснено, что именно порабощение – «естественно», идет от объективированного и детерминизированного мира, освобождение же – духовно, идет от духа, который есть свобода и находится вне власти объективированного и детерминизированного мира, освобождение же – духовно, идет от духа, который есть свобода и находится вне власти объективной детерминации. С этим связаны величайшие недоразумения. Нет более ужасающего недоразумения, чем считать материализм освободительной философией, а спиритуализм философией порабощающей. Недоразумение это порождалось тем, что спиритуализмом пользовались для целей порабощения, для идейных санкций как раз общества как природы, а не общества как духа. Самое большое зло было в этих идейных санкциях, а не в природных первостихиях. Все это связано с ложным пониманием духа. В действительности природная материя есть консервативное и реакционное начало, дух же есть начало творческое и революционное. Дух опрокидывает природно-рабьи основы общества и пытается создать общество по своему образу. Обличается не вечный, преходящий характер этих рабских иерархических основ общества. Но революция духа в своем социальном выражении легко попадает во власть объективации, и обнаруживаются все новые и новые формы рабства. Процесс вторжения освобождающегося духа прерывен, не есть прямое развитие. 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. Но действие рока в истории, вытесняющее действие Бога и человеческой свободы, порождает свои воплощения, ведет к своим максимальным объективациям. В государстве, этом царстве мира сего и князя его по преимуществу, были необходимые функции для этого злого мира, но была заложена и злая, демоническая воля к могуществу и господству, к закреплению несправедливого царства этого рабского мира, была насыщенность враждой и ненавистью. И образ государства будет, в конце концов, явлен как образ зверя, выходящего из бездны. С большой охотой и любовью говорят, что на земле совершенство невозможно, что не может быть и совершенного общества. И это говорят прежде всего потому, что не хотят этого совершенства, что заинтересованы в поддержании неправды. Но верно, что совершенного общества в этом «земном» плане быть не может, и ожидание такого совершенства есть лишь утопическая иллюзия. Вопрос совсем не в этом, а в том, возможно ли преодоление этого объектного мира, не уничтожение «земного», а его освобождение и преображение, его переход в иной план. Это есть вопрос эсхатологический. И христианам подобает верить, что единственное царство, которое может удалиться, есть царство Божье. Царство Божье не только ожидается, оно создается, начинает создаваться уже здесь и сейчас на земле. Это требует активного, творческого понимания эсхатологии.

### 3. ДУХ, ПРИРОДА И ТЕХНИКА. КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ. ВЛАСТЬ ДУРНЫХ И ЗЛЫХ ИДЕЙ

Самое революционное, переворачивающее событие мировой истории есть появление техники как фактора, преобладающего в человеческой жизни, победоносное вступление машины, определяющей всю структуру цивилизации. [148 - См. мой этюд «Человек и машина». См.: F. Dessauer «Philosophie der Technik».] Поистине, машина и техника имеют космогоническое значение. В машине есть новизна, не бывшее ещё в мировой жизни. Машина есть сочетание физических и химических сил, но она не есть явление природы. Кроме тел неорганических и органических появляются тела организованные. Это есть природа, прошедшая через акт человека и подчиненная его целям. В технике из недр природы извлекаются силы, которые дремали и не раскрывались в круговороте природной жизни. Если будет достигнуто разложение атома, то это будет космический переворот, который выйдет из недр самой цивилизации. Вместе с тем возрастающая власть техники в социальной жизни

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) людей есть все большая и большая объективация человеческого существования, ранящая душу и угнетающая жизнь. Человек все более и более выбрасывается вовне, все более экстернизируется, все более теряет свой духовный центр и целостность. Жизнь человека перестает быть органической и становится организованной, она рационализуется и механизмуется. Человек выпадает из ритма, соответствующего природной жизни, все более отдаляется от природы (не в смысле объекта механического естествознания), и его эмоциональная душевная жизнь ущербляется. Диалектика технического прогресса заключается в том, что машина есть создание человека и она направляется против человека, что она порождена духом и поработает дух. Прогресс цивилизации есть процесс противоречивый и двойственный. В жизни общества взаимодействуют и противоборствуют дух, первоначальная природа и техника. Элементарная техника существует уже в самом начале зарождения цивилизации, её требует борьба за жизнь со стихийными силами природы. Но на вершине цивилизации роль техники делается преобладающей и охватывающей всю жизнь. Это вызывает романтическую реакцию «природного» против технического. Человек, раненный технической цивилизацией, хотел бы вернуться к органически-природной жизни, которая начинает ему представляться раем. Это – одна из иллюзий сознания. Возврата в этот рай нет. Невозможен возврат от жизни технически-организованной к жизни природно-органической. В общество, понятое как дух, входит и элемент органический, и элемент технический. С этим связана проблема отношения культуры и цивилизации, особенно остро поставленная в русской и немецкой мысли. [149 – Задолго до Шпенглера эту проблему ставили славянофилы, Герцен, К. Леонтьев и др.] Это соотношение нельзя понимать хронологически. Тенденция к преобладанию типа цивилизации над типом культуры всегда проявлялась уже в древнем мире. Эта тема существовала уже у пророков, борцов против нарождающегося капитализма. Культура связана ещё с природно-органическим, цивилизация же разрывает эту связь, одержимая волей к организации и рационализации жизни, волей к возрастающему могуществу. Происходит также головокружительное ускорение, бешеная быстрота всех процессов. Человек не имеет времени опомниться и углубиться. Происходит острый процесс дегуманизации, и он происходит именно от роста человеческого могущества. В этом парадокс. В мещанский век технической цивилизации происходит непомерный рост богатств, и богатства эти периодически разрушаются страшными войнами. В известном смысле, разрушительные войны, вызванные волей к могуществу, являются роком обществ, основанных на господстве технической цивилизации и погруженных в мещанское довольство. Орудия разрушительные оказываются безмерно сильнее орудий созидательных. Цивилизация на своих вершинах необыкновенно изобретательна для дела убийства, но она не заключает в себе сил воскрешающих. В этом её осуждение. Роль техники с необыкновенной остротой ставит проблему духа, духовного овладения жизни. Техника дает в руки людей страшные орудия истребления и насилия. Группа людей, захватившая власть при помощи техники, может тиранически управлять миром. И потому вопрос о духовном состоянии людей делается вопросом жизни и смерти. Мир может быть взорван при низком состоянии людей, овладевших орудиями истребления. Препятствия элементарные орудия не давали таких возможностей. Власть техники достигает пределов объективации человеческого существования, превращая человека в вещь – объект, в аноним. Победа общества, как духа, означала бы преодоление объективации человеческого существования, победу персонализма. Машина ставит эсхатологическую тему, она подводит к срыву истории.

Главное зло, главные страдания в жизни обществ определяются не столько тем, что люди индивидуально дурные и злые, сколько дурными и злыми идеями, которыми они одержаны, социальными предрассудками, затуманенными верованиями, унаследованными от среды, из которой они вышли. Зло и страдание, причиненные каким-нибудь Торквемадой, Филиппом II, Робеспьером и многими другими, их жестокость определялись не тем, что они были злые и дурные люди, – индивидуально они не были дурными и жестокими, а тем, что они были одержимы злыми идеями и верованиями, представлявшимися им хорошими и высокими. Глава семьи, член сословия, начальник государственного учреждения, хозяин предприятия, иерарх церкви, генерал, министр, царь бывают жестокими и сеют страдания, главным образом вследствие сознания своего иерархического положения; они индивидуально, по натуре, могут и не быть жестокими, но традиционное состояние их сознания предписывает им быть беспощадными, жестокими, насильниками. Эти люди с извращенной совестью отстаивают честь и мощь семьи, сословия, государства, армии, церковного учреждения, начала власти и иерархии. Сколько человеческих жизней было искалечено и загублено вследствие ложных идей об авторитете родителей или начальников! Объективный иерархизм, основанный на родовом и общем, есть отрицание достоинства и ценности личности, на нем лежит печать падшести существования. Только субъективный, духовный, харизматический иерархизм

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) утверждает достоинство и ценность самого человека, личности, связан с её качествами. Объективные иерархические принципы, которые страшнее чумы и холеры, всегда жертвуют личностью, живым существом, способным к страданию и радости, во имя рода, расы, сословия, государства и пр. Субъективный же иерархизм есть иерархизм человеческий, иерархизм даров, харизмов в пророке, апостоле, святом, иерархизм гения в человеческом творчестве, иерархизм личного благородства и душевной красоты. Есть метафизическое неравенство между людьми по харизмам, и оно сочетается с сохранением и утверждением достоинства и ценности всякого живого существа, всех детей Божиих, с равенством неравных. Объективный социальный иерархизм почти никогда не соответствует субъективному духовному иерархизму, в нем слишком часто бывает подбор худших, самых низких по своим личным качествам. Объективный иерархизм есть самая хитрая выдумка объективированного падшего мира. В этом мире наиболее высоко стоящие по своим харизмам и качествам бывают жертвами, преследуются и распинаются. Как трагична судьба пророка и гения в этом мире! Как торжествуют в нем лишь таланты посредственности, обыденности и приспособления! Только полководцы и люди власти сакрализируются вместе с сакрализацией племен, городов, наций, государств. Но это было и есть настоящее язычество. Пусть не говорят защитники объективного иерархизма о невозможности равенства между людьми, об естественном неравенстве между людьми и господстве одних над другими. Идея равенства сама по себе действительно пустая и производная. Первоначальна идея свободы, достоинства каждого человека как личности, хотя бы личность находилась в потенциальном состоянии. И равенство значит лишь, что свобода и достоинство утверждаются для каждой человеческой личности, для всех людей, что ни с одним человеком нельзя обращаться как с вещью и средством. В обществе, как духе, как раз и должно быть выявлено метафизическое, харизматическое неравенство, разнокачественность людей. В обществе же, как объективной природе, чудовищное неравенство, господство одних и рабство других соединяются с нивелировкой личностей, с подчинением личности сознанию родовому, с господством общества над человеком. Страшному рабству человека в объективированном обществе, вампирическому господству нечеловеческих и бесчеловечных иерархических принципов и родовых идей нужно противополжить человечность, чистую, божественную человечность, человеческий иерархизм, харизматический иерархизм. В пределе это означает замену общества законнического обществом харизматическим, обществом или, вернее, общиной освобожденных в Духе людей. Рабству человека, принимающему самые разнообразные формы, принимающему и формы либеральные и социалистические, противополжен лишь персонализм, имеющий нумеральные основы. Это персонализм социальный, а не индивидуалистический, персонализм коммюнитарный. Но персоналистическую духовную революцию можно мыслить лишь эсхатологически. Это означает конец объективированного обыденного мира, – мира детерминизма, переход в царство свободы, это – новый зон Духа. Но персонализм этот, охватывающий все живущее, утверждается уже здесь и сейчас, он не в будущем только, он и в настоящем, он указывает путь, хотя и не ждет оптимистически победы в условиях этого мира. Этот персонализм чудесен для мира социальной обыденности, он сопротивляется объективированной природе, он есть иной порядок существования. Чтобы избежать недоразумений, нужно сказать, что в наиболее материальных частях объективированного мира принуждение неизбежно, нельзя предоставить грубой материальности полной свободы. Но чем более мы возвышаемся до духовности, тем более неуместно и недопустимо объективированное принуждение и тем более должна быть утверждаема свобода субъективности, свобода духа. Нужно также сказать, что существует подлинная священная традиция, она есть воскрешающая память, через нее поддерживается связь с вечным в прошлом, но преодолевается дурная традиция – традиция родовая, а не соборная, традиция инерции, традиция объективации, а не духовности.

## Глава IX

### 1. КОНЕЦ ОБЪЕКТНОГО БЫТИЯ. ОБРЕТЕНИЕ СВОБОДЫ И ЛИЧНОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ В КОНКРЕТНОЙ УНИВЕРСАЛЬНОСТИ. СНЯТИЕ ПРОТИВОПОЛОЖЕНИЯ СУБЪЕКТА И ОБЪЕКТА. ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЕ И МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ ИСТОЛКОВАНИЕ ЭСХАТОЛОГИИ

Уже было сказано, что история мира и история человечества имеет смысл лишь в том случае, если она кончится. Бесконечная история была бы бессмысленна. И если бы в бесконечной истории обнаруживался непрерывный прогресс, то он был бы неприемлем, потому что означал бы превращение всего жившего, живущего и призванного жить в

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) будущем, всякого живущего поколения в средство для будущих поколений, и так до бесконечности. Всякое настоящее оказывается средством для будущего. Бесконечный прогресс, бесконечный процесс означает торжество смерти. Только воскресение всего жившего может сообщить смысл мировому историческому процессу – смысл, соизмеряемый с судьбой личности. Смысл, несоизмеряемый с судьбой личности, с моей судьбой и ничего для нее не значащий, есть бессмыслица. Если универсальный смысл не есть вместе с тем и персональный смысл, то он бессмыслен. Я не могу жить в «великом целом», «великое целое» должно жить во мне, я должен раскрыть его в себе. Если бы был Бог, и это ничего не означало бы для меня и для моей вечной судьбы, то это равносильно тому, что Бога не было бы. Конец и означает бесконечность человеческого существования. Отсутствие же конца, т. е. дурная бесконечность, означало бы конечность человеческого существования, окончательную конечность. Бог – бесконечен, не в смысле дурной, а в смысле хорошей бесконечности, и от Него приходит конец всему, что представлялось бесконечным в дурном смысле. Рационализация религии пыталась приписать Богу дурную конечность. Моя жизнь бессмысленна, если она окончательно кончается смертью. И даже ценности, которыми может быть наполнена эта жизнь, не спасут от бессмыслицы. Но так же бессмысленна была бы моя жизнь, если бы она была бесконечной в этом объективированном мире, она не была бы вечной жизнью. Историческая жизнь бессмысленна, если в ней все время торжествует смерть и нет конца смерти, победы над смертью, если смерть бесконечна. Бесконечная история в условиях объектного мира есть торжество конечности, т. е. смерти. Бесконечность истории, если эта история не имеет экзистенциального значения, относящегося к существам и существованию, есть самая ужасная бессмыслица. Смысл личному и историческому существованию может сообщить лишь конец как Воскресение, в которое входят все творческие достижения существ. Смысл лежит за пределами истории, за пределами личной и мировой истории, он не имманентен ей, он ей трансцендентен. Но самые слова «имманентен» и «трансцендентен» тут относительны и условны. Трансцендентное, лежащее за пределами, действует имманентно. Имманентное в истории есть трансцендентная в отношении к ней сила. Время не вмещает вечности, и вместе с тем вечность выходит во время, и время выходит в вечность. Парадокс отношений конечного и бесконечного, времени и вечности есть основной. Все движется через противоречие конечного и бесконечного, временного и вечного. На этом покоится или, вернее, беспокоится вся наша жизнь. Человек есть конечное, ограниченное существо, заключающее в себе бесконечность и требующее бесконечности как конца, есть временное существо, заключающее в себе вечность и требующее вечности. Метафизика неизбежно становится эсхатологией. И слабость всех старых метафизик была именно в том, что они не были эсхатологическими. Слабость же эсхатологии богословских систем была в том, что они были гносеологически и метафизически наивными. Необходимо гносеологическое и метафизическое истолкование эсхатологии. Моя книга в значительной степени имеет именно этот смысл. Она связывает проблему конца с идеей объективации, основной для меня. При этом совершенно иначе понимается отношение между этим миром и миром иным.

Метафизический и гносеологический смысл конца мира и истории означает конец объектного бытия, преодоление объективации. Это есть вместе с тем снятие противоположности между субъектом и объектом. Индусская религиозная философия хотела стать по ту сторону противоположения субъекта и объекта, и в этом была её правда. Но это совсем не было связано с историей и с опытом человеческого творчества, и в этом была ограниченность этой философии. Конец означает также победу экзистенциального времени над временем историческим и космическим. Только в экзистенциальном времени, измеряемом напряженностью и интенсивностью состояний субъекта, может открыться выход к вечности. Во времени историческом и космическом нельзя мыслить конца, оно находится во власти дурной бесконечности. С этим связана основная антиномия конца. С философской точки зрения парадокс времени делает очень трудным истолкование Апокалипсиса как книги о конце. Нельзя мыслить конца мира в историческом времени по сю сторону истории, т. е. нельзя объективировать конца. И вместе с тем нельзя мыслить конец мира совершенно вне истории, как исключительно потустороннее событие. Это есть антиномия кантовского типа. Времени больше не будет, не будет объективированного времени этого мира. Но конец времени не может быть во времени. Все происходит не в будущем, которое есть разорванная часть нашего времени. Но это значит, что все это происходит в экзистенциальном времени. Это есть переход от объектности существования к субъектности существования, переход к духовности. Человек как нумен в начале, и человек как нумен в конце. Но он избирает судьбу свою в мире феноменальном. То, что мы называем концом, проецируя его во внешнюю сферу, есть экзистенциальный опыт касания нуменального, и нуменального в его конфликте с феноменальным. Это

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) не есть опыт развития, это есть опыт потрясения, катастрофы в личном и историческом существовании. При объектности мира, при падении человеческого существования конец представляется фатумом, тяготеющим над греховным миром и человеком, прежде всего страшным судом. В конце есть неотвратимый момент суда совести, которая есть как бы голос Божий в человеке. Но в конце есть и наступление царства Божьего. И тут есть антиномия, связанная со свободой. Конец есть не только дело божественного фатума (самое словосочетание плохое), но и дело человеческой свободы. Это – не меньшая антиномия, чем антиномия, связанная со временем. Отсюда – гениальное прозрение Н. Федорова об условности апокалипсических пророчеств. [150 – См. его «Философию общего дела».] Если не будет христианского «общего дела», дела свободы в осуществлении царства Божьего, то будет одно – будет темный, страшный конец; если же будет «общее дело» людей, то будет другое – будет преобразование мира, воскресение всего живущего. Но Н. Федоров не нашел философского выражения этой проблемы, его философия была наивно реалистической и однопланной. Подлинное, глубинное существование человека, нумеральное «я», не принадлежит к миру объектов. Конец мира будет концом для мира объектного, но придет он от процессов, происходящих не в объектном мире. Трансцендентный свет в мире приходит не из мира, если под миром понимать объекты-феномены, он может придти лишь из субъектов-нуменов. Парадокс времени ведет к тому, что конец мира всегда близок, всегда есть касание его в акте потрясений. И вместе с тем конец мира проецируется в будущее и говорит о наступлении апокалипсической эпохи. Конец воспринимается не как фатум, а как свобода, есть обретение личности и свобода в конкретной универсальности духовного существования, в вечности. Это есть преобразование мира, в котором человек творчески и активно участвует, это есть новое небо и новая земля.

Реальные экзистенциальные отношения существ, существующих, могут выражаться в законах, но не подчиняются законам как чему-то, над ними господствующему. Поэтому возможно изменение отношений в мире, прекращение объектности этих отношений. Такое изменение отношений есть победа над властью необходимости и, с точки зрения детерминистического мирозерцания, оно чудесно. Это есть смысловое понимание чудесного. В истории европейского сознания столкнулись и противоположили себя друг другу две веры – вера в Бога и вера в человека. Но это был лишь момент диалектики сознания. На более высшей ступени сознания человек понимает, что вера в Бога предполагает веру в человека и вера в человека – веру в Бога. Поэтому христианство должно быть понято как религия Богочеловечества. Единственная причина веры в Бога есть существование божественного в человеке. И никакая низость человеческая, поистине страшная, не может заставить отрицать эту высоту человека. Вера в Бога без веры в человека есть одна из форм идолопоклонства. Самая идея откровения делается бессмысленной, если тот, кому открывается Бог, совершенное ничтожество и совсем не соответствует открываемому. Отрицание и унижение человека в бартинстве делает бартинскую теологию недиалектической. В противоположность Шлейермахеру, можно было бы сказать, что религия есть не чувство зависимости человека, а чувство независимости человека в отношении к миру, в силу того что в человеке есть божественное начало, есть в нем богосыновья ипостась. Но человек в экзистенциальной диалектике проходит через состояние приниженности и подавленности. И ему хотели внушить, что эта приниженность и подавленность и есть его единственная природа. Но человек не есть только один из феноменов в мире объектном. В нем остается его нумеральная сущность. И в актах, исходящих от этой нумеральной сущности, он может изменять этот мир. Ошибочно совершенно разделять этот мир и мир иной. Именно конкретная жизнь в этом падшем объектном мире, конкретная жизнь людей, животных, растений, земли, гор, полей, рек и морей, звезд и небесных пространств заключает в себе нумеральное ядро, которого нет в отвлеченно-общем, в гипостазированной иерархии универсалий. Но падший мир создает и фиктивные образования, лишённые нумерального ядра, – солома, которая должна быть отделена от плевел, отвратительные гады и насекомые, призрачные чудовища. Эсхатологическая перспектива, преобразование мира, возможна именно потому, что есть нумеральная основа в конкретной жизни мира, в самых простых её проявлениях. И во всяком случае в ней больше этой нумеральной основы, чем в жизни государств и в технической цивилизации, в которых всякая индивидуальная жизнь подавлена отвлеченно-общим.

2. ЭСХАТОЛОГИЯ ЛИЧНАЯ И ЭСХАТОЛОГИЯ УНИВЕРСАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ. ПРЕДСУЩЕСТВОВАНИЕ ДУШ И МНОГОПЛАННОЕ ПЕРЕВОПЛОЩЕНИЕ. ОСВОБОЖДЕНИЕ ОТ ЗЛА

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Есть две эсхатологические перспективы: индивидуально-личная и универсально-историческая. Согласование этих двух перспектив необыкновенно трудно вследствие парадокса времени. В традиционной христианской теологии эта перспектива никогда не была сносно разъяснена. С одной стороны, утверждается индивидуальное разрешение личной судьбы после смерти человека. С другой стороны, ждётся разрешение судьбы всего мира и человечества в конце времен, в конце истории. Между двумя перспективами образуется пустое время. Моя вечная судьба не может быть изолирована, она связана с судьбой истории, судьбой мира и человечества. Мировая, всечеловеческая судьба есть и моя судьба, и наоборот, мировая всечеловеческая судьба не может быть разрешена без меня. Моя неудача, неудача любого существа, будет и мировой, всечеловеческой неудачей. То, что моя личная судьба для меня не меньше значит, даже больше значит, чем судьба всей солнечной системы, не есть выражение обыкновенного человеческого эгоизма, а есть подтверждение микрокосмичности человека. Между тем как мстительные и жестокие инстинкты людей строили мстительную и жестокую эсхатологию. Как это ни печально, но нужно признать, что религии спасения склонны к концепции ада. От мстительной эсхатологии не свободен и христианский Апокалипсис. Это вдохновляло и великого христианского поэта Данте. Построено было даже учение о наслаждении праведников в раю созерцанием мук грешников в аду (Книга Эноха, папа Григорий Великий, Фома Аквинат, Иоанн Эдварс). Неверно думать, что учение о вечных муках лишь ужасает людей, оно также доставляет им удовлетворение и удовольствие. И так бывало не только у жестоких, злых, мстительных людей. Фома Аквинат был святой человек, совсем не злой, скорее мягкий и добрый человек. Но он предвосхищал наслаждение от торжества справедливости в адских муках грешников. Идея справедливости может оказаться мстительной идеей. Идея ада имела огромное значение, она в измененной форме действует и в сознании, утерявшем старую веру. Ненависть, месть, беспощадное отношение к врагу всегда ведут к желанию ада. Учение о вечном аде есть безысходный, не относительный, а абсолютный дуализм, и оно означает роковую неудачу не человека только, но прежде всего Бога, неудачу миротворения, неудачу не во времени, а в вечности. Предельный религиозный ужас, в сущности, не от Бога, а от того, что Бога нет, что Бог ушел, отрезан от меня. Переживание ада есть переживание безбожия. Поразительно, что персы, которые считаются источником дуалистической концепции, признавали ад не вечным и в этом имели преимущество перед христианами, исповедующими доктрину о вечном аде. Проблема ада имеет основное значение для эсхатологии. Эсхатологическая перспектива ада есть рабство у павшего объективированного времени. Это свидетельствует о том, что в плане объективации неразрешима стоящая перед человеком эсхатологическая проблема. Между тем как традиционные теологические доктрины в своей эсхатологии целиком находятся во власти объективации, они относят к нумеральному миру то, что может быть отнесено лишь к феноменальному миру, они относят к вечности то, что может быть отнесено лишь ко времени, и наоборот. Человек здесь, на этой земле, знает опыт адских мук, и эти муки представляются ему бесконечными, не имеющими конца во времени. [151 – См. мою книгу «О назначении человека».] Но в этом опыте человек остается во власти павшего времени, он не выходит к вечности. И вследствие иллюзий сознания, порожденных объективацией, человек проецирует свой опыт адских мучений на вечную жизнь, он объективирует зло здешней жизни в диавольское, адское царство, параллельное царству Божьему. Но если освободиться от кошмаров, порожденных нашим объективированным сознанием, за которым лежит бездна подсознательного, то может наступить просветление в нашем переживании парадокса времени. Ад есть, и лишь легкомысленный оптимизм может его совершенно отрицать. Но ад посюсторонен, а не потусторонен; феноменален, а не нумерален; он во времени, а не в вечности; он более относится к области магии, чем мистики. И вместе с тем проливается для меня свет на то, что ад, хотя бы для меня одного, которого в иные минуты я считаю себя достойным, есть неудача всего творения, есть трещина в царстве Божьем. И наоборот, рай для меня возможен, если не будет вечно ада ни для одного живущего и жившего существа. Спасаться в одиночку и в изоляции нельзя. Спасение может быть лишь соборным, всеобщим освобождением от муки. И самое слово «спасение» есть лишь экзотерическое выражение для просветления и преображения. Без такого понимания миротворение неприемлемо.

У древних евреев надежда на бессмертие связана была не с учением о душе, а с учением о Боге, об исполнении Богом обещаний, данных народу. Это есть мессианская вера и надежда. В христианстве эта мессианская вера и надежда принимают универсальный характер. Это есть надежда на всеобщее воскресение и преображение, на наступление царства Божьего. Учение о вечном аде в христианской эсхатологии значит, что не было ещё вполне достигнуто универсальное сознание и что дух любви не победил ещё духа древней мести. Не было ещё освобождено христианское сознание от остатков мстительной и уголовной эсхатологии. Должно

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) быть ещё очищение христианского сознания от древнего страха, от *terror anticus*. В этом страхе было смешение этого мира, грозившего человеку мукой, со страхом Божиим. Идея Бога была подавлена ограниченными категориями социоморфизма, антропоморфизма, космоморфизма. Но в этом было недостаточное благоговение перед Божественной Тайной. Человеческие, слишком человеческие счёты были перенесены на Бога, на Его отношение к миру и человеку. Бог мыслился в здешних категориях силы, власти, управления, суда. Но Бог не походит ни на что в мире объективации. Бог не есть даже бытие, тем менее сила, в здешнем смысле, или власть, но есть дух, свобода, любовь, вечное творчество. Слабость эсхатологии в тенденции возврата во время, когда стоит вопрос о вечности. В эсхатологической мысли, не свободной от власти объективации, проецирующей конец в форме этого мира, невыносима не только картина ада, но и картина рая. На небо переносится сублимированное чувственное земное царство, на него переносятся наши ограниченные социальные категории. О бесконечном судят по конечному. Иногда является желание предпочесть нашу грешную землю с её неудовлетворенными бесконечными стремлениями, с её противоречиями и страданиями этому ограниченному, конечному, удовлетворенному раю. У Достоевского были гениальные мысли о рае, он раскрывает гениальную диалектику, связанную с идеей рая. [152 – В гениальном «Сне смешного человека» у Достоевского есть изумительные слова: «Они познали скорбь и полюбили скорбь, они жаждали мучения и говорили, что истина достигается лишь мучениями. Тогда у них явилась наука. Когда они стали злы, то начали говорить о братстве и гуманности и поняли эти идеи. Когда они стали преступны, то изобрели справедливость и предписали себе целые кодексы, чтобы сохранить её, а для обозначения кодексов поставили гильотину. Они чуть-чуть лишь помнили о том, что потеряли, даже не хотели верить тому, что были когда-то невинны и счастливы. Они смеялись даже над возможностью этого прежнего их счастья и называли его мечтой... Утратив всякую веру в бывшее счастье, назвав её сказкой, они до того захотели быть невинными и счастливыми вновь и опять, что пали перед желаниями сердца своего, как дети, обоготворили это желание, настроили храмов и стали молиться своей же идее, своему же «желанию», в то же время вполне веруя в неисполнимость и неосуществимость его. И, однако, если бы только могло так случиться, что они возвратились в то невинное и счастливое состояние, которое они утратили, и если бы кто-нибудь вдруг им показал его вновь и спросил их: хотят ли они возвратиться к нему? – то они, наверное бы, отказались». Виновник утери рая говорит: «Они воспевали страдания в песнях своих. Я ходил между ними, ломая руки, и плакал над ними, но любил их, может быть, ещё больше, чем прежде, когда на лицах их ещё было страдание, и когда они были невинны и столь прекрасны. Я полюбил их оскверненную ими землю ещё больше, чем когда она была раем, за то лишь, что на ней явилось горе».] Нельзя мыслить конец, перенося на него черты конечности нашего мира. Это и значит, что нельзя объективировать конец, нельзя овременять вечность. В человеке живет страстная мечта о рае, т. е. о радости, о свободе, о красоте, о творческом полете, о любви. Она принимает то форму воспоминания о золотом веке в прошлом, то форму мессианского ожидания, обращенного к будущему. Но это одна и та же мечта, мечта существа, раненного временем, жаждущего выйти из времени. В искусстве, в поэзии есть воспоминание о рае. Но в обращенности к грядущему человек мучительно раздвоен, он ждет не только радости и освобождения из плена, но и возможного страдания и муки. Самая категория будущего есть категория павшего мира как объектности, выпадения из экзистенциального времени, из глубины существования. Существуют люди, у которых есть оккультные способности преодолевать границы пространства и времени. С этим связаны так называемые телепатические явления, которые отрицать невозможно. Это само по себе может и не означать особенного духовного достижения. Подлинное же духовное преодоление границ нашего пространства и времени будет принадлежать новой духоносной эпохе, эпохе параклетизма. В Духе все предстанет в ином, новом свете.

Древнее учение о перевоплощении душ, очень вульгаризированное теософами, заключает в себе серьезное вопрошание. Бесконечное однопланное, на нашей земле происходящее перевоплощение в разных людей, даже животных, есть другой эсхатологический кошмар, чем кошмар вечных адских мук. Но идея перевоплощения душ может все-таки дать облегчение, по сравнению с идеей вечного ада. Перевоплощение все-таки значит, что нет окончательного решения судьбы человека кратким мигмом существования от рождения до смерти при ограниченности человеческого опыта пространством и временем, что есть справедливое требование большего опыта, и нет той террористической идеи, что после смерти уже невозможен никакой обогащающий опыт, никакое изменение к лучшему. Если мы не соглашаемся принять террористическое и рабье учение о вечном аде, то должны признать предсуществование душ в ином плане до рождения на земле и путь души после смерти

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) в ином плане. Это значит, что неприемлемо однопланное перевоплощение, как противоречащее целостности личности и неизменности самой идеи человека, но приемлема идея многопланного перевоплощения, которое ставит судьбу человека в зависимость от существования и в ином плане, чем план объектного феноменального мира. Лейбниц правильно говорит не о метемпсихозе, а о метаморфозе. Учение Оригена во всяком случае более приемлемо, чем традиционное богословское учение о творении души в момент зачатия или о порождении её в родовом процессе путем наследственной передачи. Во всяком случае невозможно пригвоздить эсхатологическую судьбу человека исключительно к феноменальному миру, который я называю миром объективации. Существование человека в этом плане мира есть лишь момент его духовного пути. Но судьба человека погружена в вечность и не может окончательно зависеть от этого падшего времени. Падение человека произошло не в этом феноменальном мире и не в этом времени. Наоборот, этот феноменальный мир и это время суть продукт падшести. Поэтому и путь человека, решающий его судьбу, не может быть исключительно путем в этом мире, в этом мировом зоне. Популярное учение о перевоплощении, в сущности, остается в этом времени, которое мыслится бесконечным и не знает выхода в вечность. Не знает выхода из времени в вечность и учение об аде. Это указывает на основное значение проблемы времени для эсхатологии. Вся трудность эсхатологического сознания в том, что мыслят в категориях прошлого и будущего. Но эсхатологическая перспектива находится вне этих категорий. Поэтому одинаково неприемлемо учение о бесконечных перевоплощениях и учение о бесконечных адских муках. Это – две формы рационализации тайны. Популярное учение об однопланном перевоплощении дробит личность человека, отрицая значение формы тела для личности, неразрывной связи личности с этой формой, с единственным лицом человека. Многопланное же перевоплощение не означает непременно перехода в другое тело. Меняется материя тела, но не его форма, которая духовна. Ошибочно думать, что «этот мир» значит мир телесный, а «иной мир» значит мир бестелесный. Материальность и телесность не одно и то же. «Иной мир» тоже телесен, в смысле вечной формы, вечных лиц. Вечно выражения лиц. Качество тела зависит от состояния духа и души. Дух–душа творит своё тело. Поэтому наиболее верно и глубоко учение о воскресении, – воскресении целостного существа, а не сохранения дробных частей существа. Происходит развоплощение и перевоплощение не только отдельного существа, человека, но и всего мира. Эсхатологическое чувство есть чувство происходящего развоплощения и перевоплощения мира. Этот процесс может переживаться как смерть, но это смерть не окончательная. Ложно то направление духа, которое стремится к уплотнению мира. Стремиться нужно к победе над тяжестью мира, т. е. к преобразению. Индусская религиозная философия учит о *Karman* – действию дел и после смерти, о *Samsara* – вечном круговороте нового рождения через *Karman*, о *Sahnhara* – страдальческом характере новых рождений, о *Маkса* – избавлении от страданий новых рождений через преодоление *Karman'*а. В этом есть правда, но преломленная в космоцентрическом сознании, не знающем избавления от власти мира, – человек изживает свою судьбу в погруженности в космос. Христианство учит об избавлении человека от власти мира, от космического круговорота, от иерархии космических духов и демонов. В этом единственность христианского света, в этом своеобразие христианской эсхатологии. Теософия в своей эсхатологии находится во власти космических иерархий, она не свободна от демонолатрии. Но мир в своей многопланности есть среда, в которой человек изживает свою судьбу. Человек может достигнуть духовной свободы от власти мира, но он не может отделиться от мира, ускользнуть от него. Есть два пути отношения человека к миру: или человек подчиняет себя миру как часть его, или человек вбирает в себя мир, и мир делается как бы частью человека. Только второй путь есть путь духовного освобождения. Христианство есть религия историческая, а не натуралистическая, религия духовная, а не космическая. И потому эсхатология христианская есть эсхатология мессианская. Но две опасности подстерегают эсхатологическое сознание – или впасть в монистический натурализм учения о перевоплощении, или впасть в дуалистический сатанизм учения о вечном аде. Обе опасности остаются во власти объективации и объективированного времени. По–настоящему раскрыта может быть эсхатология лишь в эпоху параклетизма, это будет откровение Духа.

Объективированный, феноменальный мир находится во власти родового процесса, и в нем господствует родовое сознание. Личное, неповторимо–индивидуальное в нем утеснено и подавлено. Отсюда возникает метафизический вопрос о поле и любви. Пол есть не только биологическое, но и метафизическое явление. Через рождающий пол торжествует в мире родовая стихия, распадается индивидуум и возникает множество новых индивидуумов в непрекращающейся жизни рода. С полом связаны рождение и смерть. Родовой пол сеет смерть и – вновь восстанавливает жизнь. Новая жизнь вытесняет старую жизнь. Семена этой жизни повсюду разбросаны в мире человеческом

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) и животном. Родовой пол целиком находится во власти падшего времени, в котором будущее пожирает прошедшее. Но родовой пол ставит трагическую проблему лишь для обостренного личного сознания, лишь для личной судьбы человека. Человек же, целиком погруженный в родовую стихию, никакой трагической проблемы не сознает. Я иду так далеко, что склонен ставить господство универсалий, примат рода в логическом смысле рядом с господством рода в биологическом, половом смысле. С полом, враждебным персонализму, может быть связано самое возникновение объектного феноменального мира, и тут есть точка, в которой решается судьба мира и человека. Преображение мира есть прежде всего преодоление падшего пола. Это мало сознают. С полом связано чувство греха и стыда, сознание неблагополучия в самом источнике жизни и вместе с тем самая большая напряженность жизни. Это очень таинственная сторона человеческого существования и крайняя форма объективации человеческого существования, его обезличивания. Пол, обозначающий раскол в целостном, андрогинном образе человека, есть живое противоречие в существе человека. С ним связаны притяжение и отталкивание разорванного мужского и женского начала. С ним связаны призрачные наслаждения и реальные страдания. Раздвоенность, двусмысленность пола сообщается и эросу, который есть сила, происходящая из иного источника и носящая иной характер. Смысл любви – личный, а не родовой. Любовь направлена на неповторимо-индивидуальное лицо. Но эрос может быть и безличен, или подчиняясь низшей стихии пола, или поднимаясь до идеального мира, как в платонизме. Любовь-эрос искажается, опошляется, профанируется более, чем что-либо в мире, с ней переплетается сексуальная жизнь и жизнь хозяйственная, принадлежащая к низшему миру. Но любовь призвана искупить грех пола, напомнить о вечной, вне-родовой личной судьбе. Человек в объектном мире подчинил себя родовой жизни и дал преобладание безлично-общему над лично-индивидуальным. С этим связаны низменные грехи, но с этим связаны и высокие родовые добродетели. И иногда приходится сомневаться, что хуже, грехи ли эти или эти добродетели. Многие философы-моралисты связывали альтруистические добродетели с родовыми инстинктами, почти отождествляя личное с эгоистическим. Это есть типическая путаница, порожденная объективацией человеческого существования. В действительности личное, не только не связанное с эгоистическим, но и противоположное ему, есть нумеральное в человеке, родовое же принадлежит феноменальному миру, в котором человек превращен в объект среди объектов. В этом же метафизическая важность проблемы пола и любви. Пол есть падшесть, разорванность, стремящаяся к восстановлению целостности, но не достигающая этой целостности в личном существовании, в первореальности. Любовь есть энергия, исходящая из нумерального мира, энергия преобразующая. Мир объектный отталкивается, извергает любовь как связанную с личностью и относящуюся к личности, а не роду. Результаты любви, как и всех творческих актов, объективируются. И потому все продолжается рабство человека в родовом природном процессе. Я говорю о всех типах любви. Всякая любовь есть энергия нумерального мира: христианские агапэ и филия, и любовь-эрос. И всякая любовь подвергается в мире процессу объективации, любовь-жалость и милосердие и любовь-эрос, любовь-влюбленность, любовь нисходящая и любовь восходящая. Всё нумеральное, огненное и творческое ведет к созданию объективных структур, в которых угасает то, что первоначально возгоралось. 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. [153 – в средние века были две школы любви – любовь физическая (у Фомы Аквината) и любовь экстатическая (у мистиков). Речь шла о любви к Богу. Любовь физическая значит, что человек всегда любит себя и ждет себе блага через любовь к Богу. Более верно, что любовь к Богу есть отдача, в которой Бог нуждается. См. P. Roussetot «Pour l'histoire du probl#232;me de l'amour aux moyen #226;ge».] Любовь по существу своему есть излучение, радиоактивность, и любовь-влюбленность, и любовь-жалость, и она всегда направлена от личности к личности, она есть видение лица через кору объектности, т. е. преодоление объективации. Любовь-эрос, по смыслу своему, есть преодоление объектности пола, победа личности над родом, т. е. уготовление преобразования мира. Пол порождает падшее время и смерть. Любовь должна победить время и смерть, обратить к вечной жизни. Женская природа более связана с полом как космической стихией. Отсюда культы Великой Матери, матери-сырой земли. Но в женской стихии есть и дурное, порабощенное и порабощающее начало. Культ Божьей Матери, Пресвятой Девы, по существу отличный от языческого культа женственного начала, есть культ женственности совершенно просветленной, победившей дурную женственность.

История имеет мессианскую тему. И весь исторический процесс в глубине своей есть запутанная диалектика мессианской идеи. Мессианское сознание – исторично и эсхатологично, оно обращено к истории и к концу, к историческому будущему и к вечности. И самое христианство – исторично и эсхатологично, оно протекает в экзистенциальном времени и оно объективируется во времени историческом, оно есть конец этого мира и оно внедряется в этот мир, оно возвещает победу над миром и оно, в своей объективации, было побеждено миром. В отличие от Гегеля диалектика истории, которая есть диалектика существования, а не мысли только, разрешима лишь в конце мира и влечет к этому концу. В середине истории все разрешения сопровождаются неудачей. До конца мира и истории в силе остается дуализм; монизм, единство, целостность могут утверждаться лишь после конца, т. е. лишь вне объективации, вне детерминированного феноменального мира. История, в которой по видимости царят детерминизм и даже фатум, полна внутренней диалектики свободы. Свобода оборачивается и свободой зла. Без свободы зла добро не было бы свободным, было бы детерминированным, насильственным. И вместе с тем свобода зла порождает необходимость и рабство. Рабство оказывается порождением свободы, и без этой возможности порождать рабство не было бы свободы, было бы рабство добра. Но рабство добра есть зло, и свобода зла может быть большим добром, чем добро принудительное. Это противоречие неразрешимое в пределах истории объектного мира, и оно влечет к концу. Другой стороной этой экзистенциальной диалектики является диалектика свободы и благодати. Благодать должна быть той силой, которая призвана разрешить противоречие свободы и необходимости. Благодать стоит выше, чем свобода и необходимость в этом мире, она идет от высшего мира. Но вот что трагичнее всего. Благодать также объективируется в этом мире и потому как бы подчиняется законам этого мира. Благодать стоит выше закона, она есть иное, чем закон. Но оказывается возможной законническая благодать, – благодать, допущенная лишь в закономерных формах, связанная. Этим полна история христианства. Бог как бы связывается людьми в истории. И потому в пределах истории благодать не разрешает противоречия свободы, конфликта свободы и необходимости. Разрешение можно мыслить лишь эсхатологически.

Тема зла – основная тема мировой жизни. Но отношение к злу и злым также диалектично. Это – одно из основных противоречий объективированного мира. Беспощадное и злое отношение к злу и злым может обернуться новым злом, и как часто оборачивалось! Как свобода может порождать рабство, так и беспощадное уничтожение зла, месть злым порождает все новое и новое зло. Человек попадает в безвыходный магический круг. С этим связана евангельская тема об отношении к врагам, это – другое выражение отношения к злым. Мир не мог вместить евангельской истины. Тайну искупления эзотерически выражали в ограниченных категориях этого мира. Но тайна христианства лежит глубже: человек бессилён победить зло, но и Бог–Творец бессилён победить зло актом силы, победить зло может лишь Бог жертвы и любви, Бог, принявший на себя грехи мира, Бог–Сын, ставший человеком. Остается поверхностным, не идущим в глубину, противоположение двух учений о человеке – человек по природе своей греховен и зол и человек по природе своей добр и безгрешен (Руссо, гуманизм). Первое суровое традиционное учение противопоставляло оптимистическому учению о доброте человеческой природы с его якобы прогрессивными и революционными выводами и требовали ежовых рукавиц для человека. Непонятно только, почему сами требовавшие исключали себя из этой необходимости ежовых рукавиц. В действительности, революционным в глубоком смысле является не оптимизм, который, в конце концов, консервативен, а скорее пессимизм, который не может примириться с миром. Но пессимизм этот не абсолютный, а относительный, и в нем остается мессианское упование. Мы не живем больше в космосе, в античном, греческом и средневековом смысле слова, мы не знаем больше мировой гармонии и выпали из миропорядка. Это разрушение космоса началось давно, с начала новых времен, с великих научных открытий о мире. Античный космос с землей в центре связан с птолемеевской системой. Современная физика принуждена отрицать космос, она разлагает его. Мир, наша планета, пошатнулся. Человек не чувствует уже под собой твердой почвы, связанной с мировым порядком. В мире происходит не только процесс эволюции, но и процесс диссолюции. [154 – См. интересную книгу А. Laalande «La dissolution opposée à l'évolution dans les sciences physiques et morales».] Мир приходит в жидкое состояние. Однородность, к которой идет феноменальный мир, есть то, что во втором законе термодинамики называется энтропией. Все это должно обострять эсхатологическое чувство. Происходит двойной процесс: мир все более обезчеловечивается, человек теряет сознание своего центрального положения в мироздании и человек делает огромное творческое усилие очеловечить землю и мир,

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org) подчинить себе. Противоречие этих двух процессов неразрешимо в пределах этого мира. Центром мира является лишь человек, как нунен, – человек, как феномен, ничтожная песчинка в мире. Человек окружен космической бесконечностью, супра-и инфрамирами. Его средства к жизни очень ограничены, добытие их требует напряженного труда, и он принужден вести бессмысленные, истребительные войны. Противоречия человека в мире окончательно преодолимы лишь эсхатологически. И несчастный в мире человек живет хилиастической мечтой, которая принимает разнообразные и нередко обманные формы.

Хилиазм – эзотеричен и символически выражает разрешение мессианской темы. Исторический процесс сопровождается целым рядом неудач, и в пределах истории неразрешима тема истории, тема же эта есть Царство Божье. И стоит перед нами вопрос: будет ли какой-либо положительный результат истории или только отрицательный? Иначе, это есть вопрос о том, будут ли учтены в вечной жизни творческие акты человека, войдут ли они в Царство Божье? Отрицать положительные результаты истории для сверхистории значит отрицать всякий смысл истории, отрицать значение человеческого творчества для осуществления полноты Царства Божьего, значит отрицать богоподобное достоинство человека. Неудача человеческого творчества связана с объективацией всех продуктов творчества. Но самое творчество выходит за пределы объективации и обращено к новой жизни, к Царству Божьему. Творения великих творцов уготовляют Царство Божие и входят в него. В него входят и греческие трагедии, и картины Леонардо, Рембрандта, Боттичелли, и скульптура Микель-Анджело, и драмы Шекспира, и симфонии Бетховена, и романы Л. Толстого, и философская мысль Платона, Канта и Гегеля, и творческие муки Паскаля, Достоевского и Ницше, и искание свободы и социальной правды. Хилиазм выражает в условно-отрицательной и ограниченной форме, что история будет иметь и положительный конец. Есть ложный и есть истинный хилиазм. Ложный хилиазм объективирует и материализирует тысячелетнее царство, представляя его себе по категориям этого падшего мира. Ложное хилиастическое сознание не стоит на высоте понимания антиномического отношения между «посюсторонним» и «потусторонним», между историей и метаисторией, между миром и духом. Нужно помнить, что речь идет о новом эоне, об эпохе Духа, эпохе Параклета, и к ней не применимы наши категории. Царство Божие, которое нельзя мыслить как порядок, ни как беспорядок, ни как необходимость, ни как произвол, должно быть и на земле, хотя оно в то же время и небесное царство. Бог может быть всяческим во всем лишь эсхатологически, лишь в Царстве Божием, а не в царстве мира. Лишь во втором явлении Христа, в образе Христа Грядущего, будет явлена полнота совершенства человека, и в это совершенство и полноту войдут все творческие деяния человека. Это было ещё прикрыто, не явлено в первом явлении. Пассивное понимание Апокалипсиса как претерпевание конца и суда, как отрицание всякого значения человека и его творчества для самого наступления конца есть выражение рабства человека, его подавленности. Этому противостоит активное понимание Апокалипсиса. [155 – Есть замечательные мысли у главного философа польского мессианизма Чешковского, а также у нашего Н. Федорова.] Конец мира есть дело богочеловеческое, в него входит активность и творчество человека; человек не только претерпевает конец, но и уготовляет его. Конец есть не только разрушение мира и суд, но также просветление и преображение мира, как бы продолжение творения, вхождение в новый эон. Творческий акт человека нужен для наступления Царства Божьего, он нужен Богу, и Бог ждет его. Грядущее явление Христа предполагает уготовление человеком этого явления. И потому мыслить о конце мы можем лишь двойственно и антиномически. Конец есть событие духовное, происходящее в экзистенциальном времени. Когда мы проецируем конец во время этого мира и объективируем его в истории, то конец двоится, и он одинаково может представляться пессимистическим и оптимистическим, разрушительным и созидательным. Поэтому неизбежна хилиастическая надежда. Поэтому эсхатологизм может и должен быть активным и творческим.

Через противоречия и конфликты происходит возврат к первоначальному, но в полноте, с обогащением пережитым творчеством. Таковы пути Духа. В более глубоком смысле весь мировой и исторический процесс может быть вобран в вечность. И тогда он есть внутренний момент в свершении мистерии духа Вечность объемлет время.

Кант говорил, что философия имеет свой хилиазм. Утверждение смысла жизни есть неизбежно утверждение хилиазма, но важно лишь его более глубокое духовное понимание. И вот что поразительно. Официальное, традиционное богословие любит говорить о всемогуществе Бога и о присутствии Бога везде в мире. Но его представляли очень мало, верят в силу Божью в мире и не ждут пришествия Царства Божьего. Если бы они более верили, то не давали бы постоянно религиозной санкции

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики filosoff.org  
насилию и необходимости в мире. Они верят в другое, верят, что сила, власть, насилие этого мира освящены, верят в символическое выражение силы Божьей в феноменальном мире, ни в чем на Бога не походящем и во всем Богу противоположном. Но подлинная, очищенная, духовная вера в Бога и есть вера эсхатологическая, есть вера в грядущее Царство Божье. В полноту веры, веры вселенской, войдут и частичные истины ересей: савелианства, маркионизма, пелагианства, патропассионизма, но преодоленные (Aufhebung) в своей односторонности, и все гуманистическое творчество человека нового времени, но религиозно освященное в Духе. На меня со всех сторон действует необходимость и связанная с ней полезность, и я не могу победить её 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 – пророческая. Нужно не столько 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. Все погружено в мистику духа. Но в путях Духа происходит самоотчуждение, экстерниоризация и объективация. Творение Богом мира – есть объективированное понимание мистерии Духа. Драма между Богом и человеком есть внутренне-троичная драма. В центре её Сын – предвечный человек. И разрешается она Духом, исходящим в вечности от Бога. Это опрокинуто отражается в мире, который называется тварным. Бог есть в вечности совершающаяся победа света над тьмой, смысла над бессмыслицей, красоты над уродством, свободы над необходимостью. Но в мистерии Духа есть Бог и Его другое. Это не покрывается учением об Абсолютном, которое не знает другого и отношения к другому. Первичная мистерия и есть мистерия рождения Бога в человеке (включающем в себя мир) и рождение человека в Боге. На нашем несовершенном языке это значит, что Бог имеет нужду в ответном творческом акте человека. Человек не только грешник, сознание греха есть лишь момент пути, человек и творец. Безысходная трагедия человека, диалектика свободы, необходимости и благодати находят себе разрешение в пределе Божественной Тайны, в Божестве, лежащем глубже драмы между Творцом и творением, глубже представлений о рае и аде. Тут умолкает человеческий язык. Эсхатологическая перспектива не есть только перспектива неопределимого конца мира, она есть перспектива каждого мгновения жизни. В каждое мгновение жизни нужно кончать старый мир, начинать новый мир. В этом дыхание Духа. Эон конца есть раскрытие Духа.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке Royallib.ru:  
<http://royallib.ru>

Оставить отзыв о книге:  
[http://royallib.ru/comment/berdyaev\\_nikolay/tvorchestvo\\_i\\_obektivatsiya\\_opit\\_eshatologicheskoy\\_metafiziki.html](http://royallib.ru/comment/berdyaev_nikolay/tvorchestvo_i_obektivatsiya_opit_eshatologicheskoy_metafiziki.html)

Все книги автора: [http://royallib.ru/author/berdyaev\\_nikolay.html](http://royallib.ru/author/berdyaev_nikolay.html)

notes

Примечания

1

См.: R. Kroner «Von Kant bis Hegel». Два тома. Это – лучшая история немецкого идеализма, которой я многим обязан в понимании и истолковании Канта и великих идеалистов начала XIX века.

2

существование, бытие (нем.).

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org)

3

См.: Landry «Duns Scot» et Seeberg «Die Theologie des Johannes Duns Scot».

4

См.: Kants «Popul&#228;re Schriften», der Frage Beantwortung «Was ist Aufkl&#228;rung?»

5

См.: E. Hartmann «Die Religion des Geistes».

6

Идеи, образы (греч.).

7

Сила воображения (нем.).

8

Сейчас я не говорю о Фихте периода «Anweisung zum seligen Leben».

9

Особенно его «Vom Ich als Prinzip der Philosophie».

10

См.: Гегель «Наука логики». Вторая часть, третий отдел, третья глава.

11

Нужно оговориться, что в индусской философии были и плюралистические системы. Но преобладал монизм. См.: R. Grousset «La philosophie indienne».

12

из предшествующего (до опыта и независимо от него) (лат.).

13

См. особенно его «Grunds&#228;tze der Philosophie der Zukunft». («Основные положения философии будущего» – Прим. ред.)

14

любовь к року (лат.).

15

я много писал об этом. Особенно см. мою книгу «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения».

16

См. F. C. S. Schiller «Etudes sur l'humanisme».

17

наличное бытие, определенное бытие, здесь-бытие (нем.).

18

См. «Столп и утверждение истины».

19

См., напр.: K. Jaspers «Psychologie der weltanschauungen», а также книги Дильтея.

20

Это особенно поражает у Жильсона. См. его «Le r&#233;alisme m&#233;thodique».

21

См.: Husserl «Ideen zu einer reinen Ph&#228;nomenologie und ph&#228;nomenologischen Philosophie».

22

См.: Rickert «Der Gegenstand der Erkenntnis»

23

См.: N. Hartmann «Grundzuge einer Metaphysik der Erkenntnis».

24

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org)  
См. его Ideen.

25

См.: Levy-Bruhl «Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures».

26

См.: Simmel «Lebensanschauung Vier metaphysische Kapitel».

27

См. мою книгу «Дух и реальность».

28

Интеллектуальная любовь к Богу (лат.).

29

См. во многих отношениях замечательную книгу Тарда «Les lois de l'imitation».

30

См.: J. M. Baldwin «Theorie générale de la morale».

31

принцип индивидуализации (неповторимости) (лат.).

32

См.: M. de Gandillac «La Philosophie de Nicolas de Cues».

33

Для Гейдеггера смерть есть последнее слово конечного существования человека, потому что он отрицает эту бесконечность в человеке См его «Sein und Zeit».

34

См. J Wahl «Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel».

35

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Об отношении сознания и сверхсознания см мою книгу «О назначении человека».

36

См. его книгу «Социальная эволюция».

37

См.: R. Grousset «Les philosophies indiennes»; O. Strauss «Indische Philosophie»; A. Schweitzer «Les grands penseurs de l'Inde».

38

См.: Lotze «Metaphysik».

39

Бытие есть БОГ (лат.).

40

сущностей (нем.).

41

См.: Garrigou-Lagrange «Le sens commun».

42

сущностью и существованием (лат.).

43

бытием вообще и наличным бытием (нем.). См.: Heidegger «Sem und Zeit» и Jaspers «Philosophie» Три тома.

44

См.: L. Brunschvicg «Spinoza et ses contemporains» et «Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale».

45

См.: Гегель «Наука логики». Пер. Н. Дебольского. Вып. II, стр. 42.

46

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org)

См. Вл. Соловьёв «Критика отвлеченных начал» и «Философские начала цельного знания».

47

См. С. Франк «Непостижимое».

48

значение, значимость (нем.).

49

См. Schelling «Philosophie der Offenbarung».

50

укон – абсолютное небытие (греч.).

51

меон – относительное небытие, ещё не бытие (греч.).

52

См.: N. Hartmann «Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis».

53

См.: Bergson «L'évolution créatrice».

54

См.: R. Otto «Das Heilige».

55

Божество (нем.).

56

Бог (нем.).

57

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org)  
См.: Otto «West-Oesthche Mystik».

58

См. мою книгу «Смысл творчества».

59

См.: Levinas «La th&#233;orie de l'intuition dans la ph&#233;nom&#233;nologie de Husserl».

60

См. «Franz von Baader's S&#228;mmtliche Werke» Dreizehnter Band. «Vorlesungen und Erl&#228;uterungen zu Jacob Boehme's Lehre», стр. 65.

61

См. «Jacob Boehme's S&#228;mmtliche Werke herausgegeben von Schiebler». В. IV, стр. 284–285. «Vom dreifachen Leben des Menschen». («Вне природы Бог есть тайна, постигаемая в ничто, ибо вне природы есть ничто, которое есть око вечности, бесосновное око, которое находится и взирает в ничто, ибо это бездна, и то же самое око есть воля, понимаемая как стремление к откровению, чтобы найти ничто» (нем.). В книге указан неверный источник приведенного отрывка. В действительности цитируется работа Я. Бёме «О рождении и обозначении всех сущностей» – «De signatura rerum...». – Прим. ред.)

62

голод по нечто (жажда нечто) (нем.). См. В. IV, стр. 286.

63

См. В. IV, стр. 287–289.

64

См. В. IV, стр. 406. («Ничто в своем стремлении через свободу обнаруживает себя во тьме смерти, ибо ничто не хочет быть ничто, и не может быть ничто» (нем.) – Прим. ред.)

65

См. стр. 428. («Свобода есть и расположена во тьме и, противопоставляя темному влечению влечение к свету, она охватывает вечной волей тьму; а тьма ловит свет свободы и не может этого достигнуть, ибо через свое влечение к себе она замыкается в себе и становится в себе самой тьмой» (нем.) (Vd. IV. S. 428). – Прим. ред.)

66

В. IV. «Von der Gnadenwahl». Стр. 504. («А основа той самой тинктуры есть божественная премудрость, а основа премудрости есть троичность безосновного Божества, а основа этой троичности есть некая неисследимая воля, а основа воли есть ничто» (нем.) («Von der Gnadenwahl» // Vd. IV. S. 504). Тинктура (лат. окраска, растворенность) – у Бёме понятие, в котором он усматривает особый смысл. Оно характеризует некое начало, заключенное в вещах, которое придает им жизненность, силу и красоту, является причиной их видимости и блеска. Это как бы сок жизни, нечто среднее между духом и телом. – Прим. ред.)

67

В. IV, стр. 607.

68

В. V. «Mysterium magnum». Стр. 162. («Для того вечная свободная воля во тьме, страдании и муке, как и через тьму в огне и свете, и вовлекается в чуждую сферу, чтобы ничто обнаружило себя в нечто, чтобы оно испытало игру своих противодействующих стремлений, а свободная воля безосновного раскрыла его в основе, ибо без зла не могло бы быть и никакой основы» (нем.) («Mysterium magnum...» //Vd. V. S. 162). – Прим. ред.)

69

В. V, стр. 164. («Свободная воля заключена в ничто, не имея никакого начала и никакого основания, а также не будучи сформирована никаким нечто... Ее подлинное первоначальное состояние в ничто» (нем.) (Vd. V. S. 164). – Прим. ред.)

70

В. V, стр. 193. («Вечный Божественный разум есть свободная воля, не возникшая из нечто или через нечто, она сама по себе есть свое собственное место и существует единой и одинокой в самой себе, неохваченная ничем, что вне или перед нею, и то же самое ничто едино и также существует само по себе как ничто. Это единая воля безосновного и находится ни близко ни далеко, ни высоко ни низко, а она есть все и в то же время она выступает как ничто» (нем.) (Vd. V. S. 193). – Прим. ред.)

71

В. VI, стр. 14. («Ведь во тьме есть молния и в свободе есть свет и величие. И есть здесь то расхождение, что тьма выступает материально, поскольку все же не есть сущность постигаемого, а темный дух и сила, наполнение свободы в самой себе, подразумеваемое во влечении, а не вовне: ибо вовне существует свобода» (нем.) («Psychologia vera» // Vd. VI. S. 14). – Прим. ред.)

72

В. VI, стр. 60. («Без огня все было бы ничто и небытие» (нем.) (Vd. VI. S. 60). – Прим. ред.)

73

См. В. VI. «Mysterium pansophicon». Стр. 413. («Бездна есть вечное ничто, но она

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики filosoff.org  
делается вечным началом в качестве жажды; ведь ничто есть жажда нечего: и отсюда  
ничто есть то, что давало бы нечего; однако жажда сама дает последнее, так что  
ничто и выступает только как алчущая (требовательная) жажда» (нем.) («Mysterium  
ransophicum» // Vd. VI. S. 413). – Прим. ред.)

74

жизненный порыв (фр.).

75

См.: L. Frobenius «Le destin des civilisations».

76

См его «Sem und Zeit».

77

Ничто отрицает (делает ничем) (нем.).

78

См. Heidegger «Was ist Metaphysik?».

79

универсалии существуют до вещей; универсалии существуют реально (лат.).

80

универсалии – в сущности вещей (лат.).

81

универсалии – после вещей (лат.).

82

Самая замечательная книга о Платоне принадлежит Festugi&#233;re: «Contemplation  
et vie contemplative selon Platon».

83

См.: Kant «Kritik der Urteilskraft».

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org)  
84

См.: Mueller-Freienfels «Philosophie der Individualität».

85

См.: «L'évolution collective».

86

Социолог 70-х годов прошлого века Н Михайловский высказал очень верные мысли о субъективном методе в социологии, о борьбе за индивидуальность, об органической теории обществ, враждебной индивидууму. Но он не имел философской культуры, был позитивистом и не мог обосновать своей точки зрения.

87

См. мою книгу «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии».

88

См. в книге Фейербаха «Das Wesen des Christentums» есть проблески гениальности.

89

Нужно оговориться, что не все теории индусской философии были монистическими и отрицающими индивидуальное. Vaisheshika – плюралистическая онтология. Ramana был близок теизму. Но преобладало монистическое понимание тождества Атмана и Брамана и призрачности множественного мира.

90

Ты есть то (санскр.).

91

См. малую логику Гегеля в его «Encyclopédie» и большую «Науку логики».

92

См. недавно вышедшую книгу Ch. Baudouin «De la personne».

93

См. его книгу «Непостижимое».

94

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org)  
судьба (участь) (греч.).

95

См. Borel «Le Hasard» и M. Boile «Les certitudes du Hasard».

96

римский мир (лат.).

97

общей воли (фр.).

98

См.: Addison «La vie après la mort dans les croyances de l'humanité».

99

бытие–в–мире (нем.).

100

См. его «Le sens commun».

101

На этой почве развивал учение о свободе Л. Лопатин. См. его «Положительные задачи философии», т. II.

102

снятие (нем.).

103

«Страдание проходит, выстраданное не проходит никогда» (фр.).

104

Что в истории действуют три начала – промысел, фатум и свобода человека, говорит Fabre d'Olivet в своей любопытной книге «histoire philosophique du genre humain ou l'Нотте». В книге есть обычные для оккультической литературы недостатки.

105

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org)

Об этом есть замечательные мысли у философа польского мессиянизма Cieszkowsky «Notre R#232;re».

106

дело чести (фр.).

107

«Ведь я люблю тебя, о вечность» (нем.).

108

См.: E. Gilson «L'esprit de la philosophie m#233;di#233;vale».

109

См.: Sartre «L'imagination». Влияние Гуссерля в том, что образ есть сознание чего-то.

110

См.: Ribot «Essai sur l'imagination cr#233;atrice».

111

См. «Kritik der Urteilskraft».

112

См. мою книгу «Дух и реальность».

113

См.: A. B#233;guin «L'#194;me romantique et le r#234;ve».

114

См.: Laforgue «Le r#234;ve et le psychanalyse».

115

Особенно важна моя книга «Смысл творчества».

116

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org)

См.: J. Maritam «L'art et la scolastique».

117

См.: Benedetto Croce «Esthétique comme science de l'expression et linguistique générale».

118

противоречие в определении (лат.).

119

См.: N. Hartmann «Das Problem des geistigen Sems».

120

См. мою книгу «О рабстве и свободе человека».

121

См. мою книгу «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики».

122

Французы, враждебные романтизму, склонны сводить его к тому, что E. Seignèbe, автор многочисленных книг о романтизме и империализме, называет «мистическим натуразмом» См. его «Le mal romantique Essai sur l'imprérialisme irrationnel». Все сводится к Руссо и к признанию доброты человеческой природы См. также P. Lasserra «Le romantisme français». Все это мало применимо к романтизму немецкому и вообще неверно.

123

вообще (нем.).

124

Это Болдвин утверждает, как уже достигнутое» См. его книгу «Théorie générale de la réalité».

125

См. мою книгу «Смысл творчества».

126

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org)  
См. мою книгу «О назначении человека».

127

См. любопытную квиту Charles Autran «Mithra, Zoroastre et la pr&#233;histoire aryenne du Cristianisme».

128

См. W. Dilthey «Einleitung in die Geisteswissenschaften».

129

См.: Georges Dumas «Psychologie de deux Messies positivistes Saint-Simon et Auguste Comte».

130

См.: Hegel «Vorlesungen &#252;ber die Philosophie der Geschichte».

131

См.: J. Guittou «Le temps et l'Eternit&#233; chez Plotin et Saint Augustin».

132

См.: A. Causse «Les «pauvres» d'Israel» (Proph&#234;tes, Psalmistes, Messianistes).

133

См.: G. Walter «Les origines du communisme».

134

См. много интересного в книге С. Трубецкого «Учение о Логосе».

135

Научно-историческими защитниками эсхатологического понимания христианства являются, главным образом, Вейс и Луази. Самым замечательным религиозно-философским выражением понимания христианства, как религии Духа, и чаяний параклетической эпохи является Чешковский. См. «Notre p&#232;re». Четыре тома.

136

На этом всегда настаивал Вл. Соловьёв.

137

На этом основана вся философия истории и социология К. Леонтьева.

138

См. его «Sein und Zeit».

139

См. книги Леви-Брюля. См. также гениальную книгу Бахофена «Das Mutterrecht».

140

См. мою книгу «Я и мир объектов».

141

См мою книгу «Мирозерцание Достоевского».

142

См.: Proudhon «La guerre et la paix».

143

внешняя сфера, внешнее (нем.).

144

Ясно, что слова «природа» и «природное» я употребляю в другом смысле, чем употребляют их Ж. – Ж. Руссо и Л. Толстой или защитники «естественного» права.

145

Н. Михайловский проявил большую прозорливость, когда ещё в 70-е годы прошлого века обличал реакционный, враждебный человеческой личности характер органической теории общества, дарвинизма в социологии и пр. См. его «Борьба за индивидуальность».

146

В этом отношении важны ранние произведения Маркса, особенно «Philosophie und Nationaleconomie».

См.: Еллинек «Декларация прав человека и гражданина».

148

См. мой этюд «Человек и машина». См.: F. Dessauer «Philosophie der Technik».

149

Задолго до Шпенглера эту проблему ставили славянофилы, Герцен, К. Леонтьев и др.

150

См. его «Философию общего дела».

151

См. мою книгу «О назначении человека».

152

В гениальном «Сне смешного человека» у Достоевского есть изумительные слова: «Они познали скорбь и полюбили скорбь, они жаждали мучения и говорили, что истина достигается лишь мучениями. Тогда у них явилась наука. Когда они стали злы, то начали говорить о братстве и гуманности и поняли эти идеи. Когда они стали преступны, то изобрели справедливость и предписали себе целые кодексы, чтобы сохранить её, а для обозначения кодексов поставили гильотину. Они чуть-чуть лишь помнили о том, что потеряли, даже не хотели верить тому, что были когда-то невинны и счастливы. Они смеялись даже над возможностью этого прежнего их счастья и называли его мечтой... Утратив всякую веру в бывшее счастье, назвав её сказкой, они до того захотели быть невинными и счастливыми вновь и опять, что пали перед желаниями сердца своего, как дети, обоготворили это желание, настроили храмов и стали молиться своей же идее, своему же «желанию», в то же время вполне веруя в неисполнимость и неосуществимость его. И, однако, если бы только могло так случиться, что они возвратились в то невинное и счастливое состояние, которое они утратили, и если бы кто-нибудь вдруг им показал его вновь и спросил их: хотят ли они возвратиться к нему? – то они, наверное бы, отказались». Виновник утери рая говорит: «Они воспевали страдания в песнях своих. Я ходил между ними, ломая руки, и плакал над ними, но любил их, может быть, ещё больше, чем прежде, когда на лицах их ещё было страдание, и когда они были невинны и столь прекрасны. Я полюбил их оскверненную ими землю ещё больше, чем когда она была раем, за то лишь, что на ней явилось горе».

153

В средние века были две школы любви – любовь физическая (у Фомы Аквината) и любовь экстатическая (у мистиков). Речь шла о любви к Богу. Любовь физическая значит, что человек всегда любит себя и ждет себе блага через любовь к Богу. Более верно, что любовь к Богу есть отдача, в которой Бог нуждается.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке  
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

Бердяев Н. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [filosoff.org](http://filosoff.org)  
<http://buckshee.petimer.ru/> Форум Бакши [buckshee](http://buckshee.ru/). Спорт, авто, финансы,  
недвижимость. Здоровый образ жизни.  
<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет  
магазин обуви Интернет магазин  
<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных  
сайтов. Интеграция, Хостинг.  
<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!