

*Г.А. Гумерова*

**ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРЫ  
В ФИЛОСОФИИ РУССКИХ  
РЕЛИГИОЗНЫХ МЫСЛИТЕЛЕЙ  
XX ВЕКА**

*Монография*



**Издательство  
Нижевартовского  
государственного  
университета  
2014**

**ББК 87.3(2)61-07**  
**Г 94**

Печатается по постановлению редакционно-издательского совета  
Нижевартовского государственного университета

Рецензенты:

д-р филос. наук, профессор Ишимского государственного  
педагогического института им. П.П.Ершова *В.И.Полищук*;  
д-р социол. наук, профессор Нижевартовского филиала НОУ ВПО  
«Институт бизнеса и права» *Л.Г.Скульмовская*

**Гумерова Г.А.**

**Г 94**      **Проблемы культуры в философии русских религиозных мыслителей XX века: Монография.** — Нижевартовск: Изд-во Нижеварт. гос. ун-та, 2014. — 134 с.

**ISBN 978-5-00047-221-7**

Общей целью монографии является осмысление и анализ основных идей философии культуры Н.А.Бердяева, С.Н.Булгакова, В.В.Розанова, П.А.Флоренского, С.Л.Франка. Философия культуры русских религиозных мыслителей нуждается в изучении, так как сегодняшняя культурная ситуация в России напоминает ту атмосферу экономического, культурного и экзистенциального кризиса, в котором работали и жили отечественные мыслители первой половины XX века.

Монография может быть использована при изучении курсов «Теория культуры», «История культуры» и «Философия культуры». Вместе с тем она будет помощью всем интересующимся историей русской религиозной философии.

**ББК 87.3(2)61-07**

**ISBN 978-5-00047-221-7**

© Гумерова Г.А., 2014  
© Издательство НВГУ, 2014

*Посвящается  
моему любимому мужу  
Наилу Фанильевичу Гумерову*

## **ВВЕДЕНИЕ**

### **Идейные истоки русской философии культуры XX века**

Проблема культуры в русской мысли впервые возникает в спорах западников и славянофилов. Первые, как известно, считали, что Россия должна опираться на достижения западной культуры, вторые отстаивали исконно русскую культурную самобытность. При этом западники очень часто разочаровывались в западной культуре (например, А.Герцен, увидевший на Западе «мещанский рай»), а славянофилы видели в русской истории одну лишь грязь и кровь (см. А.Хомяков о русской истории) и хорошо понимали, что русская культурная самобытность есть лишь романтический идеал, никогда в действительности не имевший места.

Мыслителями, поставившими проблему культуры и повлиявшими в этом плане на русскую философию XX века, были Ф.М.Достоевский, К.Н.Леонтьев и Ф.Ницше. Разумеется, Н.А.Бердяев, С.Н.Булгаков, В.В.Розанов и другие русские мыслители были прекрасно осведомлены о предшествующей культурологической проблематике, на них оказала влияние разработка идей философии культуры, предпринятая представителями немецкой классической философии, но идеи философии культуры Ф.М.Достоевского, К.Н.Леонтьева и Ф.Ницше оказали на них самое непосредственное влияние. Они были выразителями совершенно новой эпохи. Им в высочайшей степени было свойственно ощущение трагической судьбы культуры, они чувствовали, как писал Н.А.Бердяев, подземный гул приближающейся революции, которая угрожала смести все культурные достижения Европы, они предсказали появление фальшивой, поверхностной массовой культуры и массового человека, они были «стражами и рыцарями» истинной аристократической культуры, которая «есть великое благо, путь человека», и за которую надо бороться с отрицающими ее варварами.

Ф.М.Достоевский, считает Н.А.Бердяев, отразил своеобразное духовное строение русского человека. Он показал, что русские люди, когда они выражают своеобразные черты своего народа, — или апокалиптики, или нигилисты. Они не могут пребывать в середине душевной жизни, в середине культуры, поскольку их дух устремлен к конечному и предельному. Апокалиптика и нигилизм с обоих концов одинаково отвергают культуру и историю как середину пути. Ф.М.Достоевский первым показал эту антиномичную полярность русской души, ее антикультурную, в массе, направленность, разительный контраст между очень немногочисленным культурным слоем, подлинно духовными людьми и огромной некультурной массой. «В России, — писал Н.А.Бердяев, анализируя творчество Ф.М.Достоевского, — нет культурной среды, культурной середины и почти нет культурной традиции. В отношении к культуре почти все русские люди нигилисты. Культура ведь не разрешает проблемы конца, исходя из мирового процесса, она закрепляет середину. Русским мальчикам (излюбленное выражение Ф.М.Достоевского), поглощенным решением конечных мировых вопросов, или о Боге и бессмертии, или об устройении человечества по новому штату, атеистам, социалистам и анархистам, культура представляется помехой в их стремительном движении к концу» [б. С. 31].

Русский человек, по Ф.М.Достоевскому, вообще охотно совлекает с себя всякие культурные одеяния, чтобы в своем естестве явить подлинное бытие. Но подлинное бытие от этого не является, культурные же ценности подвергаются разгрому. Путь к подлинному бытию идет через подлинную культуру. А такой культурой может быть только культура религиозная. Чтобы ее достичь, человек должен пройти через выпадение из принудительного миропорядка, должен не принимать существующий миропорядок как должный, а выводить его из свободы своего духа, из своей веры. И эта вера должна быть свободной верой. Только на этом основании может держаться истинная культура, ибо больше ей держаться не на чем.

Основная черта русской культуры — зачарованность внешним: ожидание, что добро будет вне меня существовать само по себе, что есть некая богоизбранность русского народа, что дух может существовать сам по себе.

В этом смысле Ф.М.Достоевский считал, что любая культура, любая религия, в том числе и христианская — это сказки, выдумки, ерунда в той мере, в какой это не вырастает из души каждого. Вера в Христа не имеет никакого значения, если ты не породил заново образ Христа, идя из своей темноты. Все здание цивилизации — песок зыбучий, поскольку не порождено из душ тех, кто что-либо строит, создает, ходит в церковь, молится, участвует в создании культурных ценностей. Все это рано или поздно рухнет, если оно ни на чем не основано. Ни на чем не основано — значит не порождено каждым внутри себя. Устойчиво только то, что порождено каждым. Или порождено заново. А условием является нравственный труд всех людей, из себя обжигающих человека. Ибо сначала есть не человек, а кукла, которая чисто внешне, театрально, без своего присутствия повторяет формулу цивилизации: свобода, прогресс, гражданственность и т.д.

«Свобода свободе — рознь, прогресс прогрессу — рознь, гражданственность гражданственности — рознь. Пресная, шаблонная, рационалистическая — она не есть та свобода и тот прогресс, не есть то просвещение и та наука, о которой мечтал русский народ, русский инок, русский солдат, ну хоть Платон Каратаев, о которой мечтали Гете и Шиллер, Лейбниц или Спиноза» [85. С. 544].

Если даже допустить, что сама по себе возникнет некая будущая культура, где все будет умно и рационально устроено, где не будет зла, преступлений, насилия, то тут же появится «какой-нибудь джентльмен, с неблагородной или, лучше сказать, с ретроградной и насмешливой физиономией, упрет руки в боки и скажет нам всем: а что господа, не столкнуть бы нам все это благоразумие с одного раза, ногой, прахом, единственно с той целью, чтобы все эти логарифмы отправились к черту, и чтобы нам опять по своей глупой воле пожить («Записки из подполья»)» [85. С. 123].

Человек не хочет никакого принудительного автоматического счастья, для него ценно только то, что он сам выстрадал, он не хочет быть «штифтиком» ни в какой самой идеальной общественной машине. Он не хочет признавать никаких законов истории или математики, если они не зависят от его свободной воли, если они принудительно определяют его существование, он даже готов голову разбить об стену этих законов, но никогда не смирится

с ними, «ибо дважды два четыре есть уже не жизнь, господа, а начало смерти».

Можно конечно построить общество, где не будет ни зла, ни преступлений, где все будут счастливы, но это будет уже не человеческое общество, а муравейник. Потому что зло идет от человеческой свободы, а не будет свободы — не будет и зла, но не будет и человеческого общества, человеческой культуры. Поэтому человек всегда будет отрицать всякую попытку поставить благополучие и благоденствие выше свободы, будет отрицать грядущий Хрустальный Дворец и грядущую гармонию выше человеческой личности.

Ф.М.Достоевский первым показал, что борьба Бога и дьявола, света и тьмы — это не социальная борьба, недостаточно перестроить общественные отношения, совершить революцию, уничтожить богатство и бедность, чтобы человек стал счастлив, чтобы зло было побеждено. Бог и дьявол борются в душе каждого человека, зло имеет внутренний источник, оно не может быть результатом случайных условий внешней среды. Культура вырастает из этой борьбы, из сознательного, мучительного, трагического преодоления дьявольских разрушительных сил, из сознательного стремления человека к свободе.

Без этого испытания свободы не может быть принята никакая мировая гармония, без этого внутреннего труда вся культура оказывается построенной на песке, оказывается хрупкой, готовой в любую минуту рухнуть. Она собственно и рухнула, как предсказывал Ф.М.Достоевский, когда к власти пришел человек массы, не изживший в своей душе зверя, никогда не заглядывавший в бездонную глубину своего бытия. На плечах Карамазова к власти прорвался Смердяков. Аристократическое, дворянское начало, готовившее революцию, стремившееся насильственно затащить всех в счастье, сменилось лакейским началом.

Ф.М.Достоевский предупреждал, что революционная демократия и революционный социализм, одержимые идеей абсолютного равенства, в последних своих пределах должны привести к тираническому господству привилегированного меньшинства над большинством.

В основе культуры лежит свободная, автономная творческая личность, которую социализм, по Достоевскому, всегда будет

стремиться подавить и растворить в безликом бесчеловечном коллективе, который ничего не порождает, ни за что не отвечает и создает свою фантастическую, искусственную псевдокультуру.

Эти идеи Ф.М.Достоевского сформировали взгляды на философию культуры таких выдающихся мыслителей, как К.Н.Леонтьев и Ф.Ницше. Большое впечатление на К.Н.Леонтьева произвела идея культурно-исторического типа, разработанная Н.Я.Данилевским в его знаменитой книге «Россия и Европа». Культурно-исторический тип — это своеобразный строй религиозного, социального, бытового, промышленного, научного и художественного развития. Каждый тип имеет определенные этапы своего развития: юность, зрелый возраст, старость, дряхлость. Подобным же образом рассуждает и К.Н.Леонтьев в своей работе «Византизм и славянство». С его точки зрения, как в органической природе, так и в обществе всегда происходит постепенное развитие от бесцветности и простоты к оригинальности и сложности, постепенное усложнение составных элементов, увеличение внутреннего богатства и в то же время постепенное укрепление единства. Высшая точка развития есть высшая степень сложности, объединенная неким внутренним деспотическим единством. Такой высшей точкой является, по мнению К.Н.Леонтьева, византизм: сильная государственная власть, строгая церковная дисциплина, жесткое иерархическое деление общества. Эти элементы характерны были не только для Византии, но и для Западной Европы от зарождения Средневековья до первых буржуазных революций. Эти же элементы, существующие в России, делают ее мощным и сильным государством, определяют ее цветущее состояние. Однако с началом буржуазных революций в Западной Европе все меняется. Происходит смешение и упрощение всех сословий, появляется мещанский буржуазный средний класс, к этой усредненности постепенно сводится все общество. За этим упрощением и смешением неизбежно наступает смерть культуры, общественного строя и т.д. Таким образом, в каждой культуре можно различить три периода:

- 1) первичной простоты;
- 2) цветущей сложности;
- 3) вторичного, смешительного упрощения [67. С. 116].

Подобную периодизацию можно выявить, по К.Н.Леонтьеву, и в различных частных сферах культуры, например, в архитектуре. Период первоначальной простоты: циклопические постройки, конусообразные могилы этрусков, избы русских крестьян. Период цветущей сложности: Парфенон, Страсбургский, Реймский и Миланский соборы и т.п. Период смешения, переход во вторичное упрощение: все нынешние утилитарные постройки, казармы, больницы, училища, станции железных дорог и т.д. В цветущие эпохи постройки разнообразны в пределах стиля, нет ни эклектического смешения, ни бездарной старческой простоты. Во вторичном упрощении все смешивается эклектически и холодно, понижается и падает.

К.Н.Леонтьев резко выступал против эгалитарно-либерального прогресса в западном обществе и в России, он сравнивал его с процессами горения, гниения, таяния льда, установления однообразного, мертвого, примитивного равенства. «...Эгалитарно-либеральный процесс есть антитеза процессу развития... Прогресс же, борющийся против всякого деспотизма сословий, цехов, монастырей, даже богатства и т.п., есть не что иное, как процесс разложения, процесс того вторичного упрощения целого и смешения составных частей, о котором я говорил выше, процесс сглаживания морфологических очертаний, процесс уничтожения тех особенностей, которые были органически (т.е. деспотически) свойственны общественному телу» [67. С. 119].

С точки зрения К.Н.Леонтьева, европейская цивилизация сложилась из византийского христианства, германского рыцарства (феодализма), эллинской эстетики и философии и римских муниципальных начал. Борьба этих четырех составляющих продолжается и ныне на Западе. Но с прошлого века муниципальное городское начало (буржуазия) победило все остальные и исказило их — и христианство, и германский индивидуализм, и эллинские философские, и художественные предания. Вместо христианских загробных верований аскетизма явился земной гуманный утилитаризм, вместо мыслей о любви к Богу и спасении души — заботы о всеобщем практическом благе. Аристократические пышные наслаждения мыслящим сладострастием были вытеснены бесполезной отвлеченной философией, изысканность высокого идеального искусства утратила, по Леонтьеву, свой прежний барский



и царственный характер и приобрела характер более демократический, более доступный всякому и потому неизбежно более пошлый, некрасивый и более разрушительный, вредный для старого строя [67. С. 145].

Настоящая эпоха, по К.Н.Леонтьеву, — это эпоха гибели культуры, процесс смешения и уравнивания всего и вся, превращение общества в затхлое болото. Везде, согласно К.Н.Леонтьеву, одни и те же более или менее демократические конституции, везде слепые надежды на земное счастье и полное равенство, везде реальная наука и везде ненаучная вера в уравнивательный и гуманный прогресс. Цель всего этого прогресса — средний человек, буржуа, спокойный среди миллионов точно таких же средних людей, больше напоминающих машину, чем живого человека.

Новая буржуазная мещанская культура, выдвинувшая нелепый и смешной идеал всеобщего равенства и братства, является, по К.Н.Леонтьеву, весьма непрочным и недолговечным образованием. Ее дальнейшее развитие должно рано или поздно привести или к катастрофе, или к медленному, но глубокому перерождению человеческих обществ на иной, уже не либеральной основе. «Быть может, явится рабство своего рода, рабство в новой форме, вероятно, — в виде жесточайшего подчинения лиц мелким и крупным общинам, а общин государству» [68. С. 337].

К.Н.Леонтьев, как и Ф.М.Достоевский, говорил о будущей революции, в результате которой к власти придет «средний человек», мещанский класс и установит свою жестокую диктатуру, сообразную со своими убогими идеалами всеобщего равенства и ненависти ко всему яркому, цветущему, талантливому, ненависти к высокой культуре, которая ему непонятна и подозрительна. Все это принесет неисчислимые страдания и беды нынешним представителям «либерально-мещанской цивилизации», но и сами победители, полагает К.Н.Леонтьев, как бы они хорошо ни устроились, скоро поймут, что им далеко до благоденствия и покоя. Их законы и порядки будут принудительнее наших, строже и даже страшнее. «Социально-политические опыты ближайшего грядущего (которые, по всем вероятностям, неотвратимы) будут, конечно, первым и важнейшим камнем преткновения для человеческого ума на ложном пути искания общего блага и гармонии. Социализм (т.е. глубокий и отчасти насильственный экономический

и бытовой переворот) теперь, видимо, неотвратим, по крайней мере, для некоторой части человечества» [69. С. 417].

Даже если бы либерально-эгалитарные идеи осуществились, то это воцарение на земле постоянного мира, благоденствия, согласия, общей обеспеченности, было бы, по К.Н.Леонтьеву, величайшим бедствием в христианском смысле.

Подобная критика либерально-буржуазного гуманизма, либеральных идеалов культуры была подхвачена и развита дальше русскими мыслителями XX века, которые воочию убедились в правоте горьких слов К.Н.Леонтьева о гуманизме и демократии, приведших к массовой культуре и массовому человеку, к царству толпы, сметающей все достижения подлинной культуры. К.Н.Леонтьев, считал Н.А.Бердяев, — не народник, он не верит в народ, народную стихию, народные начала. И этим он в корне отличается от славянофилов. «Он верит в Церковь, верит в государство, верит в идею, верит в красоту, верит в избранные, яркие, творческие личности, но не верит в народ, не верит в человеческую стихию, в человеческую массу. И это делает Леонтьева совершенно оригинальным, единственным в своем роде явлением в истории русской литературы» [11. С. 241].

В Леонтьеве, писал С.Н.Булгаков, совершается кризис новой культуры, который осознается как эстетический мятеж против обмещанившегося века. К.Н.Леонтьев — это, прежде всего, неприятие обезбоженной и измельчавшей, опошлившейся культуры во имя взыскуемого града, религиозно оправданного творчества. «Леонтьев нашел в себе силу не только поставить перед мыслью, но и жизненно углубить вопрос о религиозной ценности культуры, ценой отщепенства и исторического одиночества. Он не склонился перед силой мира сего, предпочтя быть из него выброшенным, подъял борьбу без всякой надежды на победу, с чувством трагической обреченности» [34. С. 562].

Точно такая же судьба ожидала еще одного яркого критика буржуазной культуры — Фридриха Ницше, который не менее, чем К.Н.Леонтьев, был признан русскими философами как мыслитель, предвосхитивший многие коллизии культуры XX века.

С точки зрения Ф.Ницше, культура уже давно, с эпохи появления «сократического (теоретического) человека», находится в кризисе. Сократическое начало культуры (в противоположность

дионисийскому и апполоновскому) порождает специфического человека, который подвергает культуру критике разума, считая, что мышление, руководимое законом причинности, может проникнуть в глубочайшие бездны бытия, может не только познать бытие, но и исправить его. А культура может быть построена чисто рационально, без дионисийского безумия и апполоновских сновидений. Если все можно раззять силой логического мышления, если нет никаких тайн, а есть только механизм творчества, которым можно овладеть, и если нет ничего загадочного и необъяснимого в человеке и окружающем мире, то человек начинает чувствовать себя хозяином мира, которому все доступно и все дозволено. Но очень скоро на сократического индивида нападает пресыщенность и скука. Он утратил веру в свой жизненный инстинкт, в свое чутье, интуицию, он уже не может, бросив поводья, ввериться божественному внутреннему зверю, он всю культуру сводит к механической совокупности знаний и считает, что чем больше знаний, тем больше культуры.

Раз все сводится к знаниям, то можно разумно и рационально так устроить жизнь, создать такую культуру, в которой все будут свободны и счастливы. Но как раз это и не получается у исторических оптимистов. Внутри культуры зреет кризис, грозящий неслыханными бедами. «В том и признак этого “надлома”, о котором все привыкли говорить как о коренном недуге современной культуры, что теоретический человек пугается того, что из него самого может воспоследовать, и, неудовлетворенный, не решается уже более вверить себя страшному ледяному потоку бытия; перепуганный, бегаёт он взад и вперед по берегу. Он не приемлет больше ничего во всей его полноте, во всей его неотделимости от природной жестокости вещей. Вот до чего изнежили его оптимистические воззрения» [73. С. 129].

Теоретический человек чувствует, что культура, построенная на принципах рациональной науки, должна рано или поздно погибнуть, но он бессилён перед такой перспективой. Сводя все к знаниям, он непрерывно увеличивает эти знания, и вынужден всюду таскать с собой невероятное количество камней знаний, которые при случае, как пишут в сказке, могут «изрядно стучать в желудке». Знание, поглощаемое в избытке не ради утоления голода и даже сверхпотребности, перестает действовать в качестве

преобразующего мотива, остается, по Ницше, скрытым в недрах некоего хаотического внутреннего мира, который современный человек считает своей «духовностью». «Наша современная культура именно потому и имеет характер чего-то неживого, что ее совершенно нельзя понять вне этого противоречия, или, говоря иначе, она, в сущности, и не может вовсе считаться настоящей культурой; она не идет дальше некоторого знания о культуре, это — мысль о культуре, чувство культуры, она не претворяется в культуру-решимость» [73. С. 181].

В основе каждой культуры, по мнению Ф.Ницше, лежит мифическое ядро, не растворимое в знании. Этот миф — сакральная, бытийная основа культуры. Он подобен некоему преданию, некоему тайному смыслу, передающемуся из поколения в поколение. Именно он делает культуру живой, немеханической, вдохновляет творца и делает осмысленной жизнь любого человека. Без мифа, считает Ф.Ницше, всякая культура теряет здоровый творческий характер природной силы, лишь обставленный мифами горизонт замыкает культурное движение в некоторое законченное целое. Теоретический же, и в этом смысле абстрактный человек, не руководимый мифами, создает абстрактное воспитание, абстрактное право, абстрактную мораль, абстрактное государство. «...Вообразим себе культуру, не имеющую никакого твердого, священного, коренного устоя, но осужденную на то, чтобы истощать всяческие возможности и скудно питаться всеми культурами, — такова наша современность, как результат сократизма, направленного на уничтожение мифа сократизма. И вот он стоит, этот лишенный мифа человек, вечно голодный, среди всего минувшего и роет и копается в поисках корней, хотя бы ему и приходилось дня этого раскапывать отдаленнейшую древность. На что указывает огромная потребность в истории этой неудовлетворенной современной культуры, это собиравание вокруг себя бесчисленных других культур, это пожирающее стремление к познанию, как не на утрату мифа, утрату мифической родины, мифического материнского лона?» [73. С. 149].

Абстрактная мертвая культура порождает и мертвых людей, которые, не имея личных достоинств и талантов, объединяются в стадо. Современную массовую культуру определяют, по Ф.Ницше, три силы:

- 1) инстинкт стада против сильных и независимых;

- 2) инстинкт страждущих и неудачников против счастливых;
- 3) инстинкт посредственности против исключения.

Инстинкт стада видит в середине и в среднем нечто высшее и наиболее ценное. Стадо ощущает исключение, стоящее как над ним, так и под ним, как нечто враждебное и вредное. Стадо руководствуется ненавистью к телесно и духовно привилегированному, это восстание безобразных, неудавшихся душ против красивых, бодрых и гордых. Мы все равны, говорят идеологи стада, мы против властолюбия и власти вообще, против свободомыслия, против скептиков, против философии, которая учит во всем сомневаться [74. С. 118—119].

Высший этап развития массовой культуры — это социализм. Социализм как до конца продуманная тирания ничтожнейших и глупейших, то есть поверхностных, завистливых людей, на три четверти актеров — это, по Ф.Ницше, логический конец, последний вывод поверхностной культуры. Социализм есть фантастический младший брат почти отжившего деспотизма, которому он хочет наследовать, поэтому его стремления глубоко реакционны. Он жаждет такой полноты государственной власти, какую обладал только самый крайний деспотизм. Он стремится к формальному уничтожению личности, он хочет реформировать ее, превратив ее в целесообразный орган коллектива. Рано или поздно во многих местах Европы он может перейти к насильственным актам и нападениям. «...Грядущему столетию предстоит испытать по местам основательные “колики”, и парижская коммуна, находящая себе апологетов и защитников даже в Германии, окажется, пожалуй, только легким “несварением желудка” по сравнению с тем, что предстоит» [74. С. 94].

В русской религиозной философии XX века имена К.Н.Леонтьева и Ф.Ницше часто рассматриваются в одном ряду. Мыслители действительно необычайно похожи друг на друга строем своих рассуждений, своей критикой буржуазной мещанской культуры, своими мрачными пророчествами относительно будущего культуры. Удивительно, что они жили в одно время и не знали друг друга. Маловероятно, что Ф.Ницше читал по-русски, но и у К.Н.Леонтьева нет ни одного упоминания имени Ницше. Но, тем не менее, и тот и другой в одинаково большой степени повлияли на формирование русской философской мысли.

По уровню гениальности, отмечал В.В.Розанов, Леонтьев равен Ницше. Но только Ницше был профессором, сочиняющим «возмутительные теории» в своем мозгу, а сам мирно жил в мирном немецком городке. Немцы, по Розанову, у себя под черепом производят всякие революции, но через порог дома никак не решаются переступить. «Леонтьев, идейное родство которого с Ницше гораздо ближе, чем далекое и даже проблематическое родство с ним Достоевского, — был не профессор, а глубоко практическая и притом страстно-практическая, личность... Медик, гувернер, журналист и романист, дипломат, монах и, наконец, отшельник Оптиной пустыни, — он был, как сабля наголо: он не только “переступил бы порог” своего дома, но сейчас бы и бросился в битву, закипи она на улицах. С кем в битву? С теми же кумирами, которые разбил и Ницше. За какие идеалы? За те же, каким поклонялся Ницше» [84. С. 555].

К.Н.Леонтьев, считал В.В.Розанов, поклонялся силе и красоте жизни как новому богу, ради него он от всего отвернулся, измял свою литературную деятельность, изломал свою биографию, никто его при жизни не понимал. Он разорвал с современной ему «утилитарно-эгалитарной» действительностью, с этой «пиджачной» цивилизацией, с культурой «черных фраков и накрахмаленных воротничков», бежал в последнее убежище эстетики наших дней — в черный монастырь с его упорным отрицанием жизни. По сравнению с практическим отрицанием К.Н.Леонтьева, отрицание Ф.Ницше только теоретическое. Поэтому мол, замечает В.В.Розанов, Ницше остался просто европейским литератором и получил общее признание, а К.Н.Леонтьев до сих пор почти неизвестен и не признан.

В.В.Розанов, конечно, не совсем прав в такой оценке жизненного пути Ф.Ницше, его, как и К.Н.Леонтьева, при жизни признавали только близкие друзья, да и до сего времени он остался чужд обывательскому рассудку. Его произведения по-прежнему рассматриваются как ядовитые, желчные, беспокоящие совесть и ставящие мучительные, часто неразрешимые вопросы перед каждым человеком.

Теории всех трех рассмотренных выше мыслителей оказались понятыми и оцененными по достоинству собственно только в XX веке — веке крушения культурных ценностей, мировых революций,

появления различных псевдокультур. И первыми, кто выявил глубину и значимость их идей, внял их пророчествам и показал реальную возможность осуществления этих пророчеств и предостережений, были русские религиозные мыслители.

С.Л.Франк в своей работе «Крушение кумиров», которая является программной для философии культуры русской религиозной мысли, писал, что, во-первых, нельзя выявить наличие прогресса в развитии культуры. Человечество вообще и европейское человечество в частности не идет неуклонно по какому-то ровному и прямому пути к осуществлению добра и правды. Гораздо отчетливей видно, что оно блуждает будто в тумане, то поднимаясь на высоты, то снова падая в бездны. В каждую эпоху есть свои представления о том, что такое добро и зло, что такое культура и антикультура, каждая эпоха имеет свою веру, ложность и односторонность которой потом изобличается. Так, если раньше казалось, что Новое время в сравнении со Средневековьем было бесспорным совершенствованием человечества, освобождением его от интеллектуальной, моральной и духовной тьмы, освобождением личности, накоплением материальных и духовных богатств, то теперь Новое время представляется эпохой, которая через ряд внешних успехов завела человечество в какой-то тупик, совершила в душах людей непоправимые опустошения, вызвала небывалое ожесточение. Это яркое и импонирующее развитие культуры привело на наших глазах, считает С.Л.Франк, к новому варварству.

Следовательно, никакого заранее предназначенного пути, выявленного и доказанного научно, у человечества нет. Вообще нет никакого пути для общества в целом, путь может найти только каждый человек, который не рассчитывает и не надеется на то, что культура автоматически выведет его к лучшему будущему. «Чтобы знать, для чего жить и куда идти, каждому нужно в какой-то совсем иной инстанции, в глубине собственного духа найти абсолютную опору; нужно искать вех своего пути не на земле, где плывешь в безграничном океане, по которому бессмысленно движутся волны и сталкиваются разные течения, — нужно искать, на свой страх и ответственность, путеводной звезды в каких-то духовных небесах и идти к ней независимо от всяких течений и, может быть, вопреки им» [123. С. 142].

Во-вторых, то, что раньше называлось смутным и неопределенным понятием «культура», что включало в себя общий комплекс достижений человека: науку, искусство, образование, воспитание, экономику, правовые отношения, технику, — все это целое, по Франку, разложилось в XX веке и оказалось сложным, противоречивым, несогласованным конгломератом. Сейчас нельзя говорить о какой-то единой культуре, понимая под ней и творчество Шекспира и количество потребляемого мыла, подвиги человеколюбия и совершенствования орудий убийства, философские идеи и устройство ватерклозетов. Сплошь и рядом под тонкой пленкой утонченной умственной культуры можно наблюдать ныне черствость, жестокость, нетерпимость, при внешней чистоте и благопристойности душевную грязь и порочность.

В этом смысле и вера в «культуру» умерла в нашей душе, полагает С.Л.Франк, и все старые, прежде бесспорные ценности подлежат пересмотру и проверке. Во всей окружающей нас общественной и человеческой жизни не находится больше опорных точек, не находится твердой почвы, на которую можно с доверием опереться. Современный человек как бы висит в воздухе среди какой-то пустоты или среди тумана и должен искать мужества и веры в себе самом. От туманного, расплывающегося на части, противоречивого и призрачного понятия культуры мы должны, считает С.Л.Франк, вернуться к более коренному, простому понятию жизни и ее вечных духовных нужд и потребностей. «Культура» есть производное отложение, осадок духовной жизни человечества; и смотря по тому, чего мы ищем, и что мы ценим в этой жизни, те или иные плоды или достижения жизни мы будем называть культурными ценностями. Но и здесь, следовательно, у нас нет более осязаемого, внешне данного и бросающегося в глаза, общеобязательного критерия уровня жизни. Жизнь есть противоборство разнородных начал, и мы должны знать, что в ней хорошо и что — дурно, что — ценно и что — ничтожно. Если мы найдем истинное добро, истинную задачу и смысл жизни и научимся их осуществлять, мы тем самым будем соучаствовать в творчестве истинной культуры. Но никоим образом мы не можем формировать наш идеал, нашу веру, озираясь на то, что уже признано в качестве культуры, и приспособляясь к нему» [116. С. 127].



## Глава 1

# РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ О БЫТИЙНЫХ ОСНОВАХ КУЛЬТУРЫ

### 1.1. Культура и бытие

Культура — это все, что создано человеком, все его достижения, завоевания, все, что нужно сохранять от нашествия варварства. Культура вырывает человека из животного состояния, и механизмы культуры являются той опорой, которая позволяет ему в любых обстоятельствах оставаться человеком. Культура составляет вторую природу человека, не менее естественную, чем первая, физическая. Но человек не только естественное, но и «сверхъестественное» существо, в нем есть много такого, что ни в какую культуру не укладывается и никакими культурными причинами не объясняется. У человека помимо физической и культурной природы есть еще и метафизическая природа. И выражается она в таких бытийственных феноменах, как свобода, совесть, любовь, ум и т.п. На первый взгляд, это все феномены культуры, однако они есть у человека всегда, независимо от того, в какой культуре он живет, эти феномены никогда культурой до конца не объясняются. В каждой культурной эпохе свое представление о нравах, обычаях, правилах поведения, но совесть, понимание совести во все эпохи было одно и то же. Совесть в определенном смысле культурно «бессодержательна», никакой эмпирической причины для доброго поступка нет. Причины есть для поступков злобных, коварных, но для добрых поступков причин нет. Муки совести во все культурные эпохи были одинаковы для человека. Совесть — необходимое условие всех нравственных явлений. Можно сказать, что совесть — внекультурное явление. Так же, как ум или мудрость. Никакое культурное образование и воспитание не является гарантией того, что человек вырастет умным. Нельзя стать умным усилием воли. Здесь работают какие-то особые специфические механизмы. И в то же время, если нет совести, ума, чести, достоинства, свободы, творчества и т.п., то нет никакой культуры. Эти феномены — фундаментальные бытийственные основания культуры.

Если мы остаемся в рамках самой культуры, то теряем критерий того, что является культурой, в рамках культуры нет различия между Шекспиром и уровнем потребления мыла. «Как в плоскости культуры, — писал П.А.Флоренский, — отличить церковь от кабака или американскую машину для выламывания замков от заповеди “Не укради” — тоже достояния культуры? Как в той же плоскости различить Великий покаянный канон Андрея Критского от произведений Маркиза де Сада? Все это равно есть в культуре, и в пределах самой культуры нет критериев выбора, критериев различения одного от другого: нельзя, оставаясь верным культуре, одобрять одно и не одобрять другого, принимать одно и отвергать другое... Для расценки ценностей нужно выйти за пределы культуры и найти критерии, трансцендентные ей. Оставаясь же в ней, мы вынуждены принимать ее всю целиком, всю, как она есть. Иначе говоря, мы должны тогда обожествить ее и счесть ее последним критерием всякой ценности, а в ней должны обожествить себя как деятелей и носителей культуры» [116. С. 127].

Главная устремленность русских мыслителей — это поиски трансцендентных, бытийных оснований культуры. Культура только тогда динамична и жизненна, если она опирается на свою бытийственную основу, ощущает свои непосредственные корни в бытии, вырастает из него. В противном случае культура замыкается в себе, «поедает» себя, быстро вырождается, становится искусственным принудительным символизмом.

В культуре, согласно Н.А.Бердяеву, всегда действовали два начала — классическое и романтическое, в разные эпохи преобладало то одно, то другое начало и создавало преобладающий стиль культуры. Классическая культура — это культура, не выходящая за собственные рамки и не чувствующая своей бездонной подспудной глубины. Высочайшим образцом классической культуры была Древняя Греция. Но и в Греции была уже культура романтическая. Классическое и романтическое переплетаются, борются друг с другом и взаимодействуют. Классическая культура есть культура имманентная, осуществляющая совершенство в пределе, замкнутое и завершенное совершенство на земле. Она стремится к строгим формам, не допускающим прорывов, в ней не раскрываются беспредельные дали. Романтическая культура есть культура с трансцендентными прорывами, осуществляющая совершенство

в беспредельности, не допускающая совершенства на земле. Формы ее не столь строги, и в ней всегда есть прорывы, всегда раскрываются за ней беспредельные дали. Классическая культура не знает иного мира за своими пределами и ничего не говорит о нем. Романтическая культура вся есть о мире за пределами, вся устремлена к совершенству в вечности и безмерности.

Христианская культура, считает Н.А.Бердяев, романтична по своему принципу, хотя принцип классицизма в ней действует как одно из вечных начал. Классическая культура означает довольство культурой. Это довольство невозможно в христианском мире. Христианский мир заболел трансцендентной тоской. И тоска эта отпечатлелась на его культуре. Совершенство на земле, в культуре для этого мира невозможно. Готический склад души и готический склад культуры очень характерны для христианского мира. И никогда не было возможно в христианском мире вполне удавшееся и вполне завершенное Возрождение. Итальянское Возрождение было бурной борьбой языческих и христианских начал. Христианская Церковь приняла в себя античную культуру и пронесла через тьму. Но она претворила ее и сообщила ей символизм. «Христианская Церковь разомкнула языческое небо и открыла верхнюю бездну. И в отношении подлинного христианского мира к культуре всегда была раздвоенность. Проблема культуры для христианского общества — трагическая проблема. Такой трагедии культуры не знал классический языческий мир. Трагедия культуры есть отрицание самозамкнутости и самодовольства культуры. Совершенная культура так же невозможна, как невозможно и совершенное общество. Совершенство возможно лишь в ином мире, в ином плане, в благодатном, а не природном порядке. Культура имеет религиозные основы, она полна религиозной символики, и в ней не достигаются онтологические реальные результаты. Наука и искусство, государство и семья, право и хозяйство — не последние реальности бытия, не онтологические достижения познания и красоты, власти и любви, общения людей и регулирования природы, а лишь знаки, лишь символы этих реальных достижений» [13. С. 256].

Таким образом, культура, с точки зрения русских мыслителей, есть нечто вторичное, производное от бытия, культура не онтологична, ни в какой культуре невозможно реальное осуществление

идеала, но только символическое: символическое торжество правды, красоты, добра и т.д. Но что такое бытие и каким образом оно определяет развитие культуры? Бытие открывается нам в особой специфической установке человеческого сознания к миру. Обычная традиционная установка — это установка научная (или донаучная, стихийная, на которую господствующий тип науки неизбежно накладывает отпечаток). Наука открывает нам мир с помощью понятий, она всегда пытается найти в новом, незнакомом, скрытом что-либо общее ему с другим, уже знакомым, чтобы подчинить новое чему-то знакомому и привычному. Наука, согласно С.Л.Франку, хочет воспринять мир как систему возможно меньшего числа тождественных, т.е. повторяющихся элементов. Таким образом создается прозаический, рассудочный, обмирщенный образ мира.

Если реальность, благодаря усилиям науки, является нам как предметный мир, как предстоящее познавательному взору и для него обозримое единство уловимых, в принципе «прозрачных», допускающих логическую фиксацию содержаний и элементов — тогда бытие застывает для нас в «знакомый» мир. Эта реальность не имеет никакого иного, внутренне ей присущего смысла, не захватывает нас своей значительностью [125. С. 188—190].

Но иногда, по С.Л.Франку, нам может открыться опыт совершенно другого рода реальности. В детстве каждый клочок мира, каждое явление представлялись нам непостижимой тайной, и мир был сплошным миром чудес, возбуждающим радость, восхищение, изумление или ужас. Все познанное, знакомое, не перестает оставаться для нас непостижимой тайной. Поэтому всякая реальность в ее конкретности сверхрациональна, т.е. непостижима по существу. Она превосходит все, выразимое в понятиях, и есть в отношении содержания знания нечто безусловно инородное. Самая тонкая и точная теория, отмечал С.Л.Франк, соответствует сущности реальности лишь так, как (употребляя образ Гете) «изрядно сколоченный крест» годится для живого тела, которое на нем распинается.

Нашему сознанию очень редко — лишь при эстетической или подлинно философской установке — становится доступным понимание того, что если что-либо явно предстоит нашему взору и непосредственно нам дано, то оно не перестает быть чем-то

непостижимым, чудесным, таинственным, более того, в этой непостижимости и чудесности состоит само существо реальности как таковой. Величайший, самый пронизательный ученый, если он сохранил в себе способность вообще видеть саму реальность как она есть, должен глядеть на мир тем же изумленным, восхищенным, полным благоговения взором, каким глядит на него ребенок. «Вид звездного неба с загадочно-прихотливым узором светящихся и мигающих на нем точек, с таинственным молчанием темных непроницаемых небесных бездн, с объемлющим меня благоговением и чувством и моего одиночества перед лицом этого неба, и моего сродства с ним — все это, взятое вместе как нераздельное единство, есть в большей мере реальность, чем астрономическая “действительность”, преподносящаяся мне в астрономической теории» [125. С. 289].

Бытие, т.е. то, что отличается от лишь мыслимого, выражается в слове «есть». Этот головокружительный, почти доводящий, по С.Л.Франку, до грани безумия вопрос «что, собственно, мы понимаем под словом “есть”?» — этот вопрос разрешается сам собой, когда мы видим, что выход за пределы всего постижимого и выразимого в понятии и есть существенный признак того, что понимается под бытием.

Идея бытия, отмечал Н.А.Бердяев, есть первичная интуиция, а не производный результат дискурсивного мышления, и все попытки критиков разложить эту идею на простейшие элементы являются схоластическим формализмом. Непосредственная данность идеи бытия и есть данность самого бытия. Вся новейшая философия пыталась превратить бытие в призрак, но всякое существо, сбрасывая с себя пыль рационалистической рефлексии, касается бытия непосредственно, стоит перед его глубиной, создает его в той первичной стихии, в которой мышление неотделимо от чувственного восприятия. «Смотришь ли на звездное небо или в глаза близкого существа, просыпаешься ли ночью, охваченный каким-то неизъяснимым космическим чувством, припадаешь ли к земле, погружаешься ли в глубину своих неизреченных переживаний и испытаний, всегда знаешь, вопреки всей новой схоластике и формалистике, что бытие в тебе и ты в бытии, что дано каждому живому существу коснуться бытия безмерного и таинственного» [25. С. 143—144].

Когда мы, говорит С.Л.Франк, погружаемся в бытие, мы вдруг начинаем видеть другими глазами и привычный нам предметный мир, и нас самих: все знакомое, будничное как бы исчезает, и все возрождается в новом, преображенном облике, кажется наполненным новым, таинственным, внутренне значительным содержанием.

Таким образом, бытие открывается нам только в специфической человеческой установке по отношению к миру, бытие — это не предметный мир, окружающий нас, и в то же время не фантом человеческого сознания. Бытие — это сам мир, но взятый в его таинственном, непостижимом и не выразимом человеческими словами измерении. Это подлинное существо мира, Бытие — основа культуры, и творят культуру только те люди, которым доступно понимание бытия, бытийственное восприятие мира.

То, что мы видим в мире через науку, через усредненные понятия и законы, то, как мы, руководствуясь этими понятиями и законами, действуем — пишем, строим, воюем, разрушаем — все это является культурой. Но культура — это не весь мир, более того, это «неистинный» мир, поскольку это мир, построенный ограниченными человеческими возможностями и в силу этого мир несовершенный, в котором ничего никогда не воплощается до конца и ничего, в конечном счете, не получается. В определенном смысле это «застывший» мир, по Н.А.Бердяеву, — «объектный мир», т.е. застывший в виде объектов, предметов, стереотипов. Этот мир бесконечен, но в нем закрыта вечность, в нем торжествует общее, но нет единства, он рационализирован и в то же время полон дурного иррационального, бессмысленного. «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, 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» [17. С. 204].

Мир культуры — это то, что всегда в конечном счете получается от сверхъестественных стремлений человека, или, точнее, от попыток человека выразить свою сверхъестественную природу, выразить бытие: он стремится выразить себя, свою бессмертную душу, а получается машина, механизм, теория, написанная книга, т.е. культурный продукт. Человек стремится любить людей, старается создать такие формы социальной жизни, где бы любовь была принципом объединения, а создает несовершенные, часто нелепые и уродливые, подавляющие человека политические режимы. Человек стремится к Богу, но в культуре это стремление часто выражается в создании бюрократических религиозных обществ.

Поэтому Н.А.Бердяев и писал, что культура по глубочайшей своей сущности и по религиозному своему смыслу есть великая неудача. Философия и наука есть неудача в творческом познании истины; искусство и литература — неудача в творчестве красоты; семья и половая жизнь — неудача в творчестве любви; мораль и право — неудача в творчестве человеческих отношений; хозяйство и техника — неудача в творческой власти человека над природой. Культура во всех ее проявлениях есть неудача творчества, есть невозможность достигнуть творческого преображения бытия. Культура кристаллизует человеческие неудачи. Все достижения культуры — символические, а не реалистические. В культуре достигается не познание, а символы познания, не красота, а символы красоты, не любовь, а символы любви, не соединение людей, а символы соединения, не власть над природой, а символы власти [21. С. 298].

Культура, конечно, является неудачей по большому счету, с точки зрения бытийственных, метафизических претензий человека, которые никогда не воплощаются реально. Культура и существует, становится возможной, пока есть такие претензии. Культура их осредняет, обмирщает, делает свои достижения доступными каждому. Культура как бы прячет свое несовершенство за внешним блеском собственных достижений. Она ошеломляет и ослепляет человека могуществом своих машин, огромностью зданий, обилием информации, и очень часто это приводит к забвению истоков, к забвению того, что сегодняшний культурный мир — лишь один из возможных миров, вырастающих из отчаянных,

безрассудных, сумасшедших стремлений человека к недостижимым высотам. Любой культурный мир относителен, абсолютны лишь бытийственные возможности человека, из которых вырастают те или иные культурные миры, абсолютна метафизическая природа человека.

Давно уже в европейской культуре, отмечал В.В.Розанов, основой и фундаментом жизни служат экономика и знания (науки). Но где же метафизика? Ведь человек метафизичен по самому своему существу. Если он воспринимает религии, слушает проповедников, то потому именно, что он раньше услышанной проповеди есть уже исповедник, священник до оформленного священства и пророк до оформившегося пророчества. Что такое человек до рождения и что такое само рождение? Что такое человек после смерти и что есть сама смерть? Что такое грех? Всеми этими вопросами человек мучается, ищет на них ответы, и пока он это делает, он остается в своем человеческом образе.

Человек имеет невидимую, метафизическую природу, скрытую и не доступную отстраненному рациональному познанию. Она сопричастна в каждой физической частичке нашего организма. «Видит», «слушает», «живет» в нас метафизика, — запутанная вся в физику, в соки, кости, мускулы, нервы... Нет крупинки в нас, ногтя, волоса, капли крови, которые не имели бы в себе «духовного начала» [85. С. 55].

Павел Флоренский в своей знаменитой работе «Иконостас» пишет об иконе как явлении культуры и явлении трансцендентного мира. Икона — это закрепление и объявление, возведение красками духовного мира. Как явление физическое — это доска с наложенными на нее красками. Как явление культуры — это живопись, а всякая живопись имеет целью вывести зрителя за предел чувственно воспринимаемых красок и холста в некую реальность, и тогда живописное произведение достигает своего назначения, становится символом того, что оно символизирует. Но глубоко ложно, по П.А.Флоренскому, то современное направление, по которому в иконописи надлежит видеть древнее художество.

Икона подобна окну. Окно становится окном, за ним простирается область света, и тогда самое окно, дающее нам свет, — есть свет, тот самый свет, неделимый в себе и неотделимый от солнца, что светит во внешнем пространстве. Вне отношения



к свету, вне своей функции окно не есть окно — это просто дерево и стекло. Точно так же и икона является подобным окном, она — «видимое изображение тайных и сверхъестественных зрелищ» (Дионисий Ареопагит). Икона всегда больше себя самой, она — небесное видение, если она не открывает сознанию сверхчувственного мира, то она — просто расписанная доска, просто произведение примитивной культуры.

Икона, согласно П.А.Флоренскому, — особый вид живописи. Поскольку она пытается выразить видения святых отцов, поскольку ее пишут глубоко религиозные, осененные благодатью люди, то иконопись становится метафизикой самого бытия. Не отвлеченной, а конкретной метафизикой. Масляная живопись наиболее приспособлена передавать чувственную данность мира, гравюра — рассудочную схему, а иконопись является наглядным явлением метафизической сути ею изображаемого. «И если живописные и гравюрные, графические, приемы выработались в виду соответственных потребностей культуры и представляют собой сгустки соответственных исканий, образовавшиеся из духа культуры своего времени, то приемы иконописной техники определяются потребностью выразить конкретную метафизичность мира» [117. С. 484].

Из всех философских доказательств бытия Божия, считает П.А.Флоренский, наиболее убедительно звучит именно то, о котором даже не упоминается в учебниках — «есть Троица Рублева, следовательно, есть Бог».

Основная характеристика иконописи — это метафизика света. И в этом плане икона как бы является архетипом всей европейской живописи. Вся живописная культура в определенном смысле покоится на боговдохновенных прозрениях мастеров иконописи, на их интуициях бытия, которые впоследствии выразились в чисто культурных приемах изображения реальности и ее внутреннего смысла.

Русские религиозные мыслители при анализе культуры всегда пытались отыскать ее бытийную основу как то условие, при котором культура становится живым, творчески развивающимся целым. В этом плане весьма показательна философия пола В.В.Розанова. С его точки зрения, через пол наиболее адекватно проявляется подлинная метафизическая сущность человека. Каково отношение к полу — такова и культура.

Самым изначальным основанием человека, по мнению В.В.Розанова, является пол, человек есть только трансформация, модификация пола — и своего, и универсального. Даже когда мы что-нибудь делаем или думаем, занимаемся чисто духовной работой, это тоже половое, но так запутанное и преображенное, что его невозможно узнать. Пол — это начинающаяся ночь в самой организации человека. Ясное и сухое анатомическое расчленение, понимание индивида теряет здесь свою ясность, сухость, свою рациональность. Здесь все становится трансцендентно, все как-то переливается в значительности своей за край только анатомических терминов. Это — второе, темное лицо в человеке, ноуменальное лицо [91. С. 213].

Это лицо в силу своей ноуменальности является источником жизни, но оно обычно так густо застлано от наших глаз туманом, что его никогда не удастся рассмотреть. Точно так же, как нельзя рассмотреть, нельзя увидеть Бога, поскольку пол и есть проявление божественного в нас. Это второе, едва просвечивающее в темноте лицо — потустороннее, не от мира сего. Через него происходит касание мирам иным.

Пол вовсе не есть тело, тело клубится около него и из него, как временный фантом, в котором пол скрыт как неумирающий «потусветный» ноумен этого тела. Пол, согласно В.В.Розанову, выходит за границы естественности, он внеестественен и сверхестественен, тут, в поле, прорывается природа, видимый физический и физиологический порядок вещей. Здесь раскрывается бездна, пропасть, ибо пол — это образ того света, единственно в этой точке выглядывающий в наш свет. Мы боимся назвать этот образ словами и боимся смотреть на него, кроме моментов, когда «взглядываем», и тогда в мире появляется «новый человек». В ярком свете этого озарения оживает память души, память того, откуда она, оживает в ней «искра Божия», теплящаяся и освещающая стихии этого света [90. С. 110].

Через пол связь с Богом тесней и непосредственней, чем через разум. Христианство же прошло мимо этого, в нем возобладал аскетизм, отвращение от плоти и плотских радостей, как чего-то нечистого, неосвященного. И вся европейская культура, стоящая на христианстве, получает такой бесполой, искусственный, абстрактный характер. Между тем как только из пола и вытекает

истинная религия — сосредоточие культуры. Нужно, по В.В.Розанову, пролить религию в самый пол. Нужно внести ощущение высокого и чистого в самый пульс своего бытия, кажушуюся животную его часть — и тогда человек «высветится» изнутри, религия брызнет из нашей крови, и теперешний религиозный номинализм будет сокрушен [91. С. 240].

Пол — величина непостоянная. В своем развитии он проходит четыре стадии: отрочество, юность, зрелость и старость. Пол влияет на все органы чувств и способствует формированию личности. Через него человек соприкасается с вечностью, с Богом. Пол выводит человека из мира земного в мир таинственный, в мир «неясного и нерешенного» [87. С. 23—24]. Все свои лучшие чувства человек реализует в семье. Опираясь на мистерии Древней Греции, Египта, Вавилона и Израиля, В.В.Розанов разработал идею семьи как ступени на пути возвышения к Богу. Он идеализировал семейные отношения. «Семья, — писал он, — есть самое непорочное на земле явление в отношениях между ее членами — упал, умер, стерт грех. Все просто. Все не зложелательны. Говорят, что думают; делают, что хотят; прощают, терпят; всегда веселы и все в союзе. Грех на периферии, за границами семьи» [87. С. 77].

В семье мужское соединяется с женским и их уже невозможно разделить. Ни мужчина, ни женщина не могут существовать друг без друга. Главную роль в семье играет мужчина. Он — активное начало, творец, носитель семени, а женщина в семье лишь приклонена к нему. Она — пассивное начало, земля, в которой произрастает семя. Отношения между мужчиной и женщиной в семье должны строиться на основе взаимной любви, как духовной, так и плотской. Если нет любви, то нет и семьи. Без любви семейные отношения перестают быть чистыми. Поэтому, чтобы сохранить семью, нужно трудиться. Нужно выносить за пределы семьи все плохое, способное разрушить любовь. И труд этот обращен к Богу. Любовь, чистые семейные отношения приближают человека к Богу, но если нет любви, то человек удаляется от Бога. Семейные отношения без любви не должны существовать. Если нет больше любви между людьми, то брак должен быть расторгнут. В.В.Розанов настаивал, что ни церковь, ни государство не имеют права вмешиваться в отношения между мужчиной и женщиной.

Каждый человек волен по собственному желанию заключать брак и расторгать его.

Тема любви и пола является интересной для философов любого времени. Как известно, в каждой стране свое собственное понимание такой сложной и интимной сферы, как любовь. Отношение к этой сфере закрепляется в традициях, привычках, нравственных принципах людей и составляет существенную часть того, что принято называть национальным характером. Поэтому можно говорить о различных национальных эросах, таких как французский, английский, американский и русский. Эту связь эроса с национальным характером отметил Стендаль, который в своем трактате «О любви» исследовал различные национальные типы отношения к любви.

Существует огромная литература о различных национальных эросах. К сожалению, до самого последнего времени русский эрос был наименее изученным явлением. Тема любви долгое время была под запретом, что имело ярко выраженные социальные и идеологические мотивы. Несмотря на то, что русская литература и поэзия дали замечательные образцы понимания эроса, что отразилось в творчестве А.С.Пушкина, М.Ю.Лермонтова, И.С.Тургенева, Л.Н.Толстого, Ф.М.Достоевского, всякие попытки философского или литературно-критического обсуждения вопросов любви и пола долгое время воспринимались как порнография, как дань «туманному романтизму», который никогда не был особенно популярен в русской эстетике и философии.

Учение о любви, начатое В.Соловьевым, было продолжено и развито Н.А.Бердяевым. Тема любви, пола, семьи и брака издавна занимала мыслителя и стала центральной темой его философии. В своем письме к будущей жене Л.Ю.Рапп, написанном в 1904 году, он высказывает свое критическое отношение к писателю Шибышевскому, который видел в поле проклятие человеческого рода и говорил о «демонизме пола». В противоположность этому Н.А.Бердяев признает огромное влияние пола на духовную жизнь человека, полагая даже, что пол является основой всякой религии. «Настоящая религия, мистическая жизнь всегда оргиастична, а оргазм, могучая сила жизни, связан с половой полярностью. Половая полярность есть основной закон жизни и, может быть,

основа мира. Это лучше понимали древние, а мы отвратительно бессильны и вырождаемся все больше и больше» [26. С. 241].

В последующем эти мысли будут систематически развиты Н.А.Бердяевым в его теоретических работах, посвященных философии пола и любви. В 1907 году в журнале «Перевал» появляется его большая статья «Метафизика пола и любви», которая, по его словам, должна была представить главу из книги, освещающей «опыт религиозной философии общественности». Любовь и пол непосредственно связаны между собой, поэтому рассматривать их в отдельности было бы неправильным. Любовь — результат слияния двух биполярных полов, которое направлено на соединение двух противоположностей. Любовь одновременно может быть организована как в физическом проявлении, так и в духовном.

Эта статья написана под большим влиянием В.В.Соловьева и в большей своей части представляет пересказ его работы «Смысл любви». Вместе с тем, в ней есть и оригинальные суждения, дополнения и комментарии к Соловьеву. Н.А.Бердяев высоко ценил работы Соловьева о любви. «В истории мировой философии, — писал он, — я знаю только два великих учения о поле и любви: учение Платона и В.В.Соловьева. «Пир» Платона и «Смысл любви» Вл.Соловьева — это самое глубокое, самое проникновенное из всего, что писалось людьми на эту тему». Н.А.Бердяеву, в отличие от В.В.Соловьева, свойствен большой историзм, стремление рассмотреть феномен любви в контексте европейской истории. Он вводит понятие «романтизм», который относит к периоду от средневековья до XIX в. Романтическое понимание любви означает победу индивидуального начала над родовым. Оно выходит из христианства, но проявляется и в рыцарском культе Прекрасной Дамы, и в поэзии Данте, и у писателей XIX в., включая Гете. «Романтизм — хранитель личного начала в любви, томление по бессмертной индивидуальности в любви». Но несмотря на известные завоевания романтизма, он исторически изжил себя. «Нам нужно теперь, — говорит Н.А.Бердяев, — не возвращаться назад к романтизму, а идти вперед от романтизма». Н.А.Бердяев не идеализирует романтическую любовь. Он говорит о трех типах любви — эросе, родительской и христианской любви к ближнему [7. С. 169].

В каждой культуре тема эроса занимает значительное место. Что касается русской философской традиции, то в ней к любви относятся как к Богу. Бог и любовь есть единое целое. Предшественником такого мышления называют древнегреческого философа Платона и философия эроса начинается с его «Пира». Вопрос об эросе — коренной для Н.А.Бердяева. Не случайно вопрос о любви возник в русской, близкой православию, философии. Любовь есть русская национальная идея. Заповедь любви особенно подчеркивается в православии. Все великие русские философы признавали и ценили любовь. Русская идея разрабатывалась при поддержке понятия соборности, но ведь соборность — это воля к любви. Н.А.Бердяев рассматривал философию любви как сублимацию. З.Фрейд слишком примитивно понимал сублимацию, хоть и ввел это понятие. Н.А.Бердяев находит меткое выражение: «родовая стихия».

Для Н.А.Бердяева эрос есть духовное слияние двух полов, благодаря которому появляется целостная личность, что касается физической любви, то философ ее отвергает, так как считает ее греховной для человека, лишенной всех божественных начал. Такую любовь он определяет как родовую, то есть направленную на продолжение рода, подобную той, что существует в мире животных. Так называемая родовая любовь унижает человека, получается, что личность находится во власти естественной, природной необходимости, в которой отдается «лицо человеческое во власть природной стихии» [21. С. 54]. Продолжение рода разрушает всякую человеческую индивидуальность, которая должна образовываться путем духовного слияния двух людей. Перед человеком возникает сложный выбор: либо продолжать род, воспроизводя на свет множество несовершенных личностей, либо совершенствовать свой дух и находить свою половинку, дабы стать совершенной и вечной индивидуальностью.

Продолжение рода не есть настоящая любовь-эрос, потому что в таком случае, человек не имеет возможности раскрыть себя и стать полноценной личностью. Все свои индивидуальные качества, при рождении детей, будут направлены только на их воспитание, родители просто растворяются в своем ребенке, отдадут часть себя, и передадут ему способность на совершенствование своего внутреннего мира, духовного начала. Получается, что

Н.А.Бердяев смотрит на рождение потомства как на утрату человеческого «Я». Продолжение рода есть всего лишь забота тех, кто не смог в себе реализовать совершенную индивидуальность. Чтобы как-то утешить себя, такие люди воспроизводят себе подобных, надеясь, что именно они смогут проявить себя, найти свою вторую половину для истинной цели — полноценной любви, а следовательно, для полноценной личности.

Что же тогда представляет из себя настоящая любовь и что необходимо для того, чтобы ее достичь? Конечно же, это наличие двух биполярных полов, что может способствовать рождению полной и совершенной индивидуальности, которая вечна и не зависит от времени, потому что становится близка божественному началу, далекому от реального мира, которому время не ставит никаких определенных рамок, оно вне времени. Совершенная индивидуальность, в представлении Н.А.Бердяева, есть что-то нейтральное, космическое, чему не по силам что-либо породить или умертвить, главная задача — навеки оставаться совершенной и прекрасной.

Свою концепцию любви-эроса философ отчасти сравнивает с отношением к миру святого Франциска Ассизского и говорит, что Бог воплощается не только в ближнем, но и в природе, во всем мире. Любовь достигается в определенной сфере человеческого бытия — в теократии, которая основана не на насилии и принуждении, а на свободном влечении к мистическому началу. Таинственный эрос воплощается в двух ипостасях: Афродите небесной, символизирующей вечную любовь, а вечную, потому что приближенную к Богу, духовную; и Афродите простонародной, представленной как физиологическое влечение, как греховное сладострастие. Афродита небесная есть воплощение христианского Бога, у мужчин — это культ Девы Марии, а у женщин — непосредственно самого Христа. Такое поклонение означает слияние противоположностей с вечной женственностью и Божеством. Духовная близость человека с Богом вечна, она не ведет к рождению и продолжению рода, она превозносит человеческую душу, делая ее вечной, индивидуальной и неповторимой, как и сам Бог.

Н.А.Бердяев приходит к выводу, что существует три вида единой любви к Богу:

1. Слияние вечной женственности с мужественным началом, индивидуальное избрание образа, predeterminedного Богом. Это

самая высшая форма любви, в которую все остальные входят как составные части. Это любовь, сохраняющая таинство брака, таинство двух воссоединяющихся душ.

2. Любовь к людям: к ближнему своему и родному. Это воплощение обыкновенной христианской любви, это братство всех и каждого во Христе, в теле Богочеловека как единого человечества. В ее основе также учитывается начало личности, индивидуальности.

3. Любовь ко всякому существу и уважение любого человека, даже врага как «потенции образа Божьего», отношение к окружающим людям по предписанию Библии. Это самая слабая, несовершенная форма любви, касающаяся всех людей без исключения. Она осуществляет узнавание, поиск божественной природы во всех людях: добродетелях и врагах. На данной стадии эрос становится безличным и бесполом, потому что присущ каждому человеку, вне зависимости от его полового определения.

Все эти виды любви представляют собой единую любовь к Богу, к общей божественной природе, во имя которой «возможно вселенское братство и любовное слияние всех тварей» [21. С. 6]. По сути — это закон Божий, подчиняться которому необходимо всем. Христос есть воплощение Вечного эроса, который существует в душе каждого человека, он способен воссоединить все отличающиеся друг от друга частички мира. Н.А.Бердяев призывает любить весь мир, находящийся в состоянии своей метафизической поврежденности, видя в этом потенцию спасения.

Концепция любви Н.А.Бердяева строится на основании христианских учений о Боге и человеке. Будучи истинным философом — христианином, он в своих учениях смог найти скрытый смысл понимания интерпретации великой любви. Оказывается, помимо любви к Богу и к ближнему своему, есть еще и высшая половая любовь между мужчиной и женщиной. Н.А.Бердяев, обращаясь к работам Платона, выделил для себя суждение, которое говорит о поле как о разрыве первоначальной человеческой природы, распадении индивидуальности, воссоединению которой способствует любовь.

Пол, по мнению Н.А.Бердяева, разделяется на мужчину и женщину, на две очень разные, непохожие половины. Поэтому появляется понятие «пол», обозначающий всего лишь часть чего-то,



что должно быть целостным. Пол — это не физиологическая сторона, это часть эмпирической природы, которая по своему строению духовно глубока. В действительности, мыслитель в своей статье не отвергает существование плотского влечения, но оно является вульгарным, противоречащим настоящей любви не только для самого философа, но и для русского народа в целом.

Связывая метафизические основания мирового процесса с борьбой личного и мирового начал, Н.А.Бердяев предлагает развести эти начала в сфере пола. Родовой инстинкт — это природное начало, а небесная любовь есть своеобразное влечение разных полов, это индивидуальное избрание, способствующее духовному слиянию двух начал — мужского и женского.

Христианство очень повлияло на мышление Н.А.Бердяева, в своих трудах он зачастую обращается к учениям Христа, и к тому, как оно отразилось на сознании русского народа. Непосредственно мужской пол мыслитель не описывает, думаю потому, что мужчина всегда представлял собой воплощение силы и совершенства, он есть тот, кто утверждает новые веяния культуры, и вообще, он человек, преобразующий бытие, создающий окружающий социальный мир.

Отношение Н.А.Бердяева к женщине достаточно интересно. Культ женственности, противоположный античному культу мужественности, берет свое начало в Средневековой культуре. Вечная женственность — это нечто возвышенное, далекое, это совокупность идеальных качеств, способных породить мужское восхищение, которое впоследствии преобразуется в художественные или музыкальные шедевры.

В его решении практических вопросов семьи и брака присутствует вполне трезвый и реалистический взгляд на вещи, убеждение в том, что все социальные проблемы, связанные с полом, в частности и «женский вопрос», нельзя решить одними правами и законами, нужно также решение и личных проблем.

Интересно то, что в своей статье «Метафизика пола и любви», философ затрагивает современную ему проблему пола. Особенно подробно он останавливается на вопросах, связанных с женским эмансипационным движением. С одной стороны, он одобряет их взгляды, касающиеся освобождения женщины от семейного и мужского рабства, с другой стороны, Н.А.Бердяев видит ложную

тенденцию женщин-феминисток в их убеждении, что мужчина есть воплощение нормального человека, полная индивидуальность, и чтобы стать человеком, женщине необходимо подражать мужчине, то есть так же, как он, принимать участие во всех сферах жизни общества. Но мужчина есть только пол, половина индивидуальности, существо не менее реальное, чем женщина.

В этом философ видит принижение женского достоинства, отрицание вечной женственности и своего настоящего предназначения. Новое социальное положение женщин в обществе ведет к потере смысла любви, создает поверхностное бытие, которое «проходит мимо глубин пола». Объясняется это тем, что женщина хочет походить на мужчину, а он по своей сути есть полная, гармоничная индивидуальность, имеющая различные совершенные качества, свойственные Богу. Конечно, для философа, опирающегося на христианство, это является неприемлемым, он не согласен с такого рода изменениями в обществе. Отрекаясь от истинного назначения, женщина теряет «женственность как особую в мире силу», она теряет свою индивидуальность. По сути, такая личность — это «мужчина средних дарований», который приносит совсем малую пользу для общества. По Бердяеву, женщины-феминистки ничтожны, потому что потеряли достоинство, свойственное полу, — вечную женственность, а также особые качества, вызывающие всеобщее восхищение; они перестают быть предметом любви, теряют обаяние, грубеют. Призвание женщины Н.А.Бердяев видит не в подражании мужским делам и не в рождении и воспитании детей, а в утверждении метафизического начала женственности как дополнительного к мужественности. «Мистический смысл половой любви повелевает не механически уравнивать и уподоблять мужчину женщине, а, наоборот, высвободить и утверждать начало мужественности и начало женственности и искать личности в слиянии и взаимном дополнении этих полярных начал, тяготеющих друг к другу». Говоря о половом соединении, Н.А.Бердяев имеет в виду не физиологическое, а мистическое соединение, некое таинственное утверждение личности.

Проблемы любви и пола занимают значительное место и в другой книге Н.А.Бердяева — «Смысл творчества». Здесь он выступает против традиционного христианского отношения

к любви. По его словам, христианство признает только три состояния пола:

- 1) семейные отношения;
- 2) аскетизм;
- 3) разврат.

Ни один из них не имеет прямого отношения к любви и с ней никак не связан. Тайна пола не есть сексуальный акт, совершаемый или для деторождения, или для наслаждения. Тайна пола раскрывается только в любви, которая не служит мирной устроенности жизни, утилитарной физиологии и экономике семьи. Любовь по природе своей трагична, она несет в себе роковое семя гибели. Н.А.Бердяев доказывает, что любовь — творческий акт, который разрывает все границы, все сковывающие ее формы. «В творческом акте любви раскрывается тайна творческого лица любимого... Любящий знает о лице любимого то, что весь мир не знает, и любящий всегда более прав, чем весь мир» [136. С. 105].

В «Смысле творчества» гораздо сильнее проявляется идея о драматическом характере всякой любви. Любовь по природе своей трагична, трагедия заложена уже в непреодолимой разделенности мужчины и женщины, в отчужденности женского и мужского начала. Мужчина и женщина совершенно иначе относятся к любви. Женщина гораздо более ближе к природе, для нее пол — вся ее жизнь. В мужчине пол более дифференцирован, и любовные радости или страдания для него значат меньше, чем для женщины. Эти рассуждения о чуждости мужской и женской природы отличаются у Н.А.Бердяева тонкостью психологических наблюдений. В западных языках нет отличия в словах «пол» и «секс», «пол — мужской или женский» и «половой акт» (у Н.А.Бердяева «родовой акт», «брачный акт»). В язычестве эрос знал только родовой акт, в родовом акте у мужчины активная роль, а у женщины — пассивная. И эти роли почему-то распространяются на все сферы. Но ведь сам Н.А.Бердяев пишет, что родовым актом пол не исчерпывается, в то время как целомудрие — это расцвет пола.

Н.А.Бердяев чувствует задачу, трагедию, смысл половой любви. Любовь половая — основной вид любви. Он разрабатывает эту идею. «Пол — источник бытия; половая полярность — основа творения». «Вполне можно сказать, что человек — половое существо,

но нельзя было бы сказать, что человек пищеварительное существо» [21. С. 161]. Н.А.Бердяев не доказывает, а говорит манифестами, афоризмами. «От пола никуда нельзя уйти. Можно уйти от дифференцированной половой функции, можно отрицать и преодолеть эту “естественную” функцию пола». «Отрицание сексуального акта не есть отрицание пола». «А слишком огненное отрицание сексуального акта есть огненное проявление пола в человеке» [21. С. 162]. Н.А.Бердяев говорит: «Женщина — носительница половой стихии в этом мире. У мужчины пол более дифференцирован и специализирован, у женщины же он разлит по всей плоти организма, по всему полю души. У мужчины половое влечение требует более безотлагательного удовлетворения, чем у женщины, но у него большая независимость от пола, чем у женщины, он менее половое существо» [21. С. 169]. Тайна любви раскрывается в религии любви, в Боге любви. Новый брак, новая семья должна быть творческой. Искусство любить и быть любимым должно творчески изменять реальность. Любовь должна быть гениальной. Только в любви достижима вечная красота. Красота любви спасет мир. Творческая мировая эпоха с праведной религией, с теургическим искусством, с правой общественностью и моралью, с отсутствием буржуазности и отчуждения должна бы начаться с появления нового пола, новой любви. В любви мы вернемся к Богу, заповедь любви — основная. В любви к единственному существу противоположного пола открывается божественная красота, божественная игра. Когда всякая праведная влюбленность воплотится в любовь, тогда мир будет спасен.

Бог — не просто любовь. Бог, с точки зрения В.В.Розанова, — это чувственная любовь, это благословение тонкому и нежному аромату, которым благоухает мир Божий, сад Божий, откуда течет всякая поэзия, растет гений, теплится молитва и льется бытие мира.

В.В.Розанов, исследуя древние религии, говорит о том, что Бога надо искать в животном, в жизни, искать его как дающего жизнь. Постоянная перепутанность животного и человека в Боге в восточных религиях сказалась в конце концов и в Вифлееме, в его таинственных стадах, его волхвах, звезде, в Богочеловеке в яслях. Ветхий Завет — трансцендентно-мировой, космический.

Новый — только морален, слишком слаб и односторонен. Египтяне с их обоготворением животных, иудеи с их ритуально-торжественным воспеванием плотской любви, эллины с их мистическим чувством гармонии Вселенной, с их любовью к прекрасному телу — все это не только далекое прошлое, все это отражает вечные свойства человеческой природы, все это живет в современном человеке, только затушевано, размыто, скрыто и современным христианством, и современной позитивистской культурой, которая логически вытекает из христианства.

Восток, по мнению В.В.Розанова, не создал «общества» и с ним культуры как окаменелых вздохов, тоски, неудовлетворения, поисков, выразившихся в готике, в музыке, в Канте, в революциях. Он просто «плодился» и «множился», пахучий и сахаристый, он был похож на громадный улей с бесконечными запасами меда. Проклиная азиатское отсутствие цивилизации, мы, однако, не можем наступить ногой и раздавить этой медвяной улей, живущий по своим, совершенно особым законам. Ведь все, в конечном счете, пришло с Востока, из Азии: например, такие громадные «дыхания» истории, как христианство, буддизм, магия, иудаизм, Библия. Чем была бы Европа без этих громадных дыханий — возможно, только тысячелетием волокитства, драк, сражений, войн. Но получила она свою цивилизацию только благодаря тому, что культивировала, обрабатывала, удлиняла, развивала, обтачивала неизреченные слова Азии, ее аромат, ее мед.

Если бы это было возможным, говорит В.В.Розанов, нужно было бы перестроить всю культуру. Христианская религия в ее сегодняшних формах не может быть спасением, очищением человека. Очищение должно исходить от тела, а религия — не из книги, а из ощущения. Нет чувства пола — нет чувства Бога. У В.Соловьева религия построена на чувстве стыда, но если стыд связан с половыми ощущениями, то это, по В.В.Розанову, худший вид современной культуры, абстрактных мыслей, догматизированного христианства.

В.В.Розанов полагает, что необходимость такой перестройки культуры определяется тем, что для огромной массы современных людей вера перестала быть фактором жизни. Европейская цивилизация вступила в такое состояние, когда вся духовная жизнь распалась на необозримое множество подробностей, среди

которых отсутствует главная и связующая мысль. Ничто не связывает больше народы, никакое общее чувство не управляет ими. Отсюда возникает всеобщее и неудержимое исчезновение интереса к жизни, отсюда — глубокая печаль всей новой поэзии, особенный характер господствующих философских идей. Современное человечество все более увлекается сумрачным и безотрадным. Отсюда и обращение к религии, тревожное и тоскливое. Жизнь распадается и иссыкает в своих источниках, и религия представляется как последний все еще не испытанный выход из этого. Но дар религиозного чувства приобретает, по В.В.Розанову, труднее всех остальных даров. Уже и надежда есть, и любовь к ближнему, а веры все нет. Человек привык жить в атмосфере ясных и отчетливых доказательств, и это истребило в нем всякую способность мистических восприятий и ощущений. Они не пробуждаются, даже если от них зависит спасение человека.

Христос все еще помогает раскрыть душу человека, однако в настоящее время такое раскрытие души становится весьма трудным, а часто даже невозможным делом для обычного, поверхностного человека. Чтобы пронизал душу Христос, ему надо преодолеть теперь не какой-то опыт «рыбаков», надо пронзить, по В.В.Розанову, всю толщу впечатлений «современного человека», весь мусор, которым он напичкан, надо преодолеть гимназию, университет, казенную службу, танцы, флирт, знакомых, друзей, книги, Бюхнера и т.д., надо вернуться к простоте рыбного промысла для снискания хлеба. Это невероятно сложное дело — «мусорного человека» превратить в «естественное явление» [89. С. 547].

Попытки найти бытийные основания культуры, показать связь культуры и бытия, связь оплодотворяющую, делающую культуру жизненной, динамичной — эти попытки, характерные для русской религиозной философии, являются важнейшим вкладом в мировую философию культуры XX века. Эти попытки тем более актуальны, что предпринимались они в эпоху, когда очевидным и осязаемым казалось близкое крушение культуры в результате мировой войны, кровавой революции в России. Русские мыслители старались не только объяснить, выявить основные механизмы и тайные пружины функционирования культуры, но и убедить

и других, и самих себя в том, что культура не может разрушиться и исчезнуть бесследно в результате каких-нибудь социальных катаклизмов. Что все внешние сотрясения и катастрофы не смогут затронуть ее глубинных корней, что она после любого, даже самого страшного пожара сможет восстать, как Феникс из пепла.

## 1.2. Культ, религия, культура

Отношение русской философии к проблеме бытия имеет истоки в русском религиозном сознании. В христианстве идея спасения — одна из главных. Вопрос в том, как человек приходит к спасению, обсуждается с давних времен. Православие считает, что спасти человека может только сам Бог по мере того, как человек стремится погрузиться в Божественное бытие. Именно бытие в Боге — суть русской религиозности, которая определила философское решение темы бытия. Религиозный онтологизм стал основанием философского онтологизма.

Этой теме посвящены многие работы Н.А.Бердяева, который приобрел широкую известность задолго до своей высылки из Советской России в 1922 году. В конце XIX — начале XX века Н.А.Бердяев примыкал к так называемому «легальному марксизму». Отход мыслителя от «легального марксизма» совершился быстро и болезненно. Н.А.Бердяев вообще никогда не был фанатиком какой-либо идеи, одного культа. Его отличала «безумная расточительность» ума, зачастую вызывавшая самые серьезные нарекания.

Л.Шестов, например, иронизируя по поводу Н.А.Бердяева, насмешливо писал: «Как только он покидает какой-либо строй идей ради нового, он уже в своем прежнем идейном богатстве не находит ничего достойного внимания. Все — старье, ветошь, ни к чему не нужное... Он стал христианином прежде, чем выучился четко выговаривать все слова символа веры» [25. С. 35].

Но даже и войдя в храм, Н.А.Бердяев не смог просто остановиться перед алтарной преградой в молитвенном послушании; душа его жаждала не только веры, но и знания, он и в религиозной жизни хотел сохранить свободу искания, свободу творчества.

Не случайно свою первую книгу, в которой «была вполне осознана и выражена» его религиозная философия, Н.А.Бердяев

так и назвал — «Смысл творчества» (1916). К ней примыкает целый ряд трактатов, написанных уже в эмиграции: «Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства» (1927), «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931), «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» (1939) и другие.

Философия Н.А.Бердяева впитала разнообразные источники: от средневековой мистики Я.Беме до нигилизма Ф.Ницше и оккультизма Р.Штейнера. Тем не менее, Н.А.Бердяев сумел возвыситься до подлинной самобытности, открыв перед русской духовностью новые горизонты мысли.

«Вспоминая себя мальчиком и юношей, я убеждаюсь, какое огромное значение для меня имели Достоевский и Л.Толстой, — писал философ. — Я всегда чувствовал себя очень связанным с героями романов Достоевского и Л.Толстого, с Иваном Карамазовым, Версиловым, Ставрогиным, князем Андреем и дальше — с тем типом, который Достоевский назвал “скитальцем земли русской” — с Чацким, Евгением Онегиным, Печориным и др. В этом, быть может, была моя самая глубокая связь с Россией, с русской судьбой. Также чувствовал я себя связанным с реальными людьми русской земли: Чаадаевым, с некоторыми славянофилами, с Герценом, даже с Бакуниным и русскими нигилистами, с самим Л.Толстым, с В.Соловьевым. Как и многие из этих людей, я вышел из дворянской среды и порвал с ней. Разрыв с окружающей средой, выход из мира аристократического в мир революционный — основной факт моей биографии, не только внешний, но и внутренний. Это входит в мою борьбу за право свободной и творческой мысли для себя. Я боролся за это с яростью и разрывал со всем, что мне мешало осуществить мою задачу» [19. С. 40].

У Н.А.Бердяева рано появился интерес к человеку, то есть к бытию человеческой личности, к познанию человеческого существования и познанию мира через человеческое существование. Однако его волновала не столько трагедия человеческого существования, сколько свобода человеческого творчества, он вдохновлялся не сопереживанием, а оправданием человека в творчестве и через творчество.

Согласно Н.А.Бердяеву, антроподицея — это «третье антропологическое откровение», возвещающее наступление «творческой



религиозной эпохи». Но третьего откровения нельзя ждать, его должен совершить сам человек; это будет делом его свободы и творчества.

Творчество не оправдывается и не допускается религией, а само является религией. Его целью служит искание смысла. Смысл есть ценность, и потому ценностью окрашено всякое творческое стремление. Творчество создает особый мир, оно «продолжает дело творения», уподобляет человека Богу-Творцу.

Творчество есть объективация способности творения: все объекты порождаются субъектами. В религиозном плане объективация тождественна акту грехопадения — отчуждения человека от Бога, сопровождающегося отчуждением от природы и попаданием субъекта в зависимость от мира объектов.

«Если мир, — писал Н.А.Бердяев, — находится в падшем состоянии, то это — не результат способов познания (как это думал Л.Шестов). Вина лежит в глубинах мирового бытия. Это лучше всего уподобить процессу разложения, разделения и отчуждения, которые претерпевает ноуменальный мир. Было бы ошибкой думать, что объективация происходит только в познавательной сфере. Она происходит, прежде всего, в бытии самом. Она порождается субъектом не только как познающим, но как бытийствующим... В результате нам кажется реальным то, что на самом деле вторично, объективировано, и мы не сомневаемся в реальности первичного» [21. С. 12].

Осознание первичности духа как творческой реальности, по мнению Н.А.Бердяева, составляет главную задачу философии. Мыслитель назвал человека «экзистенциальным центром» мира, наделенным «страшной и последней» свободой. «Свобода личности есть долг, исполнение призвания». Однако свобода не выводится из бытия — не только природного, но и божественного, свобода существует до бытия, она «вкроена в нечто, в небытие».

Человек, по учению Н.А.Бердяева, есть «дитя Божие и дитя мэона — несотворенной свободы». Мэоническая свобода согласилась на акт творения, небытие свободно стало бытием. Поэтому Бог-Творец всемогущ над бытием, но не обладает никакой властью над небытием, над несотворенной свободой. Эта бездна первичной свободы, изначально предшествующей Богу, является источником зла.

Н.А.Бердяев не принимал христианскую схему, укоренявшую зло в самом человеке. Он предпочитал абсолютизировать свободу, отделить ее от Бога и человека, чтобы тем самым погрузить зло в добытийный хаос. Это открывало путь к гармонии бытия, которая осуществлялась с помощью творчества. Но поскольку творчество также проистекает из свободы, то противоборство зла и творчества составляет сущность новой религиозной эпохи — эпохи «третьего откровения».

Основная метафизическая идея, к которой Н.А.Бердяев пришел в результате своего философского пути и духовного опыта, — идея примата свободы над бытием. Это означает также превосходство духа, который есть не бытие, а свобода. Примат бытия над свободой приводит к ее отрицанию. Если существует свобода, считал философ, то она не может быть обусловлена бытием.

«В центре моей мысли, — писал Н.А.Бердяев, — всегда стояли проблемы свободы, личности, творчества, проблема зла и теодицеи, то есть, в сущности, одна проблема — проблема человека, его назначения, оправдания его творчества. Основную свою интуицию о человеке, о нужде Бога в творческом акте человека я выразил в самой значительной книге своего прошлого “Смысл творчества. Опыт оправдания человека...”. В этой книге обнаружена тема всей моей жизни...» [19. С. 11].

Н.А.Бердяев никогда не был «чистым» философом, никогда не стремился к отрешенности философии от жизни. Наоборот, он всегда думал, что философское познание есть функция жизни, символ духовного опыта. В философии отражаются все противоречия жизни, и не нужно пытаться их сглаживать.

Философия есть борьба. Невозможно отделить философское познание от совокупности духовного опыта человека, от его религиозной веры, от его мистического созерцания.

Можно ли назвать Н.А.Бердяева романтиком в философии? Совершенно ясно, что его нельзя назвать классиком, так как у него не было симпатии к классицизму. Но что такое романтизм в философии? Обычно романтизм считают восстанием против природы вообще, против человеческой природы с ее страстями и эмоциями, против разума, против нормы и закона, против вечных и общеобязательных начал цивилизации. Но Н.А.Бердяев ничего не говорил о восстании против «природы», восстании инстинктов

против норм и законов разума и общества, он говорил о восстании духа. Он утверждал превосходство духа и над природой, и над обществом, и над цивилизацией.

Дух же есть свобода. Н.А.Бердяев всю жизнь проповедовал восстание против власти необходимости. Понятие природы употребляется в его философии как символ восстания против норм цивилизации, как право раскрытия творческой индивидуальности.

«Но я решительно предпочитаю употреблять символику духа, а не природы, — писал философ. — Должен оговориться, что природу я ставлю выше кошмарных законов цивилизации и общества. Мой романтизм есть романтизм свободы. Я готов соединиться с романтизмом в отрицательной борьбе за освобождение индивидуальности от гнета законности. Но я иначе понимаю положительные цели освобождения. Романтики по-настоящему не понимают принципа личности и свободы. В чем-то самом главном, в своем духовном и познавательном пути я отличаюсь от преобладающего типа романтиков. Я все-таки всю жизнь искал истину и смысл, “что” было для меня важнее, чем “как”. Но истина и смысл не были для меня законом и нормой разума... Слишком сильно у меня было чувство личности и чувство свободы. Отсюда и значение этического момента, всегда связанного с личностью и свободой. Поэтому у меня всегда были разногласия и столкновения с “романтиками” моей эпохи... Отсюда и мое одиночество, которое мне трудно преодолеть. Никогда “природа”, “жизнь”, инстинкт, коллективная стихия не были для меня Богом. Истина была для меня Богом, Истина, возвышающаяся над всем. Но и Истина может вочеловечиться» [19. С. 107—108].

Годы жизни Н.А.Бердяева в Париже и г.Кламаре были для него периодом усиленного философского творчества. В это время им были написаны работы: «О назначении человека», «О рабстве и свободе человека», «Опыт эсхатологической метафизики». «Мое миросозерцание многопланово, и, может быть, от этой многоплановости меня обвиняют в противоречиях, — писал Н.А.Бердяев, — в моей философии есть противоречия, которые вызываются самым ее существом и которые не могут и не должны быть устранены» [19. С. 295].

В своих поздних работах Н.А.Бердяев изложил учение об объективации, которое обыкновенно плохо понимали: «Я не верю

в твердость и прочность так называемого “объективного” мира, мира природы и истории. Объективной реальности не существует, это лишь иллюзия сознания... Объективированный мир не есть подлинный реальный мир, это есть лишь состояние подлинного реального мира, которое может быть изменено...» [19. С. 295].

По мнению философа, первожизнь есть творческий акт, свобода, носителем первожизни является личность, субъект, дух, а не «природа», не объект. Объективность есть порабощение духа, порождение разобщенности и вражды субъектов, личностей, духов, существ. Наука познает объективированный мир и дает человеку возможность овладеть «природой». Человек познает извне данную ему реальность, то, что порождено им самим.

Философия Н.А.Бердяева — это философия духа. Дух для него есть свобода, творчество, личность, общение любви. Русский мыслитель утверждал превосходство свободы над бытием. За пределами противоположения Бога и несотворенной свободы лежит божественная тайна, в которой все противоречия снимаются, там неизъяснимый и невыразимый божественный свет. Эта сфера — сфера богопознания.

Для Н.А.Бердяева особое значение имели идеи несотворенной свободы и объективации. Несотворенная свобода объясняет не только возникновение зла, но и возникновение творческой новизны, небывшего ранее.

Объективация предполагает состояние порабощенности, необходимости и разобщенности, в которой находится мир. Наряду с идеей несотворенной свободы и объективации, Н.А.Бердяев развивал идею о приоритете личности над бытием. В конфликте личности с миром и обществом философ решительно стал на сторону личности. Восстание против власти «общего», которое есть порождение объективации, Н.А.Бердяеву представляется праведным, святым, христианским восстанием.

Христианство есть персонализм. С этим связана главная духовная борьба жизни русского мыслителя. Его окончательная философия есть философия, связанная с личным опытом.

По этому поводу Н.А.Бердяев писал: «Я могу сказать, что у меня был опыт изначальной свободы и, в связи с ней, и творческой новизны, и зла, был острый опыт о личности и ее конфликте с миром общего, миром объективации, опыт выхода из власти

общего, был опыт человечности и сострадания, был опыт о человеке, который есть единственный предмет философии. Я пытался создать миф о человеке. В опыте о человеке огромное значение имел Ницше. Он пережил патетически, страстно, мучительно и с необычайным талантом выразил тему: как возможна высота, героизм, экстаз, если нет Бога, если Бога убили. Но убитым оказался не только Бог, убитым оказался и человек и возник жуткий образ сверхчеловека. Явление Ницше — диалектика о судьбе человека» [19. С. 299].

«Я удержался в жизни, ни на что не опираясь, кроме искания божественной истины, — писал философ. — Мое главное достижение в том, что я основал дело своей жизни на свободе. Я всю жизнь искал правды, которую я изначально нашел... Существует сущая правда, она не походит на мир и на все, что в мире, но она должна открываться и вочеловечиваться. В последний час моей жизни я, наверное, вспомню о моих многочисленных грехах, слабостях и падениях, но может быть, и дана будет мне благодатная возможность вспомнить, что я принадлежал к алчущим и жаждущим правды. И это единственная из заповедей блаженства, к которой и я могу иметь отношение» [19. С. 333].

Общей для всех рассматриваемых философов является идея происхождения культуры из культа. П.А.Флоренский считает, что культура и этимологически указывает на свое происхождение от культа, она ядром и корнем своим имеет культ. «Natura — то, что рождается присно, cultura — что от культа присно отщепляется, — как бы проращение культа, побеги его, боковые стебли его. Святыни — это первичное творчество человека; культурные ценности — это производные культа, как бы отслюющаяся шелуха культа, подобно сухой коже лукавничного растения» [116. С. 117].

Есть и другая точка зрения, согласно которой культура произошла от культивации, то есть от начала обработки почвы. Но в древности обработка земли была священным актом и выражением культовой деятельности: сеяние зерна — как похороны бога, проращение зерна — как рождение бога. Хлебопашца связывали с землей глубокие, сакральные отношения, земля была матерью, которая поит, кормит и охраняет заботящегося о ней человека. Обработка земли, уход за животными, воспитание детей, строительство

жилища — все было полно таинственного религиозного смысла, все уподоблялось религиозному обряду.

Постепенно религиозный смысл действий выветривался, обряд распадался на смысл и на вещь. Из обряда возникла техника, возникли чисто утилитарные правила хозяйствования, возникла, наконец, наука. Система понятий, согласно П.А.Флоренскому, первоначально была системой, сопровождающей культ. Это были развивающиеся из самого культового действия, из «словесного» обряда объясняющие культ мифы, так называемые этиологические мифы, или вспомогательные формулы Богослужения. Эти мифы, формулы, термины дальше становятся самостоятельными, усложняются, отдаляются от культа, делаются светскими — литературными, научными и философскими сюжетами, формулами, терминами и при полном выветривании собственного религиозного смысла порождают светскую философию, светскую науку, литературу. «Так, например, мистериальное умирание и неземные видения посвящаемого, а также некромантия посвяtitельных центров древности дают начало мифическим сказаниям о схождении в ад. Можно проследить, как сюжет схождения в ад омиращается: Саул, Иштар, Одиссей, Эней, Христос в апокрифах, Ир (у Платона), святой Косма игумен, святой Патрикий, просветитель Ирландии, Данте, Людовик Энний, святой Перельос, Бранден или Брендан сказаний Средневековья и он же — в драме Кальдерона “Чистилище святого Патрика”, Фауст, с его путешествием к Матерям и так далее — вот ступени отдаления этого мифа от культа, включительно Байроновского Манфреда...» [116. С. 117].

Культ (cultus) происходит, по П.А.Флоренскому, от colere (врачать) — то есть это круговорот вокруг святой реальности, вокруг святыни, которая сама является неподвижной, абсолютной точкой мира, точкой отсчета. Мое положение в мире определяется моим отношением к святыне. Не только метафизически, но и географически. Определить себя географически, рассуждает Флоренский, значит дать географические координаты широты и долготы, значит иметь какие-то опорные пункты и осознавать свое место относительно них. Например, столько-то градусов долготы от Москвы. Но что такое Москва? Это уже не столько географический, сколько культурный термин. Культурные же определения опираются на культовые, поскольку они требуют, чтобы в конкретной

реальности был установлен какой-нибудь смысл, а признание смысла уходит своими корнями в недра культа. Москва — центр России, сосредоточие русского духа, основных святынь и преданий, вокруг которых строится русская история и т.д. Таким образом, всякая точка в пространстве получает смысл, если на ней лежит печать духа. Само пространство становится осмысленным и доступным пониманию, если в нем есть такие точки, такие «зарубки» духа.

Даже космическое пространство, совокупность светил может быть названа, выделена, если проникнута изначально священным осознанием. Геодезия, по мысли П.А.Флоренского, держится на астрономии, астрономия — на астрологии, астрология же — на звездопоклонении, а звездопоклонение — на мистическом окружении Безусловного и Вечного, являющегося и в этом смысле как-то воплощенного в звездных символах. «Ведь ориентироваться в пространстве — это значит установить свое отношение к тем или иным вещам мира. Но установка эта есть действие не внешнее, а внутреннее, есть некий акт разума и, следовательно, может обращаться не с внешним как таковым, а лишь с тем, что дано разуму как разумное же, разумом проработанное и, следовательно, само как доступное такой проработке, не чуждое разумности; а для этого оно должно быть, в конечном счете, того или иного узкого опыта и должно быть сопринесено с бесконечной Разумностью, с Логосом мира, с указанным Служителем Бытия...» [116. С. 133].

В любой своей деятельности мы, в конечном счете, пользуемся тем, что дает культ. Если бы мы могли, утверждает П.А.Флоренский, вычерпать полностью из своего сознания культовое содержание, то не только лишились бы высших духовных ценностей, но и всех способностей ориентации в мире. Пространство, например, просто свилось бы, как в свиток, в безразличную среду, не имеющую в себе никаких расчленений, никаких координат, сознанию просто не за что было бы зацепиться.

Но не только пространство, а и время производно от культа. Мы живем в ритме праздников. Мы считаем дни и года: столько от Рождества, столько-то от Пасхи, столько-то лет от Рождества Христова как начала летоисчисления. Уничтожьте все культовые времена — и не станет календаря, извлеките все религиозное

содержание из времени — и оно сольется в безразличную среду. «Время есть, ибо есть Культ. Все времена держатся на закрепах литургических, и, когда религиозные устои распадаются, — “время выходит из пазов своих”, по слову Шекспира» [116. С. 133].

Не мысли, писал П.А.Флоренский, и не бессмысленные полезности, такие, как вещи или машины, определяют наше жизнепонимание. А определяет его, отрицательно или положительно, культ. «Вне живого касания к культу — субъективные мечтания, как осенние листья, вьющиеся в ветренных вихрях; это — кипение ума в себе самом, “пленной мысли раздраженье”, и не о том сейчас говорю я, что ложны они, а лишь о нечувствии тайном самого мыслителя: под жаром убеждения других скрывается ноющее сознание произвола и условности, ибо нет жизненной опоры вне себя — и вся мысль стягивается в себя и собою волнуется, — вернее смутными остатками и обрывками былых восприятий такой реальности. Но касание к культу пробуждает душу от мечтаний и, воспрянув, вынуждается она к самоопределению» [116. С. 122].

Культ преобразует естественные, стихийно и случайно возникающие побуждения человека в устойчивые духовные константы его бытия. Он преобразует самого человека из естественного в духовное существо, закрепляет в нем память, любовь, совесть. П.А.Флоренский приводит пример, что на каждой панихиде мы слышим зов Церкви: «Надгробное рыдание творяще песнь “аллилуйя”...» — что в переводе на мирской язык означает «превращающе, претворяюще, преобразующе свое рыдание при гробе близких, дорогих и милых сердцу, свою неудержимую скорбь, неизбежную тоску души своей — преобразующе ее в ликующую, торжествующую, победно-радостную хвалу Богу — в “аллилуиа”».

Назначение культа — именно претворять естественное рыдание, естественный крик радости, естественное ликование, естественный плач и сожаление — в священную песнь, в священное слово, в священный жест. Не запрещать естественные движения, не стеснять их, не урезывать богатство внутренней жизни, а напротив — утверждать это богатство в его полноте, закреплять, возвращать. Случайное возводится культом в должное, субъективное просветляется в объективное. Культ претворяет естественную данность в идеальное.



«Культ дает исход слезам, подсказывает такие рыдания, каких нам ввек не придумать, — такие адекватные, такие каждому свои, каждому личные, — плачет с нами и за нас, слова такие говорит, которые именно — то самое, что хотелось бы нам сказать, но что мы никогда не сумели бы сказать, словом — придает нашему хаотическому, случайно слагающемуся и, может быть, в нашем собственном сознании еще и неправомерному, мутному индивидуальному горю форму вселенскую, форму чистой человечности, возводит его в нас, а тем — и нас самих в нем — до идеальной человечности, до самой природы человеческой, сотворенной по Христову подобию..... И тогда, осветленное и прозрачное, уже не субъективно-личное, а объективно-онтологическое, не случайное, а в Истине предустановленное — горе наше делается двигателем жизни, памятью об усопшем, источником нашего очеловечения» [116. С. 137].

Н.А.Бердяев также считает, что культура родилась из культа, и потому истоки культуры всегда сакральны. Она возникла в храме и вокруг храма и в ее органический период была связана с религиозной жизнью. Так было и в великих древних культурах, в культуре греческой, культуре средневековой, в культуре раннего Возрождения. Культура благородного происхождения и несет на себе иерархический характер культа. Культура всегда идет сверху вниз, ее путь аристократический.

Благородство всякой культуры, по Н.А.Бердяеву, определяется тем, что культура есть культ предков, почитание могил и памятников, связь сынов с отцами. Культура основана на предании. И чем древнее культура, тем она значительнее и прекраснее. Она всегда гордится древностью своего происхождения, неразрывной связью с великим прошлым. Сущность культуры более наглядно выступает при ее сопоставлении с цивилизацией. Цивилизация не имеет благородного происхождения. У нее нет связи с символической культурой. Она родилась в борьбе человека с природой, вне храма и культа. Переход от культуры к цивилизации имеет общие признаки у всех народов, прежде всего материальные — использование железа и т.п. Культура же всегда своеобразна и неповторима. Цивилизация всегда имеет такой вид, словно она возникла вчера или сегодня. В ней все новое, все приспособлено к удобствам сегодняшнего дня [13. С. 248—249].

Любая культура базируется на культе, на религии, из религии вырастает и благодаря ей сохраняется. Античная культура, полагает Н.А.Бердяев, вошла в христианскую, и церковь была хранительницей преданий культуры в эпоху варварства и тьмы. Восточная церковь получила предание античной культуры через Византию, а западная — через Рим. Церковный культ насыщен культурой, от него и вокруг него творилась и новая культура старой Европы. Европейская культура есть, прежде всего, культура латинская и католическая. В ней есть неразрывная связь с античностью. И мы, русские, считает Н.А.Бердяев, не окончательно варвары и скифы потому лишь, что через православную церковь, через Византию получили связь с преданиями античной, греческой культуры.

В прошлом массы были приобщены к культуре через религию. Культура народного слоя была почти исключительно религиозной культурой, и в ней происходило соединение народного слоя с аристократическим культурным слоем. Только религия обладает способностью делать такие соединения. Этой способностью не обладают философия, наука, просвещение, искусство, литература. Высокая качественная культура, лишенная религиозного базиса, неизбежно отрывается от народной жизни, и образуется уединенная культурная элита, чувствующая свою ненужность для народа [24. С. 356—357].

С.Н.Булгаков считал, что западноевропейская культура имеет религиозные корни, но он также указывал, что огромное влияние на европейскую культуру оказало не только католичество, но и протестантизм. Нельзя отрицать, писал он, что реформация вызвала огромный религиозный подъем. В реформации родилась новая личность европейского человека, реформацией были провозглашены политические свободы, свобода совести, права человека и гражданина. Протестантизм, особенно в кальвинизме и пуританизме, дал мощный толчок хозяйственной деятельности. В протестантизме преимущественно развивалась наука и философия (И.Кант, Г.В.Ф.Гегель).

Несмотря на то, что ныне в Европе господствует поверхностное просветительство и мещанство, дерево европейской культуры до сих пор, даже незримо для глаз, считает С.Н.Булгаков, питается духовными соками старых религиозных корней. Правда, там,

где это просветительство и мещанство, эта современная западная цивилизация проникают в корни и ствол, там оно тоже начинает чахнуть и гнить. К сожалению, российская интеллигенция восприняла с Запада эту внешнюю цивилизационную форму, не пошла дальше усвоения новейших политических и социальных идей. С точки зрения поверхностного просветительства, на которой она в массе своей стоит, совершенно не учитывается роль «мрачного» Средневековья в развитии культуры, роль реформационной эпохи с огромными духовными приобретениями. Средний русский интеллигент усвоил убогую схему истории: сначала было варварство, а потом воссияла цивилизация, т.е. просветительство, материализм, атеизм, социализм. Поэтому, считает Булгаков, в борьбе за русскую культуру нужно бороться за утверждение глубокого и серьезного понимания взаимосвязи культуры и религии [29. С. 40—41].

Безбожие интеллигенции делает ее некультурной и даже антикультурной, иконоборческой по преимуществу. Ведь приобщение к культуре идет, с точки зрения С.Н.Булгакова, через культ, органически связано со способностью почитания, которая отсутствует в психологии нигилизма. Поэтому интеллигенция до сих пор не замечала Православия как силы культурной и, в частности, как эстетического начала жизни. «...В России имеет культурную будущность только то, что церковно, конечно, в самом обширном смысле этого понятия. И с оцерковлением русской жизни только и могут быть связаны надежды на культурное возрождение России» [33. С. 457].

П.А.Флоренский также резко выступает против такого рода просветительства как ложного курса культуры нового и новейшего времени. Он приводит в пример известный разговор Наполеона и Лапласа, в котором Лаплас заявил, что такая гипотеза, как Бог, в его теории не нужна. Тем самым, по мнению П.А.Флоренского, Лаплас точнейшим образом выразил самый дух новой европейской культуры. Для этой культуры Бог — не живое Лицо, не Истина, вне которой нет никакой истины, а лишь гипотеза, которой штопаются прорехи нашего знания и вообще нашей культуры. Чем выше культура, тем меньше в ней места этой гипотезе. Вполне усовершенствованная культура и вообще может обойтись без нее. «Мы так привыкли веровать в культуру вместо Бога, что

большинству представляется невозможностью различать понятие культуры и культуры нашего времени, так что указания на необходимость изменить курс культуры отождествляются с призывом к жизни троглодитов. Исторически такое отождествление глубоко ложно, ибо культура имела и может иметь строение весьма различное. Так, большинство культур, сообразно своей этимологии... было именно прорастанием зерна религии, горчичным деревом, разросшимся из семени веры. Этот исторический факт охотно признает почти всякий исследователь в отношении всех религий... Лишь христианству в настоящем наши современники отказывают в жизнеорганизирующей силе...» [115. С. 549].

Без этого культурного зерна культура становится имманентной самой себе, самодовлеющей силой, не знающей преград и ограничений. Деятели растворяются в своих деяниях, субъекты — в своих состояниях, механики — в своих механизмах. Культура становится самозаконной в отношении человеческой личности, она ринулась по своим путям, подавляя человека. Все это, считает П.А.Флоренский, похоже на легенду об ученике колдуна, вызвавшем духов, но не сумевшем ими овладеть. Личность человеческая стала сама себе трансцендентной, лик перестал высвечивать в лице и через лицо, личность затерялась в себе, стала потерянной и растерянной. «Установка сознания на культуре, то есть на самом себе, ведет к безусловному признанию потребностей как таковых. Но потребности бывают всякие. Не имея критерия, различающего потребности, не имеет и “самопринуждения” человекобог; а затем, мгновенно, из человекобога выглянет и звериная морда» [115. С. 128].

В культуре бывает прямое и открытое восстание против Бога, попытка объявить себя независимым от Бога и, следовательно, враждебным Ему. Это — острая духовная инфекция, которая ведет или к быстрой гибели, или, напротив, быстро же и проходит, оставляя в душе чувство глубокого недоумения, как могло случиться такое восстание. Но часто культура, не признавая себе самой в своем отпадении от Бога и даже защищая религию, старается фактически шаг за шагом отвоевывать у религии области своей автономии и, следовательно, вычеркивает соответствующие стороны из религии, как якобы несущественные и попавшие туда случайно исторически. Одна за другой выпадают из религии

различные стороны человеческой деятельности, пока, наконец, дело не доходит до основных истин религиозной онтологии, на которых держится христианская нравственность. Когда падает в сознании и эта основа, а религия приравнивается к нравственности, самая нравственность перестает быть живым и жизненным вдохновением добра, и становится внешними правилами поведения, лишенными связи, и потому случайными. Это не нравственное самоопределение, а фарисейская мораль, и судьба ее, конечно, предрешена. «Логика истории несомненно привела нас к дилемме: или отказаться от последнего остатка христианства, “христианской морали”, или отказаться от всего курса предыдущей антихристианской культуры и чистосердечно признать, что Бог, Которому мы соглашаемся отводить в себе и в своей жизни лишь один уголок, все остальное оставляя “ходящим по путям своим”, уже не есть в нашем сознании Бог» [115. С. 548].

Совершенно безрелигиозная культура невозможна, но точно так же невозможна, по Н.А.Бердяеву, чисто религиозная культура. Едва возникнув из культа, культура тотчас начинает отделяться от него. Процесс секуляризации культуры — неотвратимый и роковой процесс. Секуляризация в каком-то смысле есть внутренняя трагедия культуры. Через секуляризацию, через расщепление и дифференциацию, через отдаление от религиозного центра, через приобретение автономии от него проходят и философия, и наука, и семья, и право, и хозяйство. В самых классических и совершенных достижениях культура почти полностью теряет свой религиозный характер и вместе с ним теряет свой источник питания, отрывается полностью от своих религиозных корней, от своей бытийственной почвы. Медленно и неуклонно в культуре начинает назревать кризис, ибо она, лишенная священной подпитки, становится все более худосочной, все более усредненной, серой. Все меньше ее озаряют вспышки творческого гения, все более редки в ней глубокие интуиции, которые вдохновляли целые поколения.

Например, античная философия как часть культуры была функцией жизни, а жизнь была органически религиозна. На религиозном питании, на органической связи с народной жизнью была, по Н.А.Бердяеву, основана философская мудрость Гераклита и Пифагора. Поэтому в досократовской философии было так много

здорового реализма, чувствовался запах земли. И мудрость Платона была, по-видимому, связана с его посвящением в Элевзинские мистерии. У учителей церкви, у средневековых мистиков была посвященность в тайны христианства, было приобщение к таинственным реальностям. Без этого приобщения философское знание становится худосочным и отвлеченным, порывает с живым бытием. «Бытие дано лишь в опыте, но оно никогда не бывает дано в опыте рационализированном, рассудочном. Бытие дано до рационалистического рассечения духа и до раздвоения на субъект и объект. До раздвоения на субъект и объект бытие дано лишь в религиозном, мистическом опыте. Только там и можно искать пищи для философии, материала для нее. Религия и мистика есть корень философии, ее жизненная основа» [25. С. 20].

В.В.Розанов, исследуя связь культуры и религии, берет самую обыкновенную, самую, казалось бы, известную и элементарную часть культуры — семью, и пытается доказать, что современная культура гнивает именно потому, что религия больше не является организующим центром брака. В наших условиях, полагает он, брак свелся к номинализму, а семья — к фикции, без света религии в таинственных завязях своего бытия человек стал не-удержимо гнить, в европейской цивилизации брак сначала становится «пассивным», то есть чисто светским, никак не освященным, а потом из пассивного брака он «расплывается» просто в проституцию. «Нет огня, нет таинственного и жгучего огня, стягивающего человека в “брак”, — это так очевидно, и это очевидно только в Европе, с ее начинающимся “вырождением”! Мы изнутри похолодели, залив внутри себя святой очаг Весты и на месте священных ему жертвоприношений устроив своз нечистот. Вот узел европейской цивилизации, наших философских дефектов и скорбей нашего дня...» [91. С. 239—240].

Семья крепится религиозными узами и есть или, по крайней мере, должна представлять собой культовую организацию. Почему дети должны почитать родителей? — спрашивает В.В.Розанов. Почитать особенно, религиозно, а не благодарить только за то, что их кормят, поят и одевают. Все это непонятно с обыденной точки зрения и понятно только в истинном браке, освященном церковью. Дети — религиозные существа и находятся в религиозной связи с родителями. Это разбежавшиеся слова одной

молитвы, связи которых мы не понимаем. «Но лишь в этой связи они постигаются, т.е. постигается существо “ребенка”; связь “неразрываемая” мужа и жены; любовь, которая обещается и должна течь “до гроба”, не пошатываемая “болезнью”, “старостью”. Все это в чертах своей требуемой вечности и требуемой чистоты — суть религия...» [91. С. 242].

Совершенно прав В.В.Зеньковский, когда пишет, что у В.В.Розанова с исключительной правотой и правдивостью ставится коренной вопрос, над которым бьется русская религиозная мысль — вопрос об отношении церкви к миру, к культуре. Идеал построения культуры в духе Православия, означает, по Зеньковскому, движение по пути к освящению жизни, к внутреннему и интимному проникновению религиозного начала в процессы культуры. Поэтому В.В.Розанов и выступил против подчинения мира церкви, против идеи, которая господствовала на Западе со времен Средневековья и привела к постепенному отторжению цивилизации от религии. Церковь и мир, культура и бытие должны быть примирены, и это возможно только в Православии. Вот почему В.В.Розанов, считает Зеньковский, при всем его христорборчестве, при его явном влечении к Ветхому завету, все же изнутри связан с христианством и всегда будет ощущаться как один из предтеч православной культуры. «А его борьба за возвращение к святыне брака и к святыне семьи, его борьба против извращения таинственных и глубоких их законов входит существенной частью в ту общую борьбу с “секуляризацией” в современной европейской культуре, с ее обмирщением и измельчением, которая образует основное содержание в критике Европы у русских религиозных мыслителей» [57. С. 379].

Таким образом, подлинную культуру невозможно себе представить оторванной от религии, и глубоко ошибалась русская интеллигенция, писал С.Н.Булгаков, когда считала, что русское и русская культура могут быть построены на атеизме как духовном основании. Ошибалась, считая, что можно полностью пренебречь религиозной культурой личности и заменить ее простым сообщением знаний. Но подобные социальные эксперименты оборачиваются непоправимыми последствиями. Если разрушить в народе вековые религиозно-нравственные устои, то это, по С.Н.Булгакову, освободит в нем темные стихии, которых так много в русской

истории, глубоко отравленной злой татарщиной и инстинктами кочевников-завоевателей.

В душе русского народа всегда боролись между собой заповеди Сергия Радонежского и разгульная вседозволенность Запорожской сечи, Разина и Пугачева. Религия сдерживала страсть к насилию и разрушению, мощную агрессивность, всегда присущую характеру русского народа. Эти грозные, неорганизованные стихийные силы, которые неизбежно могут вырваться наружу, если снять, уничтожить религиозные сдерживающие преграды. Их и старается уничтожить революционная интеллигенция, апеллируя к самым низменным инстинктам масс. Эти силы, по С.Н.Булгакову, очень древние, мощные, они гораздо старше самой интеллигенции. Она ошибочно принимает их за революционный пыл народа, но, вырвавшись наружу с ее помощью, они в первую очередь уничтожат и культуру, и ее носителей. Эти силы «с трудом преодолевались русской государственностью, полагавшей им внешние границы, сковывавшею их, но они не были ею вполне побеждены. Интеллигентское просветительство одной стороной своего влияния пробуждает эти дремавшие инстинкты и возвращает Россию к хаотическому состоянию, ее обессиливающему и с такими трудностями и жертвами преодолевавшемуся ею в истории» [29. С. 68].

Многие работы русских мыслителей, посвященные взаимосвязи культуры и религии, были предостережением, протестом против просветительского поверхностного отношения к культуре, которую нельзя сводить ни к сумме знаний, ни к стандартам и стереотипам поведения, ни к уровню образования. Культура имеет глубинные бытийственные корни, и если ее насильно оторвать от этих корней, она начинает свертываться и умирать. Культ, религия — важнейший корень культуры, то в культуре, что противится всякому манипулированию культурными ценностями, что обладает мощной консервативной охранительной силой, является надежным барьером, не позволяющим превращать культуру в совокупность рациональных идеологических лозунгов, которые можно менять по произволу власти.

Поэтому новая революционная власть в России повела безжалостную борьбу с религией. Дискредитировать религию в глазах народа — значит одновременно лишить культуру вечных ориентиров,



а на их место можно поставить всевозможные идеологические утопии и прожекты. «Все революции, — писал Н.А.Бердяев, — направлены против Церкви и хотят порвать связь с преданиями античной культуры, в Церковь вошедшими. И потому они представляют варварское восстание против культуры» [13. С. 252].

Искусственная культура, которая насаждалась десятилетиями в России, привела в конце концов к нравственному одичанию народа, к господству нигилизма, к массовому отрицанию всех ценностей и целей. То, о чем предупреждали религиозные мыслители, свершилось, и теперь они, уже после революции, подводя итоги случившегося, писали о том, что, к сожалению, религиозные корни русской культуры были слишком слабы, слишком быстро их удалось затоптать, слишком много было преувеличений в теориях «народа-богоносца». И вот обрушилось все разом, писал В.В.Розанов в «Апокалипсисе нашего времени», и царство, и Церковь, причем Церковь разбилась еще более ужасно, чем царство. «Мы умираем, как фанфароны, как актеры. “Ни креста, ни молитвы”. Уж если при смерти чьей нет креста и молитвы — то это у русских. И странно. Всю жизнь крестились, богомолились: вдруг смерть — и мы сбросили крест. “Просто как православным человеком русский никогда не жывал”. Переход в социализм и, значит, в полный атеизм совершился у мужиков, у солдат до того легко, точно “в баню сходили и окатились новой водой”. Это — совершенно точно, это действительность, а не дикий кошмар» [82. С. 581—582].

С.Л.Франк также считал, что самым глубоким и общим показателем застарелой и тяжелой нравственной болезни русского национального духа является ужасающее общественное бессилие и унижение русской церкви — той церкви, которая не только имела когда-то великих святых и проявила великое духовное творчество, но и своей нравственной силой содействовала объединению русского народа и спасению его от татарщины и развала Смутного времени. Почему народ, прозванный народом-богоносцем, стал народом-нигилистом, кощунственно попирающим все свои святыни? Как случилось, что народ, не без основания прославленный за свою нравственную кротость и чистоту, стал народом-убийцей, народом неприкрытой корысти и всяческого нравственного распутства? На этот вопрос, говорит С.Л.Франк, очень трудно

ответить, поскольку нет никаких строгих и однозначных причин. Можно лишь наметить, как это свершилось. «Русский религиозный дух, — писал он, — уже давно перестал нравственно укреплять народ в его будничной трудовой жизни, пропитывать нравственными силами земные экономические и правовые его отношения. И потому здоровый в основе реалистический инстинкт народа оторвался от духовного корня жизни и стал находить удовлетворение в неверии, в чисто отрицательной освобожденности, т.е. в разнузданности мысли и чувства. Все лучшее, благородное и духовно-глубокое становилось мечтательно-бессильным, а все сильное и практически-действенное — темным и злым» [119. С. 496].

Черносотенный деспотизм высших классов и черносотенный анархизм низших классов есть, по С.Л.Франку, одна и та же сила зла, последовательно выявившаяся в двух разных, но глубоко родственных формах и обессилившая в России и истинный духовный консерватизм, и неразрывно с ним связанный истинный либерализм. Единый дух зла и насилия, безверия и материализма в этих двух своих проявлениях вырвал корни народной души из единственной питательной почвы, обеспечивающей живой рост народной силы и жизни, — из слоя подземной творческой духовности — и тем иссушил дух и тело народа, ослабил его внутреннее единство и сделал бессильным перед первой налетевшей на него бурей.

Болезненная раздвоенность русского национального духа выразилась у интеллигенции в сентиментально-мечтательном бессилии, с одной стороны, а с другой — в нравственной развращенности революционного черносотенства. То же и в нижних слоях — пассивная кротость и беззащитность доброго русского мужика и его же способность идти на темную иступленность погромов и пугачевщины. Такое понимание духовного источника нашей болезни указывает необходимую цель возможного возрождения. Эту цель С.Л.Франк видит в пробуждении творческого мужества, основанного на смиренном сознании своей зависимости от высших сил и укорененности в них.

Россия, как полагал С.Л.Франк, никогда не знала теократии в западноевропейском смысле слова. На Западе религиозное творчество с самого начала было тесно связано с внешним жизненным

строительством, западноевропейские народы прошли суровую теократическую школу морального, государственного и гражданско-правового воспитания. В России же великая духовная энергия, черпаемая из православной веры, целиком шла вглубь религиозного развития духа, почти не определяя эмпирическую действительность, жизненный уклад русского народа. Она не воспитала веры в какие-нибудь освещенные ею принципы гражданских и государственных отношений. «...Остались неразвитыми и неукрепленными те промежуточные между религиозным духом и жизненной эмпирией сферы права и морали, которые на Западе так прочно привиты теократическим воспитанием. Этим своеобразно определена религиозно-историческая судьба России» [127. С. 131].

«Злая татарщина» оказалась сильнее христианского духа, вырвавшись наружу, она превратила русскую государственность, русскую культуру в некоего странного монстра, более полувека угрожавшего всем окружающим народам. И какие еще усилия и жертвы понадобятся для восстановления подлинной, живой, творческой культуры народа?

Таким образом, идеи русских религиозных мыслителей о тесной связи культа, религии и культуры и поиски этих связей позволили весьма плодотворно проанализировать культуру с внешней, объективной точки зрения, выявить закономерности происхождения и развития культуры, дать убедительную критику нигилистических и атеистических подходов к культуре, уяснить специфику развития русской культуры в предреволюционную и послереволюционную эпоху. Философия попыталась показать причины болезни русского общества и предостеречь его от возможных губительных последствий распространения и утверждения поверхностных, просветительских трактовок культуры.

### **1.3. Культура и творчество**

Проблема соотношения культуры и бытия в целом все-таки не дает конкретного ответа на вопрос о происхождении культуры. С точки зрения рассматриваемых философов, среди всех бытийственных феноменов наиболее сильное влияние на происхождение

и развитие культуры оказывал культ. И философия культа занимает большое место в отечественной философии культуры.

Но культура — это не только традиции, не только память о прошлом, не только культ предков. Культура лишь тогда соответствует своему назначению, когда она постоянно творится, когда появляются новые культурные ценности, когда она осмысляет самое себя и пути своего развития. Проблема творчества в культуре — важнейшая тема русской религиозной философии, позволяющая глубже и полнее понять сущность и движущие силы культуры.

Когда культура доходит, согласно Н.А.Бердяеву, до своих пределов, до последних утончений и усложнений своих проблем, то появляется сознание того, что высшие достижения культуры не суть новое бытие, новая жизнь, что высшие продукты культуры несоизмеримы с творческим порывом, с творческим заданием. Потому что творческий порыв, направленный ввысь, пресекается тяжестью этого мира и направляется вниз. Вместо нового бытия появляются книги, картины, учреждения, вместо новой жизни — научные гипотезы и теории, объясняющие как ее, эту новую жизнь, создать. Культурные ценности создаются творческим актом человека. Но всегда есть несоответствие между творческим актом, творческим замыслом и творческим продуктом. Творчество — это огонь, а культура — охлаждение огня. Творческий акт — это взлет, победа над тяжестью объективированного мира, продукт творчества в культуре есть уже притяжение вниз. В культуре происходит как бы отчуждение, экстерниоризация человеческой природы.

Такая трагическая неудовлетворенность культурой не чувствуется массой потребителей культуры, но она остро переживается ее творцами. Творцы всегда недовольны своими достижениями, их всегда не удовлетворяет наличный уровень развития культуры, поэтому всегда остается конфликт и непонимание между духовными исканиями творческого меньшинства и интересами, аппетитами пассивного большинства.

Творческое меньшинство постоянно стремится выйти за пределы культуры к сверхкультурному состоянию, к новому бытию. Но такая тенденция таит в себе, по мнению Н.А.Бердяева, много опасностей, особенно для русских. У русских, да и у славян

вообще, подозрительное и двусмысленное отношение к культуре. Они любят говорить о буржуазности культуры и очень легко признают себя стоящими выше культуры. У русских есть соблазн почувствовать себя скифами в противоположность к эллинам. Такая скифская идеология в борьбе против ограничений культуры стремится не вверх, а вниз, к бездне. «Современные скифы поют гимны не сверхкультурному, а докультурному состоянию. Менее всего устремлены они к новому небу и новой земле, к преобразению мира. Они — язычники, в них клокочет кровь людей, не приобщенных к тайне искупления. В России скифская идеология есть своего рода языческий национализм, переходящий в нехристианский и антихристианский мессианизм. Скифы должны искупить грехи свои подчинением культуре и ее суровой школе» [13. С. 260].

Чтобы действительно выйти за пределы культуры к высшему творческому бытию, нужно изжить пути культуры, нужно дойти до ее вершин и лишь там творец может, по Н.А.Бердяеву, разбить цепи, приковывающие к этому миру. Два явления выходят за пределы канонических форм культуры — святость и гениальность. Великие творцы создают великие произведения. И это возвышает творчество над миром. Но мир требует от творящего соответствия себе, он хочет воспользоваться творческими актами. Поэтому всякий творческий прорыв есть одновременно и неудача творчества. Внутренний огонь гениальной природы не вполне передается в ее произведениях. Совершенство творческих созданий есть нечто иное, чем творческое горение. Гениальным называют творца, который создал совершенное произведение. Но и самое совершенное произведение оказывается не на высоте того, что было в гениальном творце. Можно говорить о роковой неудаче всех воплощений творческого огня, ибо он осуществляется в мире культуры, должен к ней приспособливаться, должен использовать материал культуры, современные каноны, должен быть хоть кем-то понят и т.д. Что выше, спрашивает Н.А.Бердяев, — святой Франциск Ассизский, единственное в своем роде проявление христианской гениальности, или созданный им францисканский орден, в котором победила обыденность? Что выше — сам Ницше с гениально и пламенно пережитой им трагедией человека или люди и движения, бесстыдно им пользующиеся? [13. С. 255].

Человек есть существо, преодолевающее себя и преодолевающее мир, в этом его основная сущность. Следовательно, творчество есть трансцендирование, есть постоянный выход за пределы сложившегося наличного мира, за пределы культуры. Но это всегда такой выход, который саму культуру обогащает. Например, нет более яростных критиков христианской культуры, чем Ф.Ницше и В.В.Розанов. Последнего Священный Синод даже собирался отлучить от церкви, но помешали революционные события. И Ф.Ницше, и В.В.Розанов страстно обвиняли церковь в непонимании истинного смысла веры, в бессмысленном автоматизме многих ритуалов, в отсутствии у верующих истинного понимания символической сущности Христа и т.д. Многое в их критике было несправедливым, но в то же время они были гораздо более истинными христианами, чем многие служители и охранители христианской церкви. Они гораздо больше дали развитию христианской культуры, открыв перед ней новые горизонты и поставив под сомнение многие предрассудки, чем целый полк известных или малоизвестных богословов.

Культура, по мнению русских мыслителей, — это не последнее, а предпоследнее. Последним основанием человеческой жизни является бытие, и поэтому перед творцами всегда стояла задача претворения культуры в новое бытие, задача, изначально обреченная на поражение, поскольку новое бытие, новое прозрение, новая вещь сейчас же окультурируется, становится культурой. «За идеальными ценностями в свое время стояли пророки и гении, творческое вдохновение и горение. Но когда пророкам и гениям поставлены памятники и их именами названы улицы, образуется охлажденная серединная культура, которая уже не терпит нового пророчества и новой гениальности. Всегда образуется законничество и фарисейство культуры, и всегда неизбежно восстание профетического духа» [15. С. 77—78].

Таким образом, творчество реализуется, по мнению Н.А.Бердяева, двумя путями — путем трансцендирования и путем объективации. На пути трансцендирования творчество направлено за рамки культуры, к вечному, трансцендентному, к тому, что не имеет аналогов в культуре, является совершенно новым, не бывшим ранее. На пути объективации творческий акт приспособляется к существующей культуре, расширяет ее границы. На самом

деле, конечно, это две стороны одного и того же процесса. Человек стремится к вечности, а создает ценности данного времени, стремится выразить невыразимое и непостижимое, а создает продукт, произведение, которое лишь условно, однобоко и односторонне выражает это непостижимое, поскольку иначе оно не получило бы статуса культурной ценности. Но в истинно великом произведении культуры все равно просвечивает его ноуменальная сущность, его трансцендентная природа.

Н.А.Бердяев несколько упрощает проблему, полагая, что творчество всегда неадекватно творению, что творчество в творении остывает, кристаллизуется, в нем уже нет творческого огня, а есть только мертвый, застывший слепок, что культура есть всегда уже нечто ставшее, омертвевшее в сравнении с творческим вдохновением. Но культура — это не только продукты творчества — книги, машины, идеи, но это также и сложившиеся формы мышления, стили искусства, художественные каноны. Форма культуры — это атмосфера духовности, существующая в данную эпоху. Она подобна явлению природы, из нее нельзя выскочить, ее нельзя поломать, она может только сама себя изжить, когда кончается ее историческое время. Творчество не там, где стремятся к выражению себя во что бы то ни стало, но — к выражению объективно истинного или объективно прекрасного. Так, художественный канон никогда не служил помехой настоящему художнику, а наоборот, освобождал его от необходимости повторения известного, пробуждал творческую энергию к тому, чтобы с полной силой выразить — и при этом по-новому — господствующую культурную форму. Художник, писал П.А.Флоренский, воображающий, будто он без канонической формы сотворит великое, подобен пешеходу, которому якобы мешает почва под ногами и который мнит, что, вися в воздухе, он ушел бы дальше. Принятие канона есть, по Флоренскому, ощущение связи с человечеством.

Помимо антагонизма между творчеством и культурой есть еще антагонизм творчества и личного совершенства. На вершинах культуры человека мучит противоположность между тем, чтобы создавать что-то, и тем, чтобы быть чем-то. Гении творили, считает Н.А.Бердяев, но недостаточно были; святые были, но мало творили. Творчество рождается из несовершенства и из недостатка. Слишком совершенные перестают творить. «Есть трагический

антагонизм между человеком совершенным как делом Божьего творчества и человеческим совершенным творчеством как делом активности самого человека. Вступите на путь йоги, или православной святости, или толстовства, на путь собственного совершенствования — и вы перестанете творить. Существует двойкая трагедия творчества, двусторонне раскрывающая ту истину, что в мире не было еще религиозной эпохи творчества. Творчество антагонистично, с одной стороны, совершенству человека, а с другой — совершенству культуры» [21. С. 298].

Здесь можно возразить Н.А.Бердяеву. Самосовершенствование, то есть творчество человеком самого себя, и есть в чистом виде трансцендентное творчество, ибо никаких культурных продуктов здесь не творится. Но зато творится главное условие культуры, всех культурных достижений вообще — творческий человек, человек в принципе способный к любому виду конкретного творчества. Только совершенный человек и творит, ибо только он и является человеком в подлинном смысле этого слова, и творчество является его естественным состоянием. Следовательно, он творит не от недостатка, а потому что не может не творить.

Творчество, творческое отношение ко всей жизни есть не право, а обязанность человека. Творческое напряжение есть нравственный императив и притом во всех сферах жизни, но особенно ярко оно, с точки зрения русских мыслителей, проявляется в такой сфере культуры, как мораль. Для русской философии характерно противопоставление этики закона и этики творчества. Этика закона не дает гарантии нравственного усовершенствования человека, закон принуждает, ему подчиняются, но он не вырабатывает нравственного иммунитета личности. Когда закон отменяют, личность оказывается способной на любые зверства и подлости. Истинная этика может быть только творческой. Только этика творчества преодолевает кошмар конечного, кошмар порядка жизни, из которого никуда нельзя вырваться. Только в этой этике становится ясным, что злые страсти нельзя победить через отрицание, через запрет. Их можно победить только через пробуждение положительной творческой духовной силы. По поводу задач, поставленных жизнью, человек должен постоянно делать нравственные изобретения и открытия. Не просто принимать закон добра, а индивидуально творить его. В каждом неповторимом



индивидуальном акте творится новое добро, не бывшее еще в мире, которое является изобретением совершающего нравственный акт. Не существует статического застывшего нравственного порядка, подчиненного единому, общеобязательному нравственному закону. С.Л.Франк отмечал, что подлинное исполнение воли Божьей доступно только в форме свободного творчества, всякое слепое, рабское, механическое выполнение этой воли есть непонимание ее истинной сущности. Человек как раб Божий, по С.Л.Франку, — просто саботажник, ибо Бог призвал человека быть не рабом, а сотрудником [129. С. 125].

Таким образом, для этики творчества борьба со злом — это не столько пресечение и уничтожение сил зла, сколько творческое осуществление добра и творческое преображение злого в доброе. Например, любовь к врагам, непротивление злу возможны не от слабости, а от творческой силы духа. Только она преодолевает дурную бесконечность зла, перерезает цепь зла, переводя людей в другой план бытия.

Личность должна, по мнению Н.А.Бердяева, вести постоянную борьбу за первородность, изначальность, чистоту нравственной совести и нравственной мысли при постоянном сопротивлении духа времени, уже застывшей, омертвевшей коллективной нравственной совести и мысли. Только этика творчества может победить искажение и иссушение человеческой души отвлеченной добродетелью, отвлеченной идеей, превращенной в норму и правило. Нравственная жизнь, говорит Н.А.Бердяев, должна быть вечным творчеством, свободным и огненным, то есть вечной юностью и девственностью духа. Она должна покоиться на первородных интуициях, в которых человек свободен от окружений и наслоений жизни, парализующих свободу его нравственных суждений.

Этика может быть только творческой, поскольку этому соответствует сама природа человека. Всякая духовная сила исходит, по С.Л.Франку, из того средоточия и первоисточника реальности, которую мы называем Богом. Постигая метафизический смысл творчества, мы можем сказать, что, творя, человек испытывает действие в себе Бога как творческого начала. В опыте творческого вдохновения сверхчеловеческое творческое начало непосредственно переливается в человеческое усилие. Осознавая себя творцом, человек понимает свое соучастие в таинственном, метафизическом

процессе творчества. Здесь он более всего осознает себя «образом и подобием Божиим». Следовательно, Бог не только творит бытие, то есть создает творение, включая и человека, но он еще и творит творцов. В лице человеческого духа, говорит С.Л.Франк, мы встречаемся с таким сотворенным существом, которому Бог как бы делегирует частично Свою собственную творческую силу, которого Он уполномочивает быть активным соучастником Своего творчества. Тот самый момент, который конституирует человека как личность — момент автономности, самоопределения — обнаруживается одновременно как носитель творчества [126. С. 291—292].

Везде, где цель деятельности рождается из глубины человеческого духа, имеет место творчество. Везде, где человек работает с любовью, вкусом и вдохновением, он становится мастером. Человек, считает С.Л.Франк, не может вообще перестать быть личностью, поэтому он всегда вкладывает хотя бы минимальный момент творчества в свой труд. Творческий элемент присущ всякому познанию, поскольку познание есть внесение в бытие света истины, творчество присутствует в области политической, и, конечно, оно обязательно в области нравственной, где весьма относительна разница между скромным исполнителем нравственного долга и нравственным гением, совесть которого открывает и вносит в человеческие отношения новое нравственное сознание.

Самый скромный, обыванный человек кроме простого, извне предписанного ему выполнения своих обязанностей вносит в свою работу элемент импровизации, справляется с индивидуальным положением каким-то новым необычным способом. Всякая жена или мать, вносящая какой-то свой собственный нравственный стиль в жизнь семьи, является творцом. Человек как таковой, по С.Л.Франку, есть творец. Нигде богочеловеческая его сущность не проявляется так отчетливо, как в этой его роли. И особенно в области нравственно-религиозной, в области творческого усилия человека внедрить, воспринять в собственное бытие святость Бога, человеческое творчество есть вольное выполнение целостной воли Божьей.

Только освободившийся человек является ответственным и, следовательно, моральным. Только на свой страх и риск осуществляющий свою жизнь является носителем моральных принципов.

Там же, где человек прячется за стандарты и стереотипы, за общий закон, за усредненные правила, на них пытается переложить ответственность за то, что случается с ним, — там морали нет, а современный человек делает нравственно ответственными семейства, классы, национальности, профессии, партии, верования и с трудом выделяет ответственность чисто личную. Бегство от свободы, от риска, от ужаса невытекания своей жизни из каких-либо правил (ибо на все случаи жизни правил не напасешься и нужно творчески решать самому), есть измена своему богочеловеческому образу, который человек должен постоянно ощущать и актуализировать в себе.

Нравственная оценка и нравственный акт должны исходить из конкретной единичной личности и быть индивидуальными и неповторимыми в своей индивидуальности нравственными актами и оценками. Каждый индивидуальный человек должен делать свой собственный нравственный выбор. Быть до конца личностью и личности не изменять, быть индивидуальностью и индивидуальным во всех актах своей жизни — важнейший и изначальный смысл творчества. Быть самим собой — значит осуществлять Божий замысел о себе. Божью идею [14. С. 123].

Н.А.Бердяев в своих поисках и утверждениях смысла жизни, человеческого призвания более радикален и, возможно, утопичен, хотя утопизм его построений ярко и выпукло проясняет человеческое предназначение. По его мнению, в христианстве должна быть преодолена детская младенческая религиозность, которая видела основной долг человека в послушании. Но послушание не есть последнее в религиозном опыте, грех будет окончательно побежден и преодолен подвигом творчества. Церковность закрывает для человека героический, горный, жертвенный путь самого Христа, снимает с человека бремя ответственности и обеспечивает духовную жизнь, в которой «минует чаша сия». Это покупается смирением и послушанием, но смирение в христианском мире давно уже переродилось в холопство и оппортунизм. Преодоление религиозного сервилизма есть первая задача христианского возрождения. Человек религиозно осознает себя не рабом Божьим, а свободным участником Божественного процесса.

Религиозный центр тяжести должен быть перенесен из сферы священническо-охранительной в пророчески-творческую. Пришествие Христа, в котором полностью раскрывается абсолютный

человек, связано с творческим актом человека. Христос никогда не придет в силе и славе к людям, которые не совершат творческого акта. Но для этого нужно изменить отношение церкви к творчеству, «освятить» его. До сей поры религиозная невыраженность человеческого начала как органической части жизни Богочеловечества, религиозная нераскрытость свободного призвания человека создавали дуализм церкви и мира, церкви и культуры, сакрального и светского. В мире происходит огромное творческое движение в науке, в философии, искусстве, в технике, даже в религиозной мысли, в мистических настроениях. Но наше творческое отношение к жизни, считает Н.А.Бердяев, остается неоправданным, неосвященным, не подчиненным религиозному началу жизни. Творчество остается внецерковным, светским и мирским. Мы спасаемся в одном плане бытия и творим жизнь в совсем другом плане бытия, и всегда есть опасение, что там, где мы творим, мы погибаем, а не спасаемся. Получается так, что церковь существует для спасения отдельных душ, но не интересуется творчеством жизни, преобразованием жизни общественной и космической.

Нужен поворот Церкви к жизни, ибо в Церковь в идеале входят все стороны жизни. Церковь есть положительная полнота бытия. Принижение человека, его свободы и творческого призвания порожденное пониманием христианства исключительно как религии личного спасения, Церкви — как лечебного заведения, куда отдельные души поступают на излечение, вызвало восстание и бунт человека во имя своей свободы и творчества. На пустом месте, которое оставлено в мире христианством, антихрист начал строить свою вавилонскую башню и очень далеко зашел в своем строительстве. «Манившая свобода человеческого духа, свобода человеческого творчества на этом пути окончательно погибает. Церковь должна охранять себя от злых стихий мира и злых в нем движений. Но подлинное охранение святости возможно лишь при допущении христианского творчества» [22. С. 348].

В этой связи можно привести рассуждения С.С.Хоружего, который считает, что учение П.А.Флоренского о культе есть в определенном смысле теория творчества. Высшая суть человека — видеть иной мир, входить в него с помощью культа. Человек есть существо, отправляющее культ. Если в христианской онтологии мир рассматривается как падший, пораженный фундаментальным

несовершенством, то культ, согласно С.С.Хоружему, оказывается той универсальной активностью, которая одна способна преодолеть, снять это онтологическое повреждение. Культ как бы снимает глухую заслонку между бытием и культурой, между феноменом и ноуменом. Например, в духовном зрении, вырабатываемом с помощью культа, в иконописи, есть непосредственное созерцание ноуменов, скрытых от зрения чувственного. «...В более расширительном понимании пограничной активностью следует полагать и всякое творчество, поскольку оно, будь то в искусстве, науке или философии, также направляется к раскрытию смысловой, ноуменальной стороны явлений. При такой трактовке творчество также оказывается под эгидой культа и требует культовой предпосылки» [134. С. 54].

Своеобразно различает культуру и цивилизацию С.Н.Булгаков. С его точки зрения, цивилизация есть приспособление к условиям природной жизни, а культура — творческое отношение человека к миру и к самому себе, когда человек на свой труд в мире налагает печать своего духа. Истинно христианская жизнь есть непрерывная борьба с миром, борьба за духовное существование. Если люди в этой борьбе уступают, то тем самым они жертвуют культурой ради цивилизации. Победу же в этой борьбе приносит творчество культуры.

Бог сотворил человека, чтобы он образ Божий осуществлял в своем подобии. Человек, по С.Н.Булгакову, сам себе задан для того, чтобы творческим усилием осуществлять свой предвечный образ. Но творчество человека не тождественно божественному творчеству — Божие творчество извлекает бытие из пустоты, а человек творит из божественной полноты. Эта тема вложена в него Богом, а задача человеческого творчества — осуществление и развитие этой темы. Человек призван быть сотворцом мира, не в том смысле, что он может сотворить что-то. Богом не созданное, но в том, что он продолжает раскрытие божественного замысла о себе. Поскольку человек не в состоянии творить бытие, то он творит культуру, но такую культуру, в которой виден замысел Божий относительно человека.

В христианстве есть два понимания мира: мир как космос и мир как падшесть, как болезненное состояние, как соблазн. Такой мир должен быть спасен. Борьба с последним проходит через

аскетизм, через отказ от соблазнов. Это борьба за истинную культуру. Аскетизм и культура не противоположны друг другу, это единое духовное начало. «Человек сотворен в мире и в плоти, это необходимое условие существования, и никто не может от этого оградиться, пока он живет, то есть творит. Но если человек не творит, не делает, если он безответствен перед своим делом, если он не влагает в дело силы своей мысли, силы любви, то он осуществляет не аскетизм, а нигилизм. И если это называть аскетизмом, то такой аскетизм есть плен миру, это признание мира даже в большей степени, чем признает его секуляризованная цивилизация. Нигилистическое понимание аскетизма выражается в освобождении себя от ответственности за мир. Подлинный же аскетизм является величайшей культурной и творческой силой в мире» [30. С. 640].

Задача культуры, по С.Н.Булгакову, — дело богочеловечества, то есть очеловечивание мира и обожение человека. Эта задача бесконечная. Но мы должны идти по этому пути, хотя и знаем, что никогда не достигнем цели. Мы должны творить, религиозно любя то дело, которое делаем, чтобы наши дела были камнями в строительство Царства Божия.

Можно сделать вывод, что, по мнению русских философов, смысл творчества в культуре заключается в том, чтобы попытаться выйти за культуру. Смысл творчества — в преображении мира, а не в закреплении этого мира в объективном совершенстве. Творчество есть борьба против застывшего, окостеневшего мира, мира, в котором господствуют законы и необходимости, то есть, в конечном счете, против мира культуры. Можно различать, исходя из работ русских мыслителей, культуру продуктивную и культуру репродуктивную, то есть такую, которая только воспроизводит готовые формы, повторяет их снова и снова, ни на йоту не отклоняясь от заданных стереотипов. И тот и другой вид культуры очень важны в обществе. Однако если мы ограничиваемся репродуктивной частью культуры, то мы можем только повторять чужие мысли, копировать чужие дела, подражать чужим поступкам. Огромное большинство людей так и живет. Общеизвестно, что в любой науке действительно творят несколько человек, их труд, их гениальные интуиции, прозрения копируются, размножаются, и осадками этого труда живут остальные тысячи научных работников.

Можно сказать, что в мире репродуктивной культуры для меня нет места — там все уже сказано, все уже сделано, все места уже заняты. Остается только повторять то, что уже сделано, жить чужой жизнью, чужим трудом. Следовательно, своего места не занимать, ибо занять свое место, встать на него можно только своим оригинальным пониманием, своим собственным делом, которое за меня никто не сделает, своим творчеством. Только творя, можно развивать культуру репродуктивную, устоявшуюся. Продуктивная деятельность — это всегда деятельность трансцендентная, это всегда попытка выйти за рамки культуры. Вся проблема в том, чтобы удержаться на этом уровне, не попасть в рабство культуре репродуктивной, когда науки, искусства, философские теории превращаются в идолов для поклонения. Когда культура превращается в самоцель, она подавляет творческую свободу человека.

Согласно Н.А.Бердяеву, творчество должно в конце концов выйти из тисков личного совершенства и совершенства ценностей культуры. Творчество перейдет к космическому совершенству, в котором сольются и совершенство человека, и совершенство его созиданий. Если доньше мир знал только два пути — созидание собственной души или созидание совершенной культуры, то рано или поздно с помощью религии, религиозного творчества человек выйдет из этой противоположности, выйдет из физического мира и его законов. Человек во всей полноте своей жизни должен будет превратиться в творческий акт [21. С. 298—299].

Но каким образом человек должен превратиться в творческий акт, полностью превзойти культуру? Это, по Н.А.Бердяеву, будет возможно только после конца истории, то есть история, в которой все объективируется, в которой творческий огонь не похож на продукт творчества, где неизбежно отчуждение человека от продуктов своего творческого воображения, — такая история должна закончиться.

## Глава 2

### КРИЗИС КУЛЬТУРЫ В XX ВЕКЕ

#### 2.1. Концепции современного культурного кризиса

Тема кризиса культуры была господствующей в европейской философии, начиная с Ф.Ницше и К.Леонтьева. Ей посвящена эпохальная работа О.Шпенглера «Закат Европы», многие страницы работ М.Вебера, Э.Дюркгейма, Т.Лессинга и других видных мыслителей. Но в русской философии эта тема была не просто предметом теоретического беспристрастного исследования. Кризис культуры для России, которая по сути только входила в начале века в семью культурных европейских государств, переживался гораздо острее, непосредственнее, потому что мощные силы, грозившие опрокинуть культуру, в России проявились наиболее отчетливо.

Русская философия начала века характеризуется беспочвенностью или отсутствием твердой почвы. Почва в годы расцвета русской мысли уже горела, по выражению Н.А.Бердяева, — не было устойчивого органического быта; во всех смыслах — духовном и социальном — философы жили в предреволюционную эпоху. Отсюда эсхатологическая и апокалиптическая окраска мысли, обращенность к концу, которая сопровождалась и обращением к истокам. Отсюда стремление успеть сказать самое важное, предупредить и заклясть наступающую грозу, отсюда ригористический и профетический тон многих произведений.

Русский культурный ренессанс начала века был одной из самых утонченных эпох в истории русской культуры. Это была эпоха творческого подъема поэзии и философии после периода упадка. Но вместе с тем русскими душами, писал Н.А.Бердяев, овладели предчувствия надвигающихся катастроф. Поэты видели не только грядущие зори, но что-то страшное, надвигающееся на Россию и мир (А.Блок, А.Белый). Религиозные философы прониклись апокалиптическими настроениями. Пророчества о близящемся конце мира, может быть, реально означали не возвешение



конца мира, а приближение конца старой, императорской России. Русский культурный ренессанс произошел в предвоенную эпоху, в атмосфере надвигающейся мировой войны и революции, когда уже казалось, что более нет ничего устойчивого, когда «исторические тела расплавились». Трагично для русской судьбы оказалось то, что в революции, готовившейся в течение целого столетия, восторжествовали элементарные идеи русской интеллигенции. Русская революция идеологически встала под знамена нигилизма, материализма, утилитаризма, атеизма. «Чернышевский» совсем заслонил «Владимира Соловьева». «Раскол, характерный для русской истории, раскол, нараставший весь XIX век, бездна, разверзнувшаяся между верхним утонченным культурным слоем и широкими кругами, народными и интеллигентскими, привели к тому, что русский культурный ренессанс провалился в эту раскрывшуюся бездну» [19. С. 154].

Русская революция была культурно реакционной, ее идеология — умственно отсталой, по мнению Н.А.Бердяева. Нигилизм, захвативший в 60-е годы часть интеллигенции, теперь перешел на народный слой, в который начало проникать элементарное просвещение, культ естественных наук и техники, примат экономики над духовной культурой. Это было, по-видимому, неотвратимо, необходимо для социального переустройства России. Но для творцов культуры, для людей мысли и духа положение стало трагическим и непереносимым.

Этот кризис во многих странах был прежде всего связан, согласно О.Шпенглеру, с переходом от культуры к цивилизации. Для такого перехода характерны появление больших городов, массы вместо народа, господство духа денег, денежного расчета, мировые войны, падение рождаемости и т.п.

С точки зрения Н.А.Бердяева, никакой обязательной последовательной смены культуры и цивилизации, как утверждает О.Шпенглер, нет. Вообще сами эти термины не употреблялись однозначно. У французов под словом «цивилизация» понималась культура, русские раньше употребляли понятие «цивилизация», а с начала XX века отдали предпочтение «культуре». Но уже славянофилы, К.Леонтьев, Ф.Достоевский различали культуру и цивилизацию. Вовсе не обязательно цивилизация сменяет культуру. Они почти всегда существуют параллельно. В определенном

смысле цивилизация старше культуры. Уже изобретение элементарных орудий есть цивилизационный, социализирующий процесс. Цивилизацией, по Н.А.Бердяеву, нужно обозначать более социальный, коллективный процесс, а культурой — процесс более индивидуальный, идущий вглубь. Например, о человеке можно сказать, что у него высокая культура, но нельзя сказать, что у него высокая цивилизация. Можно сказать «духовная культура», но нельзя сказать «духовная цивилизация». Цивилизация означает большую степень социализации и объективации, в эти эпохи преобладающее значение получают народные массы и техника. Эпохи же культуры больше связаны с творческим актом человека. Но в эпохи цивилизации существует культура, а в эпохи культуры — цивилизация [15. С. 73—74].

И тем не менее Н.А.Бердяев считает, что в настоящее время цивилизация действует разрушительно на культуру, обезличивает ее. Всеохватывающее господство цивилизации является одним из важнейших признаков кризиса культуры. Социологический кризис культуры связан с тем, что аристократическое начало, свойственное всякой высокой культуре, подвергается величайшей опасности со стороны демократизации, уравнивания, со стороны все возрастающего господства масс. Аристократической была греко-римская культура, культура Ренессанса, она никогда не существовала для массы человечества, никогда не была удовлетворением ее запросов и требований. Народность культуры вовсе не означала ее соответствия уровню народных масс, народность была выражением духа народа, гений мог его выражать лучше, чем масса. Но сейчас, по мере усиления господства масс, которое принимает то форму буржуазной демократии со всегда скрытой и замаскированной диктатурой денег, то форму авторитарного государства, культурная элита попадает в очень тяжелое положение. В первом случае она зависит от капитала и вульгарных вкусов толпы, во втором — от власти, от ее претензий на организацию духовной жизни народа. «Мы живем в эпоху “социального заказа”. Социальный заказ масс определяет, чем должны быть культура, искусство, литература, философия, наука, даже религия. И нет социального заказа на высшую качественную культуру, на духовную культуру, на настоящую философию, на настоящее искусство. Социальный заказ существует главным образом на технику,

на прикладное естествознание, на экономику, нет заказа на то, что связано с духом и духовностью» [24. С. 356].

В общественной жизни, считал Н.А.Бердяев, духовный примат принадлежит культуре. Не в политике и не в экономике, а в культуре осуществляются цели общества. И высоким качественным уровнем культуры измеряется ценность и качество общественности. От демократизации же культура повсюду понижается в своем качестве и в своей ценности. Она делается более дешевой, более доступной, более широко развитой, более полезной и комфортабельной, но более плоской, некрасивой, лишенной стиля. Культура переходит в цивилизацию. Демократизация неизбежно ведет к цивилизации. Высшие подьемы культуры принадлежат прошлому, а не нашему буржуазно-демократическому веку, который более всего заинтересован в уравнительном процессе. В этом плебейском веке природы творческие и утонченно культурные чувствуют себя более одинокими и непризнанными, чем во все предшествующие века. Никогда не было такого острого конфликта между вершинами культуры и средним ее уровнем, как в наш буржуазно-демократический век. Ибо в прежние века конфликт этот ослаблялся более органическим складом культуры. Но в культуре, утерявшей «органичность», отступившей от иерархического своего строения, в культуре по своему строению «критической», этот конфликт становится невыносимо мучительным.

Капитализм XIX века с его экономизмом и диктатурой денег деформировал, по Н.А.Бердяеву, чистоту культуры, приспособил ее к интересам буржуазных классов. Формально творцы культуры получили полную свободу, но они были, как правило, материально зависимы, одиноки, непризнаны. Творцы культуры нашего времени всегда мечтают о культуре органической, всенародной, какова, например, была культура Древней Греции. Но эта культура, тем не менее, оставалась аристократической. Она все равно была обязана своему возникновению и существованию «небольшой кучке бездельников» (К.Маркс). Сейчас же широкие массы приобщаются к культуре, что на первый взгляд необходимо и справедливо. Но это неизбежно приводит к понижению качественного уровня культуры. Приобщение масс к культуре означает не только то, что массы повышают свой культурный уровень, но и то, что они начинают господствовать над культурой и приспособлять

ее к своему уровню. Появляется массовая культура — массовые писатели, массовые художники, даже массовые ученые. Они создают соответственно массовую литературу — эрзац-литературу, эрзац-науку и т.д.

С появлением массовой культуры элитарная культура все более уединяется, делается рафинированной, не понятной массам, начинается декаданс культуры, иссякание источников жизни. Само существование элиты, оторванной от всенародной жизни, делается все более ненужным и ненормальным [24. С. 74] .

Интересно, что в это же время Х.Ортега-и-Гассет пишет свою знаменитую работу «Дегуманизация искусства», с которой вполне мог быть знаком Н.А.Бердяев. Там он, ставя тот же диагноз современной культуре, тем не менее, отвергает всякие претензии масс на культуру вообще и на искусство в частности, полагая, что современное искусство должно стремиться к дегуманизации, быть игрой, тяготеть к глубокой иронии. Чем меньше широкие массы понимают современное искусство, тем более оно современное и истинное. Н.А.Бердяев же, будучи аристократом и по происхождению и по мышлению, считал, что возможен в будущем возврат к некоей всенародной и истинно демократической культуре.

Он полагал, что коммунистическая культура России и национал-социалистическая культура Германии — наиболее уродливые формы проявления культурной жизни. Диктатура над духом не только лишает творчество свободы, но она подкупает творцов культуры и требует от них предательства, располагает их к сервилизму и заставляет исполнять из-под палки государственные заказы. Интеллектуальному слою грозит гибель или исчезновение за ненужностью, превращение в послушных чиновников идеократического государства. Высший культурный слой давно уже живет замкнутой изолированной жизнью, оторванной от широкого социального базиса. К сожалению, писал Бердяев, идея органической культуры — это идея романтическая, и власть техники наносит ей непоправимые удары. Мир идет не к органическому растительному единству, а к единству, организованному технически.

Что же касается органического кризиса культуры, то он, по Н.А.Бердяеву, заключается в том, что всякая культура есть организм и имеет, следовательно, свои периоды расцвета, высшего

подъема и упадка. Всякая культура исчерпывает себя, иссякает и склоняется к закату. На самом высоком этапе своего развития культура отрывается от онтологических основ, отделяется от жизненных истоков, истончается и начинает отцветать. Но осень любой культуры — это не просто упадок, но одновременно самая прекрасная и утонченная пора. Здесь достигается наибольшая острота познания и наибольшая сложность. Именно надломленная культура на стадии своего декаданса обнаруживает со всей остротой, не ведомой культуре цветущей, противоречивость жизни, борьбу добра и зла, неизбежность победы зла в эмпирическом, объективированном мире.

В склоняющейся к закату культуре возрастает недовольство этим миром, тоска по иным мирам. Культура внутренне перегорает, в ней зарождается новое откровение. Так, по Н.А.Бердяеву, мистическая тоска по иным мирам появилась в эпоху заката античной культуры и выразилась в появлении таких течений, как неоплатонизм и неопифагорейство. И внутри римской культуры зародилось христианство, которое поначалу представлялось варварством, поскольку было не имманентно, а трансцендентно существующей культуре. Новый свет христианства погасил иссякающий свет дряхлеющей культуры и вначале воспринимался многими как тьма.

Точно так же и увядание европейской культуры, которая все дальше и дальше отходит от своих творческих источников, вызывает чувство смертельной тоски и печали. Но если античная культура была спасена для вечности христианством, христианской Церковью, то ныне, по мнению Бердяева, и христианство стареет, в нем нет уже творческой молодости. Варварство, вырывавшееся из недр старой культуры, очень часто открывало новые горизонты для ее развития, служило источником новых сил. Но ныне напор варварства грозит Европе извне и изнутри. И это варварство в революционном, демократическом, социалистическом и анархистском движении уже не может быть приливом к культуре свежих сил, могучих жизненных стихий из недр бытия. «Смысл того, перед чем стоит Европа, совсем иной. Внутреннее революционное варварство бурно вступает в культурный мир уже глубоко испорченным лживыми антихристианскими идеями, искаженным расщепленным полупросвещением, с извращенной “пролетарской”

психологией, с заглушенным и парализованным чувством тайны жизни, с претензиями какой-то ложной полукультуры. Никакой непосредственности, природной цельности, близости к природно-божественным тайнам в этом революционном варварстве нет. Оно прошло через фабрики и фабричную переработку, оно само есть продукт безбожной цивилизации, восставшей против высшей культуры» [13. С. 254—255].

Истоки этого кризиса русские мыслители видели, прежде всего, в утверждении и господстве плоско-рационалистического гуманизма, который выдвигал, как правило, голословные оптимистические лозунги типа того, что «человек добр по своей природе», то есть осуществление нравственных ценностей совпадает с удовлетворением субъективных природных влечений. Но как быть, если стремление к добру и стремление к удовлетворению земных желаний, жажда власти и безграничной свободы не совпадают? Обожествление человека в его природном существе необходимо приводит к аморализму, нигилизму: человек как неограниченный самодержец есть хозяин и над своей моралью. Но вера во всемогущество человека, в его доброе по природе естество была поколеблена еще в прошлые века. Первый удар был нанесен ей Французской революцией, когда царство свободы, равенства и братства быстро превратилось в царство разъяренной кровожадной черни. Еще более убедительное обличение несостоятельности этой веры принесло наше время, когда под тонкой оболочкой просвещенного европейца обнаруживается неукротимая звериная природа, демонические силы садизма и отвержения элементарных начал нравственности [126. С. 237—239].

Гуманизм впервые возник в лоне протестантизма, он, согласно Н.А.Бердяеву, восстал против бесчеловечной антропологии католичества, да и всего исторического христианства, отверг ложную теократию во имя человеческой антропологии. Гуманизм взял под защиту «проклятую землю», обратившись к язычеству для освящения отвергнутой христианством плоти, он требовал освобождения от лжи, снимал цепи и утверждал человеческую власть. В этом была доля правды, полагает Н.А.Бердяев. Человечество должно было освободиться от ложных, сомнительных теократий, очеловечить свою культуру, чтобы появилась почва для подлинной теократии, чтобы сознательно подчиниться власти Бога, а не

папы или цезаря. Но человечество должно было пройти этап безрелигиозного гуманизма, самоутверждения безбожного человека, изжить до конца этот тяжелый опыт, чтобы наступило время религии богочеловечества. Гуманизм привел к Декларации прав человека и гражданина и к Великой французской революции. Он стал утверждать себя как высшее начало, человека и человечество — как высшую святыню, отвергая всякую сверхчеловеческую Святыню. Поэтому, отмечает Н.А.Бердяев, весь гуманистический освободительный процесс двойственен: он заключал в себе великую правду, часть религии богочеловечества, и великую ложь, часть образующейся религии самообоготворения. Во всех освободительных революциях была несомненная правда, восстание против несомненной лжи, освобождение от рабства, но было и новое зло, обоготворение человеческой стихии, поклонение новому земному богу. Гуманизм стал обоснованием либерализма, а затем — социализма и анархизма, предельных этапов новой истории, последних соблазнов человечества. Теоретически это выразилось в форме позитивизма разных оттенков. Отрицание Бога, иного мира и всего трансцендентного было признано достаточным основанием того, что человек обладает бесконечными правами, и ему предстоит блестящее будущее [25. С. 182—184].

Господство гуманизма подобного толка и стало временем наибольшего отдаления от высших духовных интересов и целостной духовной культуры. Но в такое положение, считает П.А.Флоренский, культурный мир попал не случайно и не со вчерашнего дня, а неукоснительно подвигался на эту сторону многие столетия, наибольшие свои усилия направляя, в большинстве случаев не вполне сознательно, на построение стены между собою и Источником вечной жизни. Вот эта-то длительность пути разложения делает недуг человечества особенно трудным, но зато позволяет ясно понимать природу болезни и поэтому надеяться на излечение [115. С. 547].

Как было уже отмечено выше, кризис культуры с особой остротой переживался русскими мыслителями, всеми представителями русской высокой культуры. В самом строе русской души, полагал Н.А.Бердяев, есть противление тем деяниям, которые создают буржуазно-серединную культуру. На почве такой культуры Россия может быть лишь второстепенной, малокультурной

и малоспособной к культуре страной. Всякий творческий порыв русская душа привыкла подчинять религиозной, или моральной, или общественной правде. Русский человек хочет, ни мало ни много, полного преобразования жизни, спасения мира. Русский человек пытается взять на себя бремя мировой ответственности и потому не может творить ценности культуры так, как творятся они в германском или латинском духе. Все это не позволяет ему жить радостной культурной жизнью, поскольку он во все вносит трагизм и все время пытается удержаться на грани пропасти, за которой кончается культура.

В строгом, европейском смысле слова, считает Н.А.Бердяев, в России почти что и нет культуры, нет культурной среды и культурной традиции. В России, особенно в низших ее слоях, шевелится первобытный хаос. «Но на вершинах своих Россия сверхкультурна: там заостряется мировой кризис культуры. Великая и утонченная культура Запада не знает того, что знает Россия. Наше национальное самосознание все еще смутно и хаотично, и потому не всегда оно отличает сверхкультурную правду России от докультурного хаоса России. Историческая задача русского самосознания — различить и разделить русскую сверхкультурность и русскую докультурность, логос кризиса культуры на русских вершинах и дикий хаос в русских низах» [21. С. 301].

На почве буржуазной культуры Россия, по Н.А.Бердяеву, никогда не будет талантлива. Ее призвание в том, чтобы быть одновременно Востоком и Западом, сопоставительницей двух миров. Россия призвана с последней остротой поставить проблему отношения религиозного сознания к творчеству и культуре. Русский человек безмерно свободнее западного в своих исканиях, так как последний подавлен величием своей старинной культуры, и для него труден свободный полет. Русский человек сильнее в своих творческих порывах.

В целом это довольно старая, идущая от Чаадаева через Хомякова идея о том, что недостаточность нашей культуры, необремененность грузом прошлого позволит нам с большей скоростью пойти вперед. Идея сама по себе иллюзорная, сродни идее русского «народа-богоносца». Идея чисто романтическая, идеализирующая какую-то специфическую выдающуюся особенность русского народа. Высказанная Н.А.Бердяевым в довольно ранней



работе, она не выдержала испытания временем. Уже в 1918 году В.В.Розанов писал в «Апокалипсисе» что русские в странном обобщении утверждали, что они — и восточный, и западный народ, соединяют в себе Европу и Азию. Но что они принесли в Азию и какую роль сыграли в Европе? На Востоке ободрали и споили массу народов и народностей. В Европе явились, как Герцен и Бакунин, и внесли туда социализм. «Между Европой и Азией мы явились именно “межеумками”, т.е. нигилистами, не понимая ни Европы, ни Азии. Только пьянство, муть и грязь внесли... мы “и не восточный и не западный народ”, а просто ерунда — ерунда с художеством...» [82. С. 616].

В.В.Розанов писал это в паническом настроении, созерцая развал и гибель русской культуры, отсюда его резкие и в целом несправедливые слова о роли русской культуры в культуре мировой. И нам кажется, что в оценке русской культуры истина лежит где-то посередине — между славянофильским идеалом, высказанным, в частности, Н.А.Бердяевым, и резкими оценками В.В.Розанова.

С.Л.Франк, как и В.В.Розанов, более пессимистичен в своей оценке вклада русского народа в строительство культуры, в оценке русской интеллигенции как носителя культуры, культурных традиций. Русскому интеллигенту, писал он, чуждо и отчасти даже враждебно понятие культуры в точном и строгом смысле слова. Это суждение кажется преувеличенным, ведь кто больше говорит о желательности культуры, об отсталости нашего быта и необходимости поднять его на высший уровень, чем именно русский интеллигент? Но и тут дело не в словах, а в понятиях и реальных оценках. Русскому человеку не родственно и не дорого, его сердцу мало говорит то чистое понятие культуры, которое уже органически укоренилось в сознании образованного европейца. Развитие внешних и внутренних условий жизни, повышение производительности материальной и духовной, совершенствование политических, социальных и бытовых форм общения, прогресс нравственности, религии, науки, искусства, словом, многосторонняя работа поднятия коллективного бытия на объективно-высшую ступень — таково жизненное и могущественное по своему влиянию на умы понятие культуры, которым вдохновляется европеец. Это понятие основано на вере в то, что существуют

объективные ценности, которым нужно служить, и «культура в этом смысле может быть прямо определена как совокупность осуществляемых в общественно-исторической жизни объективных ценностей. С этой точки зрения культура существует не для чьего-либо блага или пользы, а лишь для самой себя; культурное творчество означает совершенствование человеческой природы и воплощение в жизни идеальных ценностей и в качестве такового есть само по себе высшая и самодовлеющая цель человеческой деятельности» [119. С. 177].

Но у нас, по С.Л.Франку, под культурой понимается то, что отмечено печатью утилитаризма. Когда у нас говорят о культуре, то разумеют или железные дороги, канализацию и мостовые, или развитие народного образования, или совершенствование политического механизма, и всегда при этом нам преподносится нечто полезное, некоторое средство для удовлетворения субъективных жизненных нужд. Но подобная утилитарная оценка культуры столь же несовместима с чистой ее идеей, как исключительно утилитарная оценка науки или искусства разрушает само существо того, что зовется наукой и искусством. Именно этому чистому понятию культуры нет места в умонастроении русского интеллигента; оно чуждо ему психологически и враждебно метафизически. Убогость, духовная нищета всей нашей жизни не дает у нас возникнуть и укрепиться непосредственной любви к культуре, как бы убивает инстинкт культуры и делает невосприимчивым к идее культуры; и наряду с этим нигилистический морализм сеет вражду к культуре как к своему метафизическому антиподу. Поскольку русскому интеллигенту вообще доступно чистое понятие культуры, оно ему глубоко антипатично. Он инстинктивно чувствует в нем своего врага, культура есть для него ненужное и нравственно непозволительное барство; он не может дорожить ею, так как не признает ни одной из тех объективных ценностей, совокупность которых ее образует. Борьба против культуры есть одна из характерных черт типично русского интеллигентского духа; культ опрощения есть не специфически-толстовская идея, а некоторое общее свойство интеллигентского умонастроения, логически вытекающее из нигилистического морализма. Наша историческая, бытовая непривычка к культуре и метафизическое отталкивание интеллигентского мирозерцания от идеи культуры психологически

срастаются, согласно С.Л.Франку, в одно целое и сотрудничают в увековечении низкого культурного уровня всей нашей истории.

Подобное отношение к культуре послужило базой острого кризиса, возникшего в начале века и обрушившегося, как лавина, на все то лучшее, ценное, общечеловеческое, что было создано русской культурой вопреки социально-экономической ситуации того времени, вопреки господству полуинтеллигентского мирозерцания, вопреки господству предрассудков и темных сил, бродящих в толще народной жизни.

«Борьба нужна не с интеллигенцией, — писал по этому поводу С.А.Булгаков, — а с интеллигентщиной во имя духовной культуры. И надо надеяться, что уроки истории, пережитые испытания многomu научат интеллигенцию, углубят ее духовное сознание и, самое главное, подвинут ее к воцерковлению. Пока же интеллигенция действительно переживает жесточайший кризис, но он есть, вместе с тем, и кризис России» [33. С. 447].

Анализ кризиса культуры, предпринятый русскими мыслителями, не только не являлся повторением основных идей, выдвинутых О.Шпенглером в «Закате Европы» (многие признаки кризиса культуры, например, появление массового общества были высказаны ими, в частности, Н.А.Бердяевым, задолго до появления книги О.Шпенглера), но, наоборот, в значительной степени дополнял его теорией исследованием особенностей кризисных явлений в России. Те тенденции, которые были выявлены в российской действительности, — особое, докультурное состояние общества при явных признаках наличия цивилизации, появление специфически антикультурного феномена так называемой «интеллигентщины», кризис высшего культурного слоя, отчуждение от высокой культуры широких слоев народа — позднее обнаружилось и стало типичными во многих странах мира по мере того, как органическое единство культуры сменялось технической организованностью общества.

## 2.2. Культура и революция

Русскую религиозную философию всегда волновал вопрос соотношения революции и культуры. Является ли революция необходимым этапом развития культуры, в результате которого

освобождаются новые энергетические источники культуры, или революция — это всегда разрушение духовных ценностей, деградация культуры? Является ли русская революция, сыгравшая для русской культуры роковую роль, типичным примером, или в истории были революции, положительно повлиявшие на культурный прогресс?

Н.А.Бердяев, например, считал, что в культуре действуют два начала: консервативное, обращенное к прошлому и поддерживающее с ним преемственную связь, и творческое, обращенное к будущему и создающее новые ценности. Но в культуре не может действовать начало революционное, разрушительное. Революционное начало по существу враждебно культуре, антикультурно. Культура немыслима без иерархической преемственности, без качественного неравенства. Революционное же начало враждебно всякому иерархизму и направлено на разрушение качеств. Дух революционный хочет вооружить себя цивилизацией, присвоить себе ее утилитарные завоевания, но культуры он не хочет, культура ему не нужна. «И не случайно вы, революционеры, — писал он, обращаясь к российским социал-демократам, — так любите говорить о буржуазности культуры, о неправде, в которой родились все культуры, и с таким пафосом декламируете против слишком дорогой цены культуры, против неравенства и жертв, которыми она покупается. Никто из вас внутренне не дорожит культурой, не любит ее интимно, не чувствует ее своей собственностью, своим собственным богатством. Культура творилась людьми чуждого вам духа. Ничто в великих памятниках культуры не вызывает в вас священного трепета. Вы с легкостью готовы разрушить все памятники великих культур, все творческие их ценности во имя утилитарных целей, во имя блага народных масс. Пора окончательно разоблачить ваше двусмысленное отношение к культуре. Новой культуры вы не можете создать, потому что вообще нельзя создать новой культуры, не имеющей никакой преемственной связи с прошлой культурой, не имеющей никакого предания, не почитающей предков» [13. С. 250].

Идея такой новой революционной культуры противоречива по определению. То новое, что революционеры хотят создать, не может уже именоваться культурой. Они, по Н.А.Бердяеву, много говорят о революционной пролетарской культуре, которую несет

в мир класс-мессия. Но до сих пор нет ни малейших признаков возникновения пролетарской культуры, нет даже намеков на возможность такой культуры. Поскольку пролетариат приобщается к культуре, он целиком заимствует ее у буржуазии. Даже социализм он получил от буржуазии. Пролетарское же сознание по существу враждебно культуре. Воинствующе сознавать себя «пролетарием» — значит отрицать всякое предание и всякую святыню, всякую связь с прошлым и всякую преемственность, значит не иметь предков, не знать своего происхождения. В таком душевном состоянии, полагает Н.А.Бердяев, нельзя любить культуру и творить культуру, нельзя дорожить никакими ценностями как своими собственными. Рабочий может участвовать в жизни культуры, если он не будет сознавать себя «пролетарием».

Революции претендуют на создание нового человека. Это неизмеримо более радикальная задача, чем создание нового общества. Новое общество после революции все-таки появляется, а новый человек — нет. В этом трагедия революции, ее роковая неудача. Новый человек не есть предмет фабрикации, он не может, согласно Н.А.Бердяеву, быть продуктом социальной организации. Явление нового человека есть новое духовное рождение. Христианство, например, было призывом к новому духовному рождению. В истории же всегда происходит объективация, а не реализация, осуществление нового. Настоящая глубокая коренная революция есть изменение структуры сознания, изменение отношения к объективированному миру. Революции в объективированном мире всегда плохо кончают. Детерминизм побеждает свободу, историческое время побеждает время экзистенциальное [15. С. 117—121].

Революция любая и, в частности, революция русская, рассчитана, писал В.В.Розанов, на «большую массу». Вообще всегда восстает масса. Это наиболее худшие элементы страны (уже поэтому всякая революция обречена на гибель и неудачу), люди, не имеющие корней, не прикрепленные к месту, к сословию, классу, к работе, к должности, к службе. Революция пользуется беженцами отовсюду, ее деятели: экс-поп, экс-студент, экс-адвокат, экс-чиновник, экс-писатель.

Вечный образец революции для Европы — Французская революция. Вся Европа XIX века была под впечатлением этой революции, и вся последующая цивилизация была закреплением

и расширением позиций Французской революции. Она возникла, по словам В.В.Розанова, не из священника, а из хулигана. Лакей, сбжавший от барина и вернувшийся к его поместью, чтобы его сжечь, — такова, по В.В.Розанову, суть революции, от края и до края, от вершины и до глубины. А от лакея не родится ничего, кроме «лакейской цивилизации» [87. С. 159].

Революция имеет два измерения: длину и ширину, но не имеет глубины, поэтому она никогда не завершится, никогда не будет иметь, писал В.В.Розанов, спелого, вкусного плода. Она всегда будет с мукой и будет надеяться только на «завтра». А всякое «завтра» ее обманет и перейдет в «послезавтра». В революции поэтому нет и не будет радости, радость — это слишком царственное чувство, и оно никогда не попадет в объятия этого лакея.

Кризис культуры — это кризис аристократический, а не демократический. Вражда революционеров к буржуазной культуре никакого кризиса, с точки зрения Н.А.Бердяева, не означает. Она означает лишь некультурность, зависть к культуре. Революционеры хотят, чтобы культура была популярнее, доступнее, демократичнее, дешевле, чтобы из нее исчезло все аристократическое, малодоступное, слишком сложное и глубокое. Они хотят упрощенного правописания, упрощенного языка, упрощенной мысли. Но кризис культуры в правописании невыразим. Социалисты и революционеры пытаются применить к культуре чисто экономические категории, то есть вывести всю сложность и многообразие культурной жизни из соответствующего уровня экономического развития, из степени развития «базиса» общества. Но это как раз и мешает войти внутрь культуры и узнать ее специфическую, ни к чему не сводимую жизнь. «Революционные демократические и социалистические движения отбрасывают назад в сфере культуры, понижают качественный уровень культуры и ослабляют интерес к проблеме культуры. Ваши “пролеткульты” означают лишь то, что культура пролетает мимо вас и вы мимо нее. Вас интересует лишь революционное “просвещение” масс. Но и более высокое “просвещение”, Просвещение XVIII века шло мимо подлинной культуры и готовило падение культуры» [13. С. 259].

В результате деятельности таких «пролеткультов» получается только «полупросвещение», самодовольное и наглое, ни перед какими святынями не склоняющееся, глубоко противоположное

культуре. Оно, по мнению Н.А.Бердяева, понижает культуру и громит ее, но никакого внутреннего кризиса культуры не осознает и к углублению этого кризиса не ведет, потому что вообще не ведет ни к какому углублению. Кризис культуры не имеет ничего общего с революцией. Революция — это просто погром культуры, она есть лишь внешнее следствие глубокого подспудного кризиса, вызревавшего в культуре десятилетиями. Существует духовная, аристократическая революция, происходящая иногда в культуре, но она происходит совсем в другом измерении, чем революция социальная.

Русская революция, несмотря на ее неповторимо-национальное своеобразие, есть, по С.Л.Франку, явление общеевропейское. Глубокий духовный кризис, который пережил и переживает русский народ, есть поворотный пункт пути, по которому идет все человечество. Ренессанс, Реформация, английские и французские революции, народение революционного социализма — в этой цепи русская социалистическая революция XX века есть, видимо, логическое завершение всего этого исторического процесса. Если отвлечься от частных и сосредоточиться на основном, то судьба русской революции есть судьба всякой революции вообще. То же самое было и во французской революции, где во имя торжества разума творилось дикое безумие, где во имя свободы, равенства и братства воцарился чудовищный деспотизм, всеобщий раздор и панический ужас, бессмысленное истребление людей и разрушение хозяйственной жизни, разнуздались садические инстинкты мести, ненависти и жестокости. То же относится, по С.Л.Франку, и к английской революции, где строгие добродетельные пуритане с именем Бога на устах после ежедневной утренней молитвы беспощадно истребляли мирных инакомыслящих людей, и на радость сатаны мечом и разрушением пытались насаждать в личной и общественной жизни чистое пуританское благочестие. История революций в бесконечных вариациях и видоизменениях повторяет одну и ту же классически точно и закономерно развивающуюся тему: тему о святых и героях, которые, горя самоотверженной жаждой облагодетельствовать людей, исправить их и воцарить на земле добро и правду, становятся дикими извергами, разрушающими жизнь, губящими живых людей и водворяющими все ужасы анархии и деспотизма. Дело не в том, какие именно

политические или социальные идеалы они пытаются осуществить; дело — в самом способе их осуществления, в морально-политической структуре отношения к жизни и действительности во имя общественного идеала. «...Все горе и зло, царящее на земле, все потоки пролитой крови и слез, все бедствия, унижения, страдания, по меньшей мере на 99% суть результат воли к осуществлению добра, фанатической веры в какие-либо священные принципы, которые надлежит немедленно насадить на земле, и воли к беспощадному истреблению зла; тогда как едва ли и одна сотая доля зла и бедствий обусловлена действием откровенно злой, непосредственно преступной и своекорыстной воли» [122. С. 128].

И все же русская революция — самая радикальная из всех бывших ранее. Она отрицала не только определенную политическую форму правления, но и собственность, религию, государство, даже национальность. Она отрицала даже национальную самозащиту, действовала против элементарного инстинкта национального самосохранения. И все — во имя одного положительно-го идеала. «Этот положительный идеал можно определить разве только так: во имя безграничной самочинности рационального устройства жизни. Жажда самочинности и вера в безграничную мощь самочинной воли есть характерная черта русской революционной психологии» [127. С. 124].

Для русской революции, не только для ее вождей, но и для всего народа, характерна, по С.Л.Франку, наивная вера во всемогущество науки, вера в то, что с помощью науки можно будет рационально организовать жизнь. Русская революция, обнаружив неслыханную вражду ко всей духовной культуре — к религии, морали, праву, искусству, — проявила страстную веру в техническую цивилизацию, технический разум. Эта вера в разум есть на самом деле нигилизм, доведенный до последнего предела, отрицание всяческих сверхчеловеческих начал, признание самочинно-го человеческого разума как высшей инстанции бытия.

Этой верой, верой в науку, верой в революцию, которая позволит «жить по науке», жило преобладающее большинство русских людей из так называемой «интеллигенции». Все научные теории, вспоминал С.Л.Франк, оценивались не по их внутреннему научному значению, а по тому, клонятся ли они к оправданию образа



мыслей, связанного с революцией, или, напротив, с «реакцией» и консерватизмом. Сомневаться в правильности дарвинизма, или материализма, или социализма означало изменять народу и совершать предательство. Не только религия, но и всякая нематериалистическая и непозитивистская философия были заранее подозрительны и даже заранее были признаны ложными, потому что в них ощущалось сродство с духом «старого режима», их стиль не согласовывался с принятым стилем прогрессивно-революционного мировоззрения.

И когда в душах интеллигенции, начиная с 1905 года, этот пыл начал уже потухать, в особенности, когда интеллигенция в октябре 1917 года в ужасе и смятении отшатнулась от зажженного ею же пожара, огонь этой веры перешел в души простых русских мужиков, солдат и рабочих. Но еще и сейчас, по С.Л.Франку, немало интеллигентов, людей, считающих себя мыслящими и разумными политическими деятелями, которые продолжают судорожно за нее цепляться, ибо боятся, потеряв ее, утратить смысл жизни, хотя она давно уже утратила всякий смысл и значимость. «Идолопоклонство революционной веры заключалось не только в том, и даже совсем не в том, что она имела ложные или односторонние социально-политические идеалы, а в том, что она поклонялась своим общественным идеям как идолу и признала за ними достоинство и права всевластного божества. То, что сейчас погибло и крушение чего есть, быть может, единственное оправдание или единственный смысл всей общественной катастрофы, есть не только определенное общественное мировоззрение, а именно сама качественная природа ложной, идолопоклоннической веры» [122. С. 125].

Социализм как высший тип рационально устроенной жизни есть на самом деле, согласно С.Л.Франку, ступень духовного опустошения, которая была достигнута в результате отрыва человеческой личности от сверхличных онтологических ее корней. Человек в социализме — уже не самобытное духовное начало, а просто природное существо, единственная цель которого — материальная власть и материальное благополучие. Основная цель революции — построение вавилонской башни, которое осуществляется путем подавления всякой реальной свободы, путем отрицания всех духовных корней и основ человеческого бытия.

Социализм есть последний итог великого восстания человечества и вместе с тем результат его совершенного истощения — полного духовного обнищания блудного сына за долгие века скитаний вдали от отчего дома и его богатства [122. С. 130].

Россия, с точки зрения С.Л.Франка, никогда не видала ни ренессанса, ни реформации, ни рационализма, ни просветительства в западном смысле. В России не было и господства либерально-буржуазной демократии. Но Россия не осталась чужда тому духовному процессу, который образует содержание новой истории, и когда в Россию был все же заброшен фермент этого брожения, то русский духовный организм, не имеющий иммунитета, который веками вырабатывался на Западе, заболел страшной и разрушительной болезнью.

Социализм, по мнению Н.А.Бердяева, не несет с собой в мир никакого нового типа культуры, хотя социалисты постоянно говорят о какой-то новой ступени духовного развития. Культура таким образом не творится. Ее нельзя сделать приложением к некоему существенному, основному делу, чем-то вроде воскресного развлечения. Ее можно творить лишь тогда, когда она сама считается существенным, основным делом. А у социалистов основное дело — это материальная, экономическая сторона жизни, на которую и должна направляться вся социальная энергия. Но откуда же тогда возникнет эта новая культура, после того как в душе человеческой иссякнут все творческие источники, и дух будет угашен и задавлен социальной материей? Уже демократия понизила качественный уровень культуры, она умела лишь распределять, а не творить культурные ценности. Социализм же понизил этот уровень еще более. Раздел и распределение культуры не ведут к тому, что большее количество людей начинает жить подлинными интересами культуры. Наоборот, эти раздел и распределение уменьшают количество людей, отдающих жизнь свою высшей культуре. Распределение совершается не во имя самой культуры, не по творческому духовному мотиву и порыву, а исключительно из интересов экономических и политических, из соображений утилитарных, во имя земных благ. Культура же для социалистов — всего лишь надстройка над материальной, экономической жизнью общества. Подобная демократизация и социализация лишь вытесняют высший культурный слой, делая его чем-то неважным,

вторичным. Но без существования такого слоя и без уважения к нему культура невозможна. «Демократическим путем не могут создаваться «науки» и «искусства», не творятся философия и поэзия, не появляются пророки и апостолы. Закрытие аристократических источников культуры есть иссякновение всяких источников. Придется духовно существовать мертвым капиталом прошлого, отрицая и ненавидя это прошлое. И сами источники культуры в прошлом все более и более теряются, отрыв от них все более и более углубляется» [13. С. 251—252].

Почти все революции XX века стремились к построению социализма. И социализм, по Н.А.Бердяеву, — не утопия, а суровая реальность. Говорят, что социализм неосуществим, ибо предполагает необычную нравственную высоту людей. Но вернее сказать, что он будет осуществлен именно потому, что нравственный уровень людей недостаточно высок, и нужна организация общества, которая сделала бы невозможным слишком большое угнетение человека человеком. Нельзя ждать социальных изменений исключительно от нравственного совершенствования людей. Нужно поддержать слабого актами, изменяющими структуру общества. В этом смысле социальная, экономическая сторона социализма есть элементарная справедливость.

Но метафизика социализма, основанного на коллективизме, совершенно ложна, ибо она базируется на примате общества над личностью, на вере в то, что личность формируется исключительно обществом, она признает общее более реальным, чем индивидуальное, класс более реальным, чем человека. Тоталитарный интегральный социализм есть ложное мирозерцание, отрицающее духовные начала, обобществляющее человека до самой его глубины. Социализм неизбежно превращается в рабье царство вследствие все той же объективации. Этой объективации противостоит свобода, которая всегда в субъекте, а не в объекте. Для победы над прельщением революции, коллективизма и социализма, над новым социальным рабством необходимо уменьшить дань субъекта миру объектности. Это означает, согласно Н.А.Бердяеву, духовную крепость личности в противостоянии соблазнам мира, порабощающим личность. Личность должна быть более социальной в хорошем смысле и менее социальной

в дурном, то есть социальной из свободы, а не социальной из детерминизма и рабства [15. С. 132—134].

Всякие идеи относительно «Солнечного города» осуществившихся утопий, которыми развлекаются социалистические идеологи, — все это, с точки зрения В.В.Розанова, абсолютная чепуха. Это не будущее, а смерть. И социализм пройдет как дисгармония, пишет он, поражая своей пророческой точностью, как проходит всякая дисгармония. Социализм — это буря, дождь, ветер, а выйдет солнце, высушит все вокруг, и будут люди удивляться: неужели он был, неужели барабанил в окно град: братство, равенство, свобода, неужели из-за этого погибло так много людей? [89. С. 190].

В культуре революция, с точки зрения русских философов, может быть только одна — революция духа, революционные изменения нашего сознания. Могут быть революции в технике, в земледелии, но это уже относится не к культуре, а к цивилизации. Революции социальные могут быть для культуры только разрушительными, и особенно разрушительными они становятся в XX веке. Человек как творец культуры, культурных ценностей должен, по С.Л.Франку, прежде всего знать, для чего он вообще живет. И здесь ему должно быть понятно прежде всего одно: он не может жить ни для какого политического, социального, общественного порядка. Человек культуры не верит больше, что в ней можно найти абсолютное добро и абсолютную правду. Он видит и знает, наоборот, что все, кто искали этой правды на путях внешнего, государственного, политического, общественного устройства жизни, — все, кто верили в монархию или в республику, в социализм или в частную собственность, в государственную власть или в безвластие, в аристократию и в демократию как в абсолютное добро и абсолютный смысл, — все они, желая добра, творили зло и, ища правды, находили неправду.

Итак, у революции и культуры очень сложные взаимоотношения. С одной стороны, революция неизбежна, поскольку неизбежно повторяются социальные кризисы, влекущие за собой разорение и нищету народа. Это особенно характерно для XX века, в котором революции стали чуть ли не обыденным явлением в силу их частоты и всемирного распространения. Культура всегда имеет тенденцию к застыванию, окостенению, и революция встряхивает культуру, сдвигает неподвижные пласты, открывает новые неожиданные

перспективы, позволяет проявиться новым, ранее не признанным талантам. Скольких выдающихся деятелей политической культуры выдвинула Великая французская революция. С другой стороны, революция или резко понижает существующий уровень духовной культуры или вообще оказывается разрушительной для нее. Собственно, народ воюет не столько против культуры (хотя она в своих высших проявлениях отождествляется в его глазах с ненавистным политическим режимом), сколько против существующих форм распределения собственности, всевластного господства бюрократии, полицейского произвола и т.д. Именно к цивилизации, а не к культуре можно отнести слова В.Соловьева, согласно которому культура существует не для того, чтобы был рай, а для того, чтобы не было ада. То есть должен существовать определенный набор необходимых правил человеческого существования, чтобы общество могло функционировать нормально, чтобы люди не вцеплялись друг другу в горло по всякому поводу.

Беда России в том, что здесь было много культуры, но мало цивилизации. Революция часто враждебна цивилизации, а не культуре (Н.А.Бердяев, например, отмечал, какая обнаружилась тяга к культуре у народа после революции, сколько солдат и матросов ходили на его лекции), но поскольку она разрушает цивилизацию, она разрушает и тот необходимый ее уровень, который нужен для нормального функционирования культуры, иначе ей не на чем держаться. Нужен скелет для наращивания на нем мяса. Сюда входят свобода печати, свобода слова, беспартийность художника, автономия университетов и т.п.

Русские мыслители несколько упрощали дело, говоря о принципиальной несовместимости революции и культуры, не разделяя четко в данном вопросе культуру и цивилизацию. К тому же они основывались на опыте прошлого и на примерах русской революции. Но история показала, что в странах с высоким уровнем цивилизации, революции проходят без потрясения и разрушения культуры. Недаром даже появился термин «бархатная революция». В России же периодически возникают очень острые кризисы культуры, поскольку в ней до сих пор нет необходимого уровня цивилизации. И до сих пор реальны опасения, что любые революционные потрясения для России неизбежно обратятся в «бунт кровавый и беспощадный», губительный для культуры.

Но что несомненно верно и значимо для анализа соотношения культуры и революции у русских мыслителей, так это развенчание социалистической революции и попыток построения социализма в России, попыток построения вавилонской башни, которая, как говорил Ф.М.Достоевский, строилась революционерами не для того, чтобы достичь неба, но чтобы свести небо на землю. В революции они руководствовались не культурными идеалами и ценностями, а идолами, поскольку идеал никогда не осуществляется в культуре, никогда не получают и не воплощаются в действительность никакие рецепты, идеал — лишь путеводная звезда. Вера в возможность его буквального и непосредственного воплощения в жизнь превращает идеал в идола.

Так, С.Н.Булгаков отмечал противоречивую позицию К.Маркса относительно воплощения идеала. К.Маркс, писал С.Н.Булгаков, относился к религии и христианству с ожесточенной враждебностью, стремясь освободить, излечить людей от религиозного безумия, от духовного рабства. В этом воинствующем атеизме — центральный нерв всей деятельности К.Маркса, один из главных ее стимулов. К.Маркс борется с Богом своей наукой, своим социализмом. Стремление человечества «устроиться без Бога, причем навсегда и окончательно» (Ф.М.Достоевский) получило одно из самых ярких и законченных выражений в его доктрине [31. С. 248].

И в то же время у К.Маркса чисто религиозная вера в то, что идеал, к тому же обоснованный научно, можно воплотить в действительность, в данном случае идеал всеобщего равенства и братства, всеобщего счастья и гармонического развития каждой личности. Это религиозная, но не христианская вера. Христианство никогда не говорило о возможности построения Царства Божия на земле, никогда не считало и не считает, что царство зла будет побеждено окончательно в этом эмпирическом мире.

Марксистская вера, основывающаяся на якобы объективных, научных прожектах, и превращает идеал в идола, который, несмотря на быстро обнаружившееся несоответствие с действительностью, стал навязываться обществу, в частности — российскому, стал насильно внедряться в его культуру, калеча и уродуя действительно объективные культурные ценности и идеалы.

## Глава 3

# РУССКИЕ МЫСЛИТЕЛИ О БУДУЩЕМ КУЛЬТУРЫ

### 3.1. Культура и история

В различные эпохи и времена историю по-разному понимали ученые, философы, политики. В начале XX века характерной чертой русской философско-исторической мысли было ее родство с художественной литературой, художественным образом, что порождало картинность и чуткость к описанию конкретных событий. Русская философия была преимущественно религиозной, где сам разум был верующим. В каких бы формах не происходило философствование, оно всегда находилось перед лицом истории.

Одна из интереснейших интерпретаций истории принадлежит русскому философу Н.А.Бердяеву. Он является автором многих работ в области философии истории. Это и «Судьба России», и «Новое средневековье», и «Русская идея», и «Философия неравенства», и «Истоки и смысл русского коммунизма». Однако наиболее важное значение для понимания историософской концепции Н.А.Бердяева имеет относительно небольшая работа «Смысл истории», которая возникла на основе лекций, прочитанных философом в 1919—1920 годах, в Вольной академии духовной культуры в Москве. Книга была опубликована в 1923 году в Берлине, где Н.А.Бердяев жил после высылки из СССР в 1922 году. Эта книга представляет особый интерес уже потому, что она — первая попытка дать систематическое изложение историософских взглядов. Главная мысль этой книги заключается в том, что судьба истории неотделима от судьбы человека, и поэтому предметом философии истории должны быть не столько эмпирические данные истории, сколько духовный опыт человека. Именно поэтому книга носит подзаголовок «Опыт философии человеческой судьбы».

Его понимание истории можно проиллюстрировать следующей схемой: онтологическая свобода сущего — самоограничение Бога и «истощающей» его и восполняемой любви — ускорение антиномий в религиозном опыте — идея конца (эсхатология) как

момента снятия антиномий — регулятивная идея личности как силы, способствующей преодолению антиномий — двуединство (феноменальность и ноуменальность) личности — история как сфера действия личности — предание и память как способы существования истории — история как символ — история как субъект-объектное отношение — смысл истории как судьба человека.

Свою философию Н.А.Бердяев назвал «философией свободы», понимаемой как «философия свободных», и означала она «состояние философствующего субъекта» [25. С. 12].

В самом таком определении скрыты некоторые вопросы, например, может ли свобода быть вне философии, или что означает вообще «философствование». Ответ зависит от того, что подразумевает Н.А.Бердяев под понятием свободы, из которого исходит мышление. «Свободу нельзя ни из чего вывести, в ней можно лишь изначально пребывать». Эти строки Н.А.Бердяев сам же дополнил, обнаружив недостаточность объяснения «И божественную истину нельзя вывести..., она целостно дана в откровении. Эта незыблемая, непоколебимая вера в то, что истина дана в мистическом восприятии, что нельзя двигаться, нельзя подниматься, не имея под собой твердьни божественного...» [25. С. 12].

Свобода здесь очевидно определяется через откровенную истину, данную в мистическом опыте, самое подвижное оказывается основанием, «твердью» всякого размышления. Это означает, что на самом деле между понятиями «философия свободы» и «теософия» стоит знак равенства, а разум и откровенная истина суть взаимообоснования. Так понятый разум, то есть разум, пребывающий в истине, динамично (в силу свободы) развертывающийся в мистическом опыте, в замысле своем должен всячески противиться любой объективности (необходимости, закреплённости, вещности) и может действовать только через собственного субъекта.

При условии существования свободно-разумной истины у Н.А.Бердяева любое философское значение сознательно онтологизируется. Оно онтологизируется в форме проблемы. При внутренне-проблематическом мышлении отношения между Богом и человеком не могут развиваться с помощью чего-то внешнего (например, через посредство священника). Они могут быть только имманентно-трансцендирующими. Причастие «трансцендирующие»



здесь очень важно как выражение незаконченности, постоянной наполняемости и глубинного поиска. «Трансцендентность» исключается как предположенность разрыва, отдельности от Бога.

Эти экзистенциальные установки Н.А.Бердяева важно себе уяснить, чтобы точнее попасть в существо вопроса относительно «исторического».

По своему замыслу философия свободного духа исключает из рассмотрения все природные — биологические, психические, физические — состояния человека (то есть все, что составляет предмет науки), так же как и сотворенные вещи, выпадающие в осадок из сферы духа. Она лишь должна их учитывать, поскольку волею судьбы, одной из трех действующих в мире сил (Бог, рок, свобода), человек оказывается выброшенным в этот мир и привязанным к нему.

Время внедрено в глубину вечности, оно есть «внутренняя эпоха самой вечности» [20. С. 79].

Изначально Божеское и человеческое существовали (конфликтовали, изменялись) имманентно друг другу. Природа времени оказывается распространенной и на саму Божественную жизнь — не только на жизнь человеческую. Это и есть тайна тео- и антропогонистического процесса, когда порыв одного мгновенно рождает ответ другого. «В большей или меньшей степени, в разные периоды христианства раскрывается та или другая сторона этой тайны. В судьбе исторической, — подчеркнем это, — более раскрывается тайна рождения Бога в человеке». Но не менее глубокая тайна та, «которая в то же время совершается и в самих недрах Божественной жизни, — тайна рождения человека в Боге. Потому что если есть тоска человеческая по Богу, то есть и тоска Божья по человеку и рождение в Боге человека, тоска по любимому и любящему в свободе, и ответом на эту тоску является рождение человека в Боге... Это и есть первоначальная мистерия бытия, которая есть ... центральная мистерия христианства. Потому что в центральной точке христианства, в лике Христа — Сына Божьего — соединяются две тайны. Поистине, в образе Христа совершилось рождение Бога в человеке и рождение человека в Боге, в этой тайне осуществилась свободная любовь между Богом и человеком» [20. С. 79].

Историю никак нельзя оторвать от самого бытия, поскольку она изначально онтологична.

Н.А.Бердяев настаивает на различении двух понятий времени, истинном и неистинном: не сделав такого шага, нельзя с несомненностью утверждать о неповторимости и единичности исторических событий. «Черты родового сходства» несут, например, «революции и войны, образования сильных государств и разложение их, столкновения социальных классов и пр.» [17. С. 147].

Одним понятием «время» охватываются совершенно разные его «пробывания»: в космосе и истории, что, кстати, отражает и две точки зрения на мир — мир как космос и мир как история. Космическое время — это круговорот, в котором выброшенная история участвует как традиция, сходство и аналогия. Именно космическое время способно «заболеть», стать «падшим временем», распасться на прошлое, настоящее и будущее, реализоваться в «формах объективности». «В падшем времени протекает жизнь природы и жизнь историческая». Но все, происходящее в нем, «т.е. во времени больном, есть лишь проекция вовне сопереживающего в глубине» [17. С. 145].

Ибо истинное время есть историческое время, понятное, прежде всего, как творчество. «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 ... подлинная творческая новизна совершается в экзистенциальном времени, во времени необъективированном, т.е. по вертикалу, а не по горизонталу ..., творческие акты, совершающиеся по вертикалу, проектируются на плоскости и воспринимаются, как совершенные в историческом времени. Так метаистория входит в историю» [17. С. 145].

Это означает, что все историческое, спроецированное вовне, «есть экзистенциальный опыт касания нумерального, и нумерального в его конфликте с феноменальным. Это не есть опыт развития, это есть опыт потрясения, катастрофы в личном и историческом существовании» [17. С. 200—201].

Русский философ Н.А.Бердяев рассуждает о том, что «болезнь бытия» сопровождается не только «впадением» человека в мир природы, но и «забвением» своего метафизического существования.

И поэтому история для него всегда начинается как бы заново — тогда, когда он обращает мысль на познание самого себя, на глубины собственного существования. В этот момент происходит расщепление единого мира на субъект и объект, полагающее начало истории. Но чтобы совершить прорыв сквозь нее, необходимо научиться опознавать исторически сущее.

Для этого, по Н.А.Бердяеву, надо провести различие понятий «историзм» и «историческое». Историзм, полагает он, относится к миру науки, имеющей дело с миром объектов, а не духовных сущностей. А «мир объектов» — это застывший, оформленный, частичный эмпирический мир, располагающийся в космическом времени. Множественный, но обезличенный, бесконечный, но не вечный, вместилище общего при отсутствии единства, рационализированный, но без смысла. Это мир, где сохраняется власть рода, что противно — связанностью — идее свободы, где может действовать ни на кого не похожая и ничем не детерминированная личность. Историческое в противовес историзму с его эволюцией объектов имеет место лишь тогда, когда появляется историк — субъект, находящийся в сосредоточении расщепления на субъект и объект: он пребывает в истории (соответственно в историческом времени) и вместе с тем отделен от нее. Все, что охватывается понятием «историзм», — феноменально, но историческое — ноуменально. «Я думаю, — пишет Н.А.Бердяев, — что “историческое” нельзя, как это ... пытаются делать различные направления в философии истории, рассматривать только как феномен, только как явление внешне воспринимаемого мира, данного нашему опыту, и противопоставлять его в том смысле, в каком противопоставляет Кант, действительности ноуменальной, самой сущности бытия, внутренней сокровенной действительности... Я думаю,— и это есть самая радикальная предпосылка философии истории, — что “историческое” есть ноумен... “Историческое” глубоко онтологично по своему существу, а не феноменально. В “историческом” ... раскрывается сущность бытия, раскрывается внутренняя ... духовная сущность человека» [20. С. 23—24].

Историзм и историческое, таким образом, образует историю как феноменально-ноуменальное целое. И она, в свою очередь, является одним из способов самоосуществления человека. «Для того, чтобы проникнуть в эту тайну “исторического”, я должен

прежде всего постигнуть это историческое и историю, как до глубины мое, как до глубины мою историю, как до глубины мою судьбу. Я должен поставить себя в историческую судьбу, в свою собственную человеческую глубину... Все исторические эпохи, начиная с самых первоначальных эпох и кончая вершиной истории, эпохой нынешней,— все есть моя историческая судьба, все есть мое... Настоящий путь философии истории есть путь к установлению тождества между человеком и историей, между судьбой человека и метафизикой истории. Поэтому я и назвал свои чтения — судьба человека (метафизика истории)» [20. С. 24—25].

У истории всегда есть свой автор, который и творец, и соучастник, потому она не может быть диахронной (это удел «историзма»), она всегда синхронна. Время здесь является содержанием истории. Все историческое вначале совершается в глубинах небесной истории, в качестве «духовной реальности». Как духовная реальность история лишена вещности. Потому Н.А.Бердяев и «забыл» в определенный момент об историзме-объективности. Вещность остается в природе, в эмпирии. Можно даже сказать, что история у русского религиозного философа — не просто судьба, но развещественная судьба человека в его качественности личности, ибо человек оставляет в эмпирии свое биологическое и индивидуальное (признак рода) и экзистирует как личность, которая «не есть часть и не может быть частью в отношении к какому-либо целому, хотя бы к огромному целому, всему миру» [15. С. 20].

Личность, поскольку она единственна и неповторима и в связи с этим ничему не уподобляема, может быть познана только «как субъект в бесконечной субъективности, в которой скрыта тайна существования» [15. С. 21].

При интерпретации этой мысли Н.А.Бердяева легко допустить, что у такой личности нет и общего, одинаково понятого Бога. Есть только «мой Бог» или, если речь идет о Христе, постоянно меняющийся образец. Отсюда удивительный динамизм персоналистской философии Н.А.Бердяева. Поскольку Бог объективируется во внутренних глубинах Я, он есть лучше этого Я и потому может быть выражен только через категорию прекрасного. Н.А.Бердяев считает это «наивным рационализмом», «нечувствительностью к тайне» и «невольной безнравственностью». Напротив, телеологизм его философии заключается в том, чтобы проследить авантюры

духа в мире объективации. В этом мире дух не реализуется, а символизируется. Он оставляет в нем о себе знаки, а не реальности. Реально творческий субъект может себя выразить только транссубъективно — этим словом Н.А.Бердяев означает движение субъекта внутрь себя и нахождение в собственных глубинах универсума [17. С. 66—67, 135].

Книга «Смысл истории» построена таким образом, чтобы представить читателю смену разных способов исторических разумений, их предельного развития и обнаружение нового решения. Все эти разумения автор полагает неудачными, вкладывая в термин «неудача» не отрицательный, а положительный смысл: неудача — это исключение еще одной возможности пребывать в историческом зле. «Христианство в истории так же не удалось, как не удалось все в истории». Задачи, им поставленные, могут осуществиться лишь в преодолении истории «через переход в сверхисторический процесс... Неудача истории вовсе не означает того, что история не имеет смысла и что совершается она в пустоте, так же, как неудача христианства не означает того, что христианство не есть высшая истина..., потому что попытка сделать удачу и историческую реализацию, имманентное осуществление (напомним, что это всего лишь символизация), критерием истинности и осмысленности сама по себе несостоятельна» [20. С. 240].

В размышлениях Н.А.Бердяева признание исторических неудач разума не означает их порицания. Для него «природа и история суть этапы самораскрытия духа», когда дух прорывается в феноменальный мир и прерывает его процесс [17. С. 37].

Такие прорывы и означают завершение действия определенных, из разных оснований исходящих исторических разумений.

Все зло истории — не только разные ее разумы, без которых она в принципе не могла бы состояться: это есть разные способы держать ответ за все свершающееся в ней. Такая предельная нравственная ответственность каждого человека за свой поступок и есть обоснование эсхатологии истории: моя жизнь была бы бессмысленной, если бы она была бесконечной в объективированном мире, — моя жизнь была бы бессмысленной, если бы восторжествовала смерть и не было бы прорыва в новую жизнь, в новый поступок. В этом смысле «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» [17. С. 219].

К проблемам философии истории Н.А.Бердяев обращался постоянно, на разных этапах своего развития. Стремление понять смысл истории, ее сущность и главную направленность развития составляет важнейшую, характернейшую особенность его мышления.

В своей содержательной книге «Бердяев и Россия» Н.Полторацкий писал по этому поводу следующее: «Трудно считать философию истории частной темой, касающейся всего лишь одной из сторон философского мировоззрения и творческого наследия Бердяева. Это, в сущности, универсальный дух, установка, определяющая все его творчество. Ибо о чем бы Бердяев ни писал, он все берет в определенной исторической, историко-философской перспективе» [78. С. 9].

Сам Н.А.Бердяев неоднократно говорил о своем интересе к проблемам философии истории. В книге «Самопознание» он писал: «Я всегда имел особенный интерес к проблемам философии истории. Меня даже часто называют историософом. И в этом я в традиции русской мысли, которая всегда была историософской. Я проникнут темой истории, я читал много книг по истории, но я не всегда испытывал нравственное страдание при чтении исторических книг, до того история представляется мне преступной. В истории все не удастся, и вместе с тем история имеет свой смысл» [19. С. 243].

Характеризуя свою методологическую позицию, Н.А.Бердяев подчеркивал, что построение религиозной философии истории есть призвание русской философской мысли, которая обращена к эсхатологической проблематике конца истории, окрашена апокалиптически. «Эсхатология есть учение о конце истории, об исходе, о разрешении мировой истории. Эта эсхатологическая идея совершенно необходима для того, чтобы была осознана и конструирована идея истории для осознания свершения, движения у имеющего смысл и завершение. Без идеи исторического завершения нет восприятия истории, потому что история по существу — эсхатологична, потому что она предполагает разрешающий конец, разрешающий исход, предполагает катастрофическое свершение, где начинается какой-то новый мир, новая действительность...»

[20. С. 26]. В ином случае не было бы драмы истории, той трагедии, которая есть глубочайшее столкновение, взаимодействие и борьба Божества и человечества на основе свободы. Эсхатологическое понимание смысла истории не было для Н.А.Бердяева случайным. Оно связано с его собственным историческим опытом, с особенностями его психологии. Сам философ неоднократно признавал это: «Мне очень свойственно эсхатологическое чувство, чувство приближающейся катастрофы и конца света» [19. С. 343—344]. «Историю я вижу в эсхатологической перспективе» [19. С. 337].

Согласно Н.А.Бердяеву, историософские исследования всегда инициируются катастрофическим характером истории. Исторические катастрофы и переломы, которые достигают особенной остроты в известные моменты всемирной истории, всегда располагали к размышлениям в области философии истории, к попыткам осмыслить исторический процесс, построить ту или иную философию истории. В связи с таким подходом Н.А.Бердяев выделил три периода отношения исследователя к историческому познанию.

Первый период — период целостной исторической эпохи, который не благоприятствует историческому познанию. Мысль этого периода статична, динамика объекта исторического познания довольно плохо воспринимается умом исследователя.

Второй период — период раздвоения, расщепление исторического процесса. На этом этапе рождается рефлексия исторического познания, но глубинного осмысления сущности исторического здесь пока нет: субъект познания слишком сильно захвачен бытийностью событий, феноменологической стороной исторического процесса.

И лишь третий период, когда катастрофы и катаклизмы истории ушли в прошлое, наиболее благоприятен для постановки проблем философии истории. На этом этапе субъект познания возвращается к внутреннему смыслу и внутренней душе истории.

Пережив катастрофы человеческого духа, пережив крушение известного исторического строя и лада, пережив момент расщепления и раздвоения, субъект исторического познания «может сопоставить и противопоставить эти два момента — момент непосредственного пребывания в историческом и момент расщепленности с ним, чтобы перейти в третье состояние духа, которое дает

особенную способность к рефлексии и, вместе с тем, в нем совершается особенное обращение духа человеческого к тайнам “исторического”» [20. С. 6].

Н.А.Бердяев неоднократно возвращался к идее катастрофизма в истории. Более того, он настаивал, что история возможна только тогда, когда мировой процесс воспринимается как процесс катастрофический. Он утверждал, что развитие России было катастрофическим. Так, в работе «Русская идея» он писал: «Для русской истории характерна прерывность. В противоположность мнению славянофилов, она менее всего органична. В русской истории есть пять периодов, которые дают разные образы. Есть Россия киевская, Россия времен татарского ига, Россия московская, Россия петровская и Россия советская. И, возможно, что еще будет новая Россия» [18. С. 45]. Сегодня существует Россия постсоветская.

Согласно Н.А.Бердяеву, понимание сущности «исторического» имеет человеческое измерение. Но связывает он это измерение не с политическими или материальными факторами, а с духовным базисом, в котором укоренены все остальные проявления исторического процесса. Философ говорил о том, что «историческое» глубоко онтологично по своему существу, а не феноменально. В «историческом» раскрывается сущность бытия, раскрывается внутренняя духовная сущность мира, а не только внешнее явление. «Историческое» есть некоторое откровение о глубочайшей сущности мировой действительности; о мировой судьбе, о человеческой судьбе как центральной точке судьбы мировой.

Н.А.Бердяев постоянно настаивал на идее исторического и человеческого. Он писал: «Человек есть в высочайшей степени историческое существо. Человек находится в историческом, а историческое находится в человеке. Между человеком и “историческим” такое глубокое, такое таинственное в своей первооснове сращение, такая конкретная взаимосвязь, что разрыв их невозможен. Нельзя выделить человека из истории, нельзя его взять абстрактно и нельзя выделить историю из человека, нельзя историю рассматривать вне человека и нечеловечески» [20. С. 23]. Подобный подход автор противопоставлял тем концепциям философии истории, которые видели в человеке простое средство и материал для исторических целей.



Н.А.Бердяев утверждал, что нужно идти обратным путем, нужно постигать весь исторический процесс не как чужое мне, не как такой процесс, против которого я восстаю, не как навязанное мне, не как давящее меня, порабащающее меня — так можно идти только к зияющей пустоте, к бездне, которая разверзается в истории и в самом человеке. Истинную философию истории можно создать на пути глубокого тождества между моей исторической судьбой и судьбой человечества, так глубоко родной мне. «Подход к ноуменально “историческому” возможен через глубочайшую конкретную связь между человеком и историей, судьбой человека и метафизикой исторических сил. Для того чтобы проникнуть в эту тайну “исторического”, я должен, прежде всего, постигнуть это историческое и историю, как до глубины мою историю, как до глубины мою судьбу. Я должен поставить себя в историческую судьбу и историческую судьбу в свою собственную человеческую глубину» [20. С. 15]. Только таким путем, заметил автор «Смысла истории», можно раскрыть в себе самом не пустоту своей уединенности, в противоположении себя всему богатству мировой исторической жизни, а опознать все богатства и ценности в себе самом, соединить свою индивидуальную судьбу с всемирной исторической судьбой. Каждый человек есть некий великий мир, есть микрокосм, в котором отражается и пребывает весь реальный мир и все великие исторические эпохи, полагал Н.А.Бердяев.

Н.А.Бердяев ход истории рассматривал диалектически. Диалектика им усматривалась в соотношении прошлого, настоящего и будущего как трех составных элементов исторического процесса, друг друга отрицающих и одновременно предполагающих. Ведь историческое время, рассуждал философ, разорвано на части, каждая из которых восстает против другой. «Будущее восстает на прошлое, прошлое борется против истребляющего начала будущего. Исторический процесс во времени есть постоянная трагическая и мучительная борьба этих растерзанных частей времени — будущего и прошлого» [20. С. 85]. Эта борьба приводит к тому, что все три элемента исторической реальности становятся прозрачными, иллюзорными. Действительно, настоящее оказывается каким-то бесконечно малым мгновением, когда прошлого уже нет, а будущее еще не наступило. Прошлое прозрачно, потому что

его уже нет в настоящем, будущее не менее иллюзорно, так как его еще нет.

Таким образом, историческая реальность разорвана на три части, каждая из которых как бы пожирает друг друга, делает нереальным все остальное. «Во времени обнаруживается злое начало, смертоносное и истребляющее, потому что, поистине, смерть прошлого, которую несет всякое последующее мгновение, повержение его во тьму небытия, которое несет всякое свершение, и есть начало смерти. Будущее есть убийца всякого прошлого мгновения... Будущее пожирает прошлое для того, чтобы потом превратиться в такое же прошлое, которое в свою очередь будет пожираемо последующим будущим» [20. С. 86].

Подобное восприятие времени Н.А.Бердяев назвал дурным, разорванным временем. Этот разрыв, взаимная вражда настоящего, прошлого и будущего происходит вечно. В этом разорванном времени прошлое пребывает только через память, которая есть основа истории, вечное онтологическое начало, создающее основу всего исторического. «Исторический процесс имеет двойственную природу, потому что он поистине, с одной стороны, сохраняет, а с другой — истребляет: с одной стороны, исторический процесс есть связь прошлого и будущего, с другой стороны, он есть разрыв с прошлым; он имеет природу консервативную и революционную. Лишь взаимодействие этих начал создает историю» [20. С. 38].

Помимо определения понятия «историческое», Н.А.Бердяев дал в «Смысле истории» характеристику основных этапов мировой истории. Он рассматривал зарождение исторического сознания в древнем иудаизме (Глава V. Судьба еврейства), значение христианства во всемирной истории (Глава VII. Христианство и история). Особое внимание философ уделил эпохе Возрождения, посвятив ей последующие главы — седьмую, восьмую и девятую. В эту эпоху возникает гуманизм, который раскрывает творческие силы человека, открывает природного человека, который был подавлен в Средние века. Но, по мнению Николая Александровича, эта эпоха создала условия не только для подъема человека, но и для его принижения. «В гуманизме есть основание не только для вознесения человека, не только для раскрытия творческих сил человека, но и для принижения, для иссякания творчества, для

ослабления человека, потому что гуманизм, обратив в эпоху Ренессанса человека к природе, перенес центр тяжести человеческой личности на периферию; он оторвал природного человека от духовного...» [20. С. 166]. Гуманизм означает вознесение человека, постановку человека в центре, восстание человека, его утверждение и раскрытие в творчестве. Но в гуманизме есть начало и противоположное. Перестав считать человека существом высшего, божественного происхождения, гуманизм понизил ранг человека. «Произошло то, что самоутверждение человека без Бога, самоутверждение человека, переставшего ощущать и сознавать свою связь с высшей божественной и абсолютной природой, с высшим источником своей жизни, привело к разрушению человека, — писал Н.А.Бердяев. — Христианское сознание о человеке начало слабеть. Таким образом, раскрывается внутри гуманизма самоистребляющая диалектика» [20. С. 199].

Выход Н.А.Бердяев видел в наступлении эпохи «Нового Средневековья», которое положит конец революционному и нигилистическому антигуманизму. Необходим возврат на новом витке человеческой истории к некоторым элементам средневекового аскетизма, когда человек вновь должен связать себя, собрать себя, вновь должен подчинить себя высшему началу, чтобы окончательно себя не погубить. «Я мыслю, — писал философ, — эту новую эру как раскрывающую два пути перед человеком. На вершине истории происходит окончательное раздвоение. Человек волен пойти путем самоподчинения себя высшим божественным началам жизни и на этой почве укрепить свою человеческую личность и волен подчинить и поработить себя другим, не божественным и не человеческим, а злым сверхчеловеческим началам. Это есть тема о том, почему всемирная история есть внутреннее раскрытие Апокалипсиса» [20. С. 142].

Одна из глав «Смысла истории» посвящена критике теории исторического прогресса. Учение о прогрессе, согласно Н.А.Бердяеву, совершенно ложное, не оправданное ни с научной, ни с философской, ни с моральной точек зрения обоготворение будущего за счет настоящего и прошлого. Идея прогресса предполагает цель истории и раскрытие ее смысла в зависимости от этой конечной цели. Иначе говоря, идея прогресса предполагает такую цель исторического процесса, которая не имманентна ему, не связана

с какой-либо эпохой, а возвращается над временем. Н.А.Бердяев усматривал корни идеи прогресса в древней иудаистской идее о мессианском разрешении истории, но подчеркивал, что древняя мессианская идея в учении о прогрессе секуляризуется и, более того, приобретает антирелигиозный характер. «Учение о прогрессе предполагает, что задачи всемирной истории человечества будут разрешены в будущем, что наступит какой-то момент в истории человечества, в судьбе человечества, в который будет достигнуто высшее совершенное состояние и в этом высшем совершенном состоянии будут применены все противоречия, которыми полны судьбы человеческой истории, будут разрешены все задачи» [20. С. 146]. Прогресс превращает каждое человеческое поколение, каждого человека, каждую историческую эпоху в средство и орудие для окончательной цели — совершенства, могущества и блаженства грядущего человечества, в котором никому из нас не будет места. Религия прогресса, по выражению Н.А.Бердяева, беспощадна к настоящему и прошлому, она соединяет безграничный оптимизм в отношении к будущему с безграничным пессимизмом в отношении к прошлому. Идея прогресса логически приходит к отрицанию смысла истории прошлого, но равным образом и будущего.

Завершая критику идеи прогресса, Н.А.Бердяев утверждал, что она глубоко противоположна христианскому упованию на всеобщее воскрешение всех поколений. Христианская философия истории апокалиптична. Смысл истории заключается в раскрытии противоположных начал, в борьбе добра и зла, Бога и дьявола, света и тьмы и в окончательном трагическом столкновении одного и другого начал. «Судьба человеческая, которую мы должны проследить через все периоды истории, неразрешима в пределах истории. Метафизика истории научает нас тому, что неразрешимое в пределах истории разрешается за пределами истории. И это есть самый большой аргумент в пользу того, что история не бессмысленна, что она имеет высший смысл», — заключил Н.А.Бердяев [20. С. 161].

Наконец, еще один аспект историософской концепции Н.А.Бердяева связан с признанием эволюции духовной культуры смыслом исторического прогресса человечества. Русский философ предложил свое оригинальное понимание духовной культуры. Он различал и противопоставлял понятия «культура» и «цивилизация».

Культура — это наивысший потенциал духовного развития общества, проявляющийся в ценностях религии, философии, искусства, в «цветении наук и искусства», углубленности и утонченности мысли, в высшем подъеме художественного творчества, в «созерцании святых и гениев». Культура не есть осуществление новых ценностей. Поэтому достижения культуры не реалистичны, а символичны. Однако культура не дана раз и навсегда, она циклична: за расцветом и усложнением культуры следует постепенная убыль ее духа, когда ее стержень — творческое начало — отрицается стремлением к практической организации жизни. Бескорыстие культуры разрушается эгоистической цивилизацией.

Цивилизация — это социальное, материальное развитие «реальной жизни», господство экономических интересов, прагматизм, понимаемый как торжество средств над целью. Цивилизация по своей природе технична; всякая идеология, духовная культура в ней лишь надстройка, иллюзия. Цивилизация противостоит человеку, опасна для него; особенно в эпоху «заката Европы» и возникновения машинной техники. «Эра цивилизации началась с победного вхождения машин в человеческую жизнь. Жизнь перестает быть органичной, теряет связь с ритмом природы. Между человеком и природой становится искусственная среда орудий, которыми он пытается подчинить себе природу... В цивилизации само мышление становится техническим, всякое творчество и всякое искусство приобретает все более и более технический характер... В цивилизации побеждает начало специализации, в ней нет духовной цельности культуры» [20. С. 258—259]. Техника неузнаваемо преобразует жизнь общества, превращаясь в своеобразный космос человеческого существования со своим ритмом, законами жизни, главный из которых — подчинение человека технике.

Культура и цивилизация противоположны во всех своих основаниях. К примеру, переход культуры в цивилизацию связан с коренным изменением отношения человека к природе. От свойственного культуре органического единства человека и природы и ее созерцания человек переходит к организованному овладению природой, ее машинному порабощению. В цивилизации техника господствует не только над природой, но и над духом.

Цивилизация, как капиталистическая, так и социалистическая, «буржуазна» по своей природе. Буржуазность Н.А.Бердяевым

понимается как отрицание духовного, цивилизаторская воля к организованному могуществу и наслаждению жизнью, культ спекулятивного функционализма. В эпоху цивилизации культура продолжает жить. Русский философ сознавал, что признание нежизнеспособности культуры, ее гибели привело бы к отрицанию ее божественного начала — вечного источника совершенствования человека. Поэтому цивилизация не истребляет культуру полностью: свои качественные характеристики она меняет на количественные, «кристаллизованные формы» и, сохраняя самоценность, служит потенцией противостояния прагматизму цивилизации.

Н.А.Бердяев полагал, что в пространстве истории человечества существуют четыре состояния: варварство, культура, цивилизация и «религиозное возрождение». Исторически эти этапы могут находиться в различной соотнесенности. Но важно, что религия как символ всегда вела к преобразованию, и вера в него также всегда существовала. Именно вера выражала магистральную линию развития человеческой истории.

Россия с ее особой судьбой демонстрирует две тенденции в развитии культуры: социальное преобразование жизни в цивилизации и религиозное преобразование жизни. Цивилизаторский этап развития России в рамках социалистических преобразований прагматизировал и нивелировал культуру. Необходимо ее восстановление, и религия должна стать важнейшим инструментом этого восстановления.

Историософские темы и сюжеты в творчестве Н.А.Бердяева чрезвычайно разнообразны. В книге «Смысл истории», как об этом говорил сам автор, отражен опыт Первой мировой войны и русской революции. Вместе с тем в ней содержатся и более широкие проблемы, относящиеся к мировой истории. Это связь судеб истории и человека, глубоко продуманная диалектика прошлого, настоящего и будущего, острое ощущение противоречий исторического процесса. Конечно, в ней можно обнаружить и отдельные противоречия, недоработанность некоторых разделов, что Н.А.Бердяев восполнял в других своих трудах. Но главная мысль этой книги — мысль о человеческом смысле истории, мысль о неразрывности истории и человека.

Таким образом, рассмотрев взгляд Н.А.Бердяева на историю как способ самоосуществления человека, мы видим, что история

индивидуализирует. Предмет ее составляет что-то новое, имеет дело с творчеством, раскрывается в человеке путем внутреннего духовного самопознания.

Многие историософские идеи Н.А.Бердяева созвучны современной социокультурной ситуации. Кризисные явления в культуре, крах атеистического мировоззрения, катастрофический характер развития российского общества требуют нового прочтения творческого наследия русского философа, тем более что оно по сути дела было неизвестно для российского читателя в советское время. Оценки и рецепты, данные Н.А.Бердяевым, исключительно актуальны для наших дней, а обращение к его творчеству поможет раскрыть различные нюансы отечественной культуры и национального самосознания.

### **3.2. Возможности возникновения новой культуры**

Культура имеет свои истоки, свои трансцендентные корни в религии, она из религии возникла и, согласно концепциям русских мыслителей, возвратится опять к религии, к новой религиозной жизни. Культура есть лишь символическое преобразование мира, культура, по большому счету, всегда неудача. Но человечество рано или поздно должно достигнуть реального преобразования, выйдя из этого мира, из культуры, из истории. Если рассматривать историю в ее собственной плоскости, писал С.Н.Булгаков в книге «Свет невечерний», в ее непосредственных достижениях, то история есть неудача, трагическое недоразумение, трагическая безысходность, поскольку ни одно из глубочайших стремлений человечества не является удовлетворенным. История как будто не имеет своего естественного конца, не достигает свершения, обречена на дурную бесконечность.

В XX веке становится очевидным, что попытки разрешения исторических задач в плоскости культуры во все периоды должны быть признаны сплошь неудовлетворительными. В исторической судьбе человека, полагает Н.А.Бердяев, в сущности все не удалось и, видимо, никогда не будет удаваться. Не удался ни один замысел, ни одна задача и цель какой-либо исторической эпохи. Не удастся Царство Божие. Если оно было задано в историческом процессе как разрешение человеческой судьбы, то оно никогда не

осуществлялось, не происходило даже приближения к этому осуществлению. Не удался Ренессанс, и то, что им создано, не соответствует его планам. Такие же неудачи постигли Реформацию, поставившую себе великую цель утверждения религиозной свободы и приведшую к крушению религии; Французскую революцию, создавшую вместо братства, равенства и свободы буржуазное общество, новые формы неравенства и ненависти людей друг к другу. Не удастся, говорил Н.А.Бердяев в 1920 году, социализм. Он вскроет новые внутренние противоречия человеческой жизни, которые сделают невозможным осуществление тех задач, которые выставило социалистическое движение. Он никогда не приведет человека к богатству, не осуществит равенства, а создаст лишь новую вражду между людьми, новую разобщенность и новые неслыханные формы гнета. Не удастся и анархизм, он никогда не осуществит той предельной свободы, к которой призывает, наоборот, может установить еще большее рабство. Никогда не удавалась в истории ни одна из революций, ибо они обычно кончались реакцией, хотя и происходило определенное осмысление пережитого опыта. Не удалось в истории и христианство, те задания, которые были поставлены христианской верой 2000 лет назад, никогда не были и не будут осуществлены. История и все историческое по природе своей таково, что никакие совершенные осуществления в ней невозможны. Но великий исторический опыт имеет глубочайший смысл, который раскрывается за пределами истории [20. С. 15—157].

Однако это не основание, чтобы современному человеку упиваться трагедией своей жизни и приходить в отчаяние. Этим уничтожается самый смысл трагизма. Современный человек, по С.Л.Франку, уже давно в своем сознании оторвавшийся от онтологической связи с Богом, склонен одновременно и приходить в отчаяние и противоестественно упиваться трагизмом своей жизни. Трагедия дана для ее преодоления; ей присущ динамизм, влекущий к ее разрешению. Всякая трагедия имеет исход, хотя бы он состоял в гибели трагического героя, что тоже есть преодоление трагедии. Трагедия, к которой пассивно привыкает человек, считая ее своим нормальным состоянием, вне которого ему ничего не ведомо, есть нелепое извращение самого существа трагедии. Сама возможность трагедии, считает С.Л.Франк, предполагает те



глубины человеческого духа, в которых он, возвышаясь над ней, имеет прочную основу своего бытия в блаженном покое гармонии. Поэтому тенденция современного человека видеть в трагизме единственное, исчерпывающее содержание человеческой жизни есть нелепое противоречие, свидетельствующее о слепоте и отчаянии перед лицом невообразимого для него временного процесса творчества с его постоянно повторяющимися неудачами.

И в течение всех этих веков, до нашего времени включительно, такому трагическому мироощущению продолжает противостоять другое восприятие мира, основанное на вере в человека, в его творческие силы, на примате деятельности над созерцанием, на примате динамизма, становления над законченно-неподвижным бытием, истории над культурой. Назначение человека, с точки зрения подобного мировосприятия, в том, чтобы быть самодержавным хозяином собственной жизни и верховным властителем мира. Фактически для духовной жизни это означает, что человек осознал себя земным богом. Признавая только «этот» мир и себя самого — всецело его частью и членом, он вместе с тем уверовал во всеблагодать и всемогущество себя самого, в свою способность и призвание покорить, усовершенствовать, и одухотворить мир, производная часть которого есть он сам. Отсюда — слепая, благодушно-оптимистическая вера в обеспеченность непрерывного умственного и нравственного прогресса, в легкую возможность осуществления царства разума, правды и добра, то есть «царства Божия» на земле.

Вера эта осуществляется в виде индивидуализма, атомизации общества, неограниченного роста народонаселения и неограниченного роста потребностей, приводит к упадку религиозной веры, к ослаблению духовной жизни. Короче говоря, такая позиция человека привела, согласно Н.А.Бердяеву, к созданию индустриально-капиталистической системы, которая изменила весь характер человеческой жизни, весь ее стиль, оторвав человеческую жизнь от ритма природы. Эта система, развиваясь с большой скоростью, создает химеры, направляющие человеческую жизнь к фикциям, которые производят впечатления реальностей. Много ли онтологически реального в биржах, банках, бумажных деньгах, в чудовищных фабриках, производящих ненужные предметы или орудия истребления жизни, много ли реального в росте ненасытных потребностей?

Повсюду раскрывается дурная бесконечность, не знающая завершения. Такая система могла возникнуть лишь в обществе, которое окончательно отказалось от христианского аскетизма, отвернулось от неба и занялось исключительно земным удовлетворением. Социализм, по Н.А.Бердяеву, есть лишь дальнейшее развитие индустриально-капиталистической системы, окончательное торжество заключенных в ней начал и их всеобщее распространение. Капитализм и социализм одинаково сопровождаются упадком и угасанием духовного творчества, убылью духа в человеческом обществе.

Но как трагически-созерцательная, так и активно-деятельностная позиция страдают, по С.Л.Франку, главным существенным недостатком: утратой восприимчивости к онтологической значимости вечного и завершенного бытия, утратой понимания укорененности человека в реальности. Реальность — это жизнь, то есть активность, творчество, процесс неустанного становления; но вместе с тем это вечная жизнь, она отличается законченной полнотой, то есть вечностью.

К чему бы мы ни стремились, какие бы цели себе ни ставили, говорит С.Л.Франк, в конечном счете мы стремимся в одному — полноте и завершенности, изначально присущей реальности и образующей ее существо, мы стремимся стать сами вечной, завершенной, всеобъемлющей жизнью. Это стремление неосуществимо, если мы ищем полноты бытия в таких благах, как богатство, власть, всеобщее признание, безмятежность наслаждений, если мы пытаемся достичь его в нашей культуре. Здесь мы одержимы вечной неутолимой жадой. Но если цель — не искание чего-либо извне, а попытка внутреннего обретения актуальности и уподобления реальности, то эта цель будет также не осуществимой до конца, но каждый достигнутый этап, согласно Франку, качественно изменяет наше бытие, восполняя нашу потенциальность частичной актуальностью, приближая нас к истинному пониманию смысла жизни. Либо наша жизнь слита в единство со всей мировой жизнью, и тогда смысл есть раз и навсегда, либо она — лишь случайный временной отрезок, и смысла нет — и тоже раз и навсегда. Смысл должен мыслиться как некое вечное начало. Все дела человека ничтожны и суетны, если он сам ничтожен, если его жизнь не имеет смысла, если он не укоренен

в некой превышающей его и не им сотворенной разумной почве. Вообще искать смысла в каком-либо деле — значит впасть в иллюзию, будто человек сам может сотворить смысл своей жизни. Чтобы искать смысл, нужно остановиться, сосредоточиться, ни о чем не хлопотать. Здесь «неделание» важнее самого важного и благотворного дела. «Что бы ни совершал человек, ...какие бы технические, социальные, умственные усовершенствования он ни вносил в жизнь, ... завтрашний и послезавтрашний день ничем не будет отличаться от вчерашнего и сегодняшнего. Всегда в этом мире будет царить бессмысленная случайность, всегда человек будет бессильной былинкой, которую может загубить и земной зной, и земная буря, всегда его жизнь будет кратким отрывком, в который не вместить чаемой и осмысляющей жизнь духовной полноты, и всегда зло, глупость и слепая страсть, будут царить на земле» [130. С. 161—162].

Таким образом, с точки зрения русских мыслителей, познание, искусство, мораль, государство, даже внешняя жизнь церкви не преображали реально жизни, не достигали нового бытия, а давали лишь символы преображения, лишь знаки наиреальнейшего бытия. Вот этот символизм культуры, в котором и было ее величие и красота, и переживает кризис. Цивилизация XIX и XX веков отрицает священную символику культуры и хочет реальной жизни, хочет овладения жизнью и ее преображения. Для этого она создает свою могущественную технику. Кризис культуры подготавливается, с одной стороны, цивилизацией, ее жадной жизни и могущества. С другой же стороны, кризис культуры начинается в обнаружении религиозной воли к реальному преображению жизни, к достижению нового бытия, новой земли и нового неба. Воля к преображению культуры в бытие создает кризис культуры. Она ведома величайшим людям культуры, и через них совершается кризис. Воля к последнему, истинно онтологическая воля, не может довольствоваться отдельными, автономными сферами культуры, она направлена к единству и целостности. Но кризис культуры есть, по мнению Н.А.Бердяева, вместе с тем упадок культуры в ее старых секулярных формах, упадок искусства, философии и т.д. «Кризис культуры в том и заключается, что она не может остаться религиозно нейтральной и гуманистической, что она неизбежно должна стать или безбожной, антихристианской

цивилизацией, или священной, церковной культурой, христианским преобразованием жизни» [12. С. 430].

В наше время «реакционным» нужно признать, считает Н.А.Бердяев, возврат к тем началам новой истории, которые восторжествовали окончательно в обществе XIX века и ныне разлагаются. Старый мир, который рушится и к которому не должно быть возврата, и есть мир новой истории с его индивидуализмом и гуманизмом, с его либерализмом и демократизмом, с его национальными монархиями и империалистической политикой, с его чудовищной индустриально-капиталистической системой хозяйства, с его могущественной техникой и внешними завоеваниями и успехами, с безудержной и безграничной похотью жизни, с его безбожием и бездушием. История такого мира должна кончиться. История только в том случае имеет положительный смысл, если она кончится. Если бы она была бесконечным процессом, дурной бесконечностью, то она не имела бы смысла. И если бы в бесконечной истории обнаруживался непрерывный прогресс, то он был бы неприемлем, потому что означал бы превращение всего жившего в средство для будущих поколений, и так — до бесконечности. Всякое настоящее оказывается средством для будущего. Бесконечный прогресс, бесконечный процесс означает торжество смерти.

Земная история должна войти в небесную историю, должны исчезнуть грани, отделяющие мир посюсторонний от мира потустороннего. Разрывается связь времен, замкнутый круг мировой действительности перестает существовать. Подобным образом, день индивидуальной жизни сам по себе бессмыслен, наша жизнь приобретает смысл лишь в связи всех дней нашей жизни.

Судьба человека, которая лежит в основе истории, предполагает сверхисторическую цель, сверхисторическое разрешение судьбы истории в ином, вечном времени. История, полагал Бердяев, не могла разрешить проблемы индивидуальной судьбы человека, в пределах истории неразрешим трагический конфликт судьбы индивидуальной с судьбой мировой, с судьбой всего человечества. История есть прежде всего судьба и должна быть осмыслена как судьба, как трагическая судьба.

Моя жизнь, считает Н.А.Бердяев, 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 тогда 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.

Должен совершиться какой-то внутренний сдвиг, после которого история предстанет не в перспективе истребляющего потока времени, как бы выброшенная из глубины духа вовне, а в перспективе вечности, в перспективе истории небесной. Показателем этого сдвига является, по Н.А.Бердяеву, призыв к новому средневековью в нашу эпоху, это призыв к революции духа, к новому сознанию. Средние века были эпохой религиозной по преимуществу, они были охвачены тоской по небу, которая делала народы одержимыми священным безумием, вся культура Средневековья была направлена на трансцендентное и потустороннее. В эти века было великое напряжение мысли в схоластике и мистике для решения последних вопросов бытия.

Что представляет собой новое средневековье? Это, согласно Н.А.Бердяеву, прежде всего, конец гуманизма, индивидуализма, формального либерализма культуры нового времени и начало новой коллективной религиозной эпохи, в которую должны выйдутся противоположные силы и начала, должно обнаружиться все, что оставалось в подпочве и в подсознательном новой истории. Гуманистическое царство разлагается и распадается на предельный, антигуманистический и атеистический коммунизм и на долженствующую собрать в себе всякое подлинное бытие Церковь Христову. Это есть обращение от формализма нового времени, не совершившего никакого окончательного избрания, к избранию Бога или дьявола, к обретению предметного содержания жизни. Все автономные сферы культуры и общественной жизни пришли к пустоте и небытию. Пафос автономно-секулярного творчества иссякает. Внутри всех сфер творчества пробуждается воля к религиозному избранию, к подлинному бытию, к преобразению жизни. Ни одна из сфер творчества, ни одна из сторон

культуры и общественной жизни не может уже остаться религиозно нейтральной, вполне секулярной. Философия не собирается стать служанкой теологии, и общественность не собирается подчинить себя церковной иерархии. Но внутри познания, внутри общественной жизни пробуждается религиозная воля. Возможны только изнутри и свободно религиозно обоснованные формы познания и формы общества [12. С. 427].

Конечно, никакая церковная иерархия не регулирует и не нормирует государственной и общественной жизни. И никакой клерикализм не может вернуть себе внешней силы. Бог должен вновь стать центром всей нашей жизни, нашей мысли, нашего чувства, единственной мечтой нашей, единственной нашей надеждой и упованием — не через культуру, которая только опосредует мою связь с трансцендентным, объективирует ее. Моя жажда беспредельной свободы должна быть понята как моя распря с миром, а не с Богом. Познание, искусство, государство, хозяйство должны стать религиозными, но свободно, а не под принуждением. Никакая теология ныне не регулирует процесса познания и не ставит перед обществом и культурой никаких норм. «Но я уже не могу осуществлять целей познания без обращения к религиозному опыту, без религиозного посвящения в тайны бытия. В этом я уже средневековый человек, а не человек новой истории. Я ищу не автономии от религии, я ищу свободы в религии» [12. С. 428].

Метафизический и гносеологический смысл конца мира и истории означает, по Н.А.Бердяеву, конец объектного бытия, преодоление объективации. Конец воспринимается не как фатум, а как свобода, он 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.

Сегодняшний мир находится не только в ужасном и нестерпимом экономическом и политическом, но, прежде всего, в нестерпимом духовном положении. Подвергается опасности, по Н.А.Бердяеву, само существование. Этому можно противопоставить лишь мобилизацию сил духа. В мире должна раскрыться новая христианская духовность, от нее зависит судьба мира и человека. Новая духовность — не только путь от мира и человека к Богу, но и путь от Бога к миру и человеку. Новая духовность

должна гуманизировать человека, общество, культуру, мир. Это богочеловеческий процесс. Иначе человек будет разорван демо-ниакальными силами, разложится от демонов ненависти и злобы, от одержимости и безумия. Проблеме человека принадлежит примат над проблемой общества и культуры [24. С. 361—362].

Когда в русской философии говорится о конце мира, о конце истории и преобразовании культуры, то имеется в виду не историческое или космическое, а экзистенциальное время, измеряемое глубиной и интенсивностью переживаний человека. Нельзя мыслить конец мира в историческом времени по сю сторону истории, ибо это будет примитивной объективацией. Все это происходит не в будущем, ибо будущее есть лишь оторванная от настоящего часть нашего времени. Все это может происходить и происходит постоянно в экзистенциальном времени, только через это время и возможен переход к новой духовности. Этот парадокс можно понять благодаря, например, высказыванию Б.Паскаля: «Агония Христа длится вечно, и в это время нельзя спать». Христос давно умер, давно распят, но для истинного христианина он умирает и распинается каждый день, я каждый день переживаю его агонию, это не временное, а сверхвременное событие, это боль всей моей жизни, это постоянное напоминание о том, что «нельзя спать», а нужно все время находиться в активном, творческом состоянии духа.

То, что мы называем концом, проецируя его в реальное историческое время, есть на самом деле, по Н.А.Бердяеву, экзистенциальный опыт прикосновения к трансцендентному, опыт внутреннего преобразования человека, превращения его из твари в творца, в живого человека, который только и может быть творцом новых ценностей культуры. Это опыт потрясения, катастрофы в личном и историческом существовании.

Конец истории — это прорыв к другому миру, когда объективированные ценности этого мира утрачивают свою власть над человеком, когда он понимает бессмысленность и безнадежность всех своих притязаний на внешнее обустройство мира, когда он прозревает, что мир в своих главных, опорных точках есть его собственное деяние, деяние творцов, великих личностей, великих пророков. Тогда и культура предстает перед ним не как мертвое

застывшее целое, довлеющее над человеком, а как живая энергия деятельности, в которой каждый может и должен участвовать.

Еще в своей ранней работе «Смысл творчества» Н.А.Бердяев говорит о преодолении и даже отрицании культуры, но не в смысле возвращения к докультурному состоянию, а в смысле перехода к сверхкультуре. Сверхкультура — это культура, не разорванная на отдельные виды, не разделенная на отрасли духовной жизни. В такой культуре возникнет наконец благоприятная почва для гениальности. Пока человек пребывает в культуре, пишет Л.А.Андреев, анализируя взгляды Н.А.Бердяева, время гениальности в чистом виде еще не настало. Ее продуктивное применение возможно лишь в соединении с талантом. Но талант — это свойство ученого и художника, а гениальность — качество человека. Талант действует в рамках культуры, он — послушание, подчинение нормам. Гениальность может проявить себя лишь в сверхкультуре, субъектом и двигателем которой является цельный человеческий дух, не раздробленный на отдельные способности и умения [2. С. 12—13].

В эпоху сверхкультуры главное место в жизни, по Н.А.Бердяеву, займет художник. Проявление гениальности уже сейчас есть проявление мира иного в человеке, «универсальное восприятие мира иного», есть проявление в человеке образа Божьего. Сверхкультура имеет свои корни в культуре, она вырастает из последней, и с ее наступлением приходит конец культуре во всех ее односторонних разновидностях.

Но в последних работах Н.А.Бердяева проблема конца культуры приобретает сугубо эсхатологический смысл, который обнаруживается постоянно, не только в отдаленном будущем. В этом смысле конец мира всегда близок, мы всегда ощущаем его в актах творчества, в мгновения глубоких духовных потрясений, хотя, не будучи в состоянии вырваться из мира объективации, все время относим этот конец куда-то в будущее или прошлое. Все время в человеческой культуре присутствует мечта о рае, о радости, о свободе, о красоте. Она принимает то форму воспоминания о золотом веке в прошлом, то форму мессианского ожидания, обращенного в будущее. Хотя подобное наступление Царства Божия, состояние счастья, любви и творчества — это событие духовное, происходящее в экзистенциальном времени, событие, которое



может наступить в любую минуту. Однако к нему нужно быть готовым, нужно «не спать», нужно стараться быть на высоте достижений культуры и в то же время жить насыщенной внутренней жизнью. Эсхатология, учение о конце, должно выражаться не пассивным ожиданием, а творческим активным деянием. «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» [17. С. 286].

Вот это «в каждое мгновение» часто не учитывается критиками Н.А.Бердяева, отсюда вытекает ошибочная интерпретация его эсхатологической концепции. Например, В.Зеньковский пишет, что главная ошибка Бердяева заключается в том, что он всю полноту и силу творчества отрывает от современности и переносит в будущую религиозную эпоху. Это, согласно Зеньковскому, стоит в тесной связи с основной аберрацией религиозного сознания Н.А.Бердяева — будто эпоха новозаветного откровения кончилась, будто существует противоположность творческой и до-творческой морали, означающая противоположность двух мировых эпох [56. С. 294—296].

Такую же ошибку совершает и Н.Полторацкий, считая, что бердяевская эсхатология больше вытекает из психологии и философии Н.А.Бердяева, чем из его религиозных воззрений. Н.А.Бердяеву всегда хотелось освободиться от стеснительных рамок этого мира и сокрушить многочисленные мифы и утопии земного царства Кесаря. «...Но он навсегда остался в плену у собственной утопии и у своего собственного мифа: у самой неосуществимой из утопий — утопии свободы и у самого по виду совершенного из мифов — пророческого мифа о наступлении новой творческой антропологической эпохи» [79. С. 459].

Ошибка обоих критиков заключается в том, что тезисы о наступлении новой эпохи, конце истории понимаются ими буквально, словно это теологическое исследование, а не философский текст. Гораздо серьезнее относится к этим идеям Н.А.Бердяева П.Сорокин, хотя, в отличие от предыдущих критиков, понимает их в чисто эмпирическом плане. Он полагает, что культура действительно может избрать иной путь — путь религиозного преобразования жизни и посредством этого — реализации подлинного

существования. Именно таким образом уже происходило в истории падение греко-романской культуры. Здесь христианство способствовало преобразованию жизни и созданию великой христианской культуры Средневековья. В конце этого движения христианство, по П.Сорокину, перестало быть только религиозным, став вербальным, ритуальным, экономическим и политическим инструментом. Поэтому не только возможна, но и необходима новая религиозная революция, приближающая человека к настоящей творческой жизни [106. С. 481—482].

Эсхатология культуры, разработанная русскими мыслителями, представляет собой оригинальный вклад в мировую философию культуры, позволяет увидеть пределы культурного развития и отчетливо понять, что главным в культуре являются не машины, не книги, не стили или каноны, но внутреннее переживание культуры человеком, экзистенциальное измерение культурной реальности.

Конец мира, истории, как уже отмечалось, — не где-то в будущем, он может случиться в каждый момент, но в то же время это, по Н.А.Бердяеву, не только экзистенциальный момент существования, но и в какой-то мере событие реального мира. Совершенно неожиданное продолжение мысли Н.А.Бердяева получили в трудах современного американского теолога-протестанта Т.Альтицера. С его точки зрения, прорыв к универсальной истории, при котором заканчивается история эмпирическая, начался с пришествием христианства. Потом это пришествие было возобновлено в русском апокалипсисе как истинно универсальном, действительно воплощенном в мире после русского нигилизма и русской революции. Русский нигилизм — это воплощение смерти Бога, а русская революция — закономерный итог западного мышления и творчества, апокалипсис, который не мог осуществиться в Европе или в Америке, а стал возможен только в России, благодаря ее «отсталости». Но русский апокалипсис — это начало мирового апокалипсиса. «Если Запад выиграл холодную войну, то Россия, возможно, выиграла “горячую”, апокалиптическую войну, победа в которой означает конец истории, или конец западной истории и полное наступление универсальной истории. Наступление универсальной истории может рассматриваться как апокалиптическое окончание, окончание не только движения истории вперед, но и всего, что известно в истории как человеческая действительность» [1. С. 125].

Необходимо, правда, отметить, что в учении о новом средневековье Н.А.Бердяев непоследователен и противоречив. С одной стороны, новое средневековье — это желаемый идеал, ступень достижения новой духовности, которая приведет к новому одухотворению культуры. Но с другой стороны, Н.А.Бердяев средневековьем часто называет ту ночь, которая опускается на культурное человечество, ночь, в которой гаснет свет рационализма, свет нескольких столетий. В этом средневековье в жизнь европейского рационального человечества входит иррациональное начало, опрокидывающее все планы рационального устройства жизни. Человечеству грозит такое упрощение и истощение культуры, которое возникло после заката Античности и наступления средневекового варварства. По Н.А.Бердяеву, только позднее Средневековье образовало новый тип культуры, только там возникла напряженная духовная жизнь и накопились величайшие возможности.

Сейчас же наступает ночь, мировая катастрофа, вызванная мировыми войнами и революциями. Путь до истинного духовного средневековья еще далек. И на этом пути мы, по Н.А.Бердяеву, не должны погасить солнце человеческой жизни. Возможно, эта наступающая ночь только поможет через внешний отраженный свет рационализированной культуры выявить внутренний первичный свет человека. Полный оптимизма, он пишет о том, что мы находимся у грани нового рождения. «Ночь ведет к солнечному восходу. Мы должны до конца сознать, что ныне человечество стоит на перепутье и переживает один из величайших своих кризисов. Лишь такое радикальное сознание поведет к исканию новых источников света» [8. С. 376].

Человечество в целом, и Россия в особенности, все еще стоит на перепутье, все еще ищет и пытается открыть новые горизонты. Но огромную помощь в этих поисках оказала и продолжает оказывать, при внимательном изучении ее наследства, русская религиозная философия.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В результате анализа основных идей философии культуры в русской религиозной мысли XX века можно сделать следующие выводы.

1. Русская религиозная философия в лице Н.А.Бердяева, С.Н.Булгакова, В.В.Розанова, П.А.Флоренского, С.Л.Франка внесла существенный вклад в теорию культуры. Опираясь на традиции русской и мировой культуры, вышеупомянутые мыслители дали блестящий, глубокий и всесторонний анализ мировой культуры первой половины XX века, века, насыщенного войнами, революциями, социальными катастрофами, все возрастающей бездомностью, потерянностью человека в отчужденном от него мире. Задолго до работ ведущих западных культурологов они предсказали появление массовой культуры, неизбежный кризис европейской культуры и катастрофические последствия этого кризиса для человека, указали причины этого кризиса и попытались найти пути выхода из него.

2. Несомненной заслугой русской мысли является попытка объективного изучения культуры через анализ ее бытийных оснований, из которых она вырастает, которые сохраняются как инварианты при любом культурном развитии человечества, от которых культура заряжается своей энергией, получает источники питания, спасается от выхолащивания и омертвления. Объективное изучение культуры означает в определенном смысле выход за рамки культуры, поскольку, оставаясь в них, нельзя получить никаких критериев относительно достижений культуры, относительно различения культурных и антикультурных ценностей, нельзя выявить никакого критерия культурного прогресса. Русская мысль совершенно справедливо нашла возможность такого выхода в человеке, так как только он является мостом от культуры к бытию, поскольку человек — не только культурное, но и метафизическое, бытийное существо. Русские мыслители указали два пути выхода из кризиса: ложный путь — через революцию, которая внешне кажется прорывом за сложившиеся культурные формы, а на деле разрушает основания культуры, и истинный путь — творчество, творчество новых ценностей, открытие новых горизонтов

культуры, новых смыслов. Всякое истинное творчество, с их точки зрения, пролагает новое русло для культурной деятельности. Творческое переосмысление развития культуры и есть подлинная революция в отличие от революции социальной.

3. Эсхатологические идеи русских философов наметили проблему радикального выхода из культуры и истории, что также является одним из вариантов революции в культуре. Старый мир, который рушится и к которому не должно быть возврата, — это мир новой истории с его индивидуализмом и гуманизмом, с его либерализмом и демократизмом, с его национальными монархиями и империалистической политикой, с его чудовищной индустриально-капиталистической системой хозяйства, с его могущественной техникой и внешними завоеваниями и успехами, с безудержной и безграничной похотью жизни, с его безбожием и бездушием. История такого мира должна кончиться. Должно наступить новое средневековье, призыв к нему — это призыв к революции духа, к новому сознанию. Средние века были эпохой религиозной по преимуществу, были охвачены тоской по небу, которая делала народы одержимыми священным безумием, вся культура Средневековья была направлена на трансцендентное и потустороннее. В эти века было великое напряжение мысли в схоластике и мистике для решения последних вопросов бытия. Новое средневековье — это конец гуманизма, индивидуализма, формального либерализма культуры нового времени и начало новой коллективной религиозной эпохи, в которую должны выявиться противоположные силы и начала, должно обнаружиться все, что оставалось в подпочве и подсознательном новой истории.

Только благодаря метафизическим потребностям человека могут быть открыты основания культуры, типы культурной деятельности, становится доступной сама сущность культуры.

4. Завоевание русской философской и культурологической мысли — выявление тесной связи между культурой, культом и религией, анализ происхождения и развития культуры из культовой деятельности. Русская философия показала: и в прошлом, и в настоящем народ приобщается к культуре через религию; несмотря на то что ныне в Европе господствует поверхностное просветительство и мещанство, дерево европейской культуры до сих питается духовными соками старых религиозных корней. Только

религия обладает способностью соединять философию, науку, просвещение, искусство, литературу с обыденной непосредственной жизнью народа. Русская философия старалась показать ошибочность убеждения в том, что русская культура, как и культура вообще, может быть построена на атеизме как духовном основании, что можно полностью пренебречь религиозной культурой личности и заменить ее простым сообщением знаний. Подобные социальные эксперименты, предупреждала она, несомненно обернутся непоправимыми последствиями.

5. Русская религиозная философия обозначила и ярко описала основные симптомы и причины кризиса культуры, выявила его социологические и органические причины, показала, что в социальном плане культура и ее носитель — интеллигенция — попадают в кризисную ситуацию по мере ослабления аристократических начал, усиления демократии, возрастания господства масс, которое принимает то форму буржуазной демократии, со всегда скрытой и замаскированной диктатурой денег, то форму авторитарного государства; а в органическом плане культура на самом высоком этапе своего развития отрывается от онтологических основ, отделяется от жизненных истоков, истончается и погибает.

Общий вывод, который можно сделать на основании исследования взглядов русских религиозных философов на проблему культуры, заключается в том, что в России еще в начале XX века сложилась мощная культурологическая традиция. Оригинальные воззрения русских мыслителей заложили солидный фундамент культурологического знания, и он, по мере его внимательного и бережного освоения, неизбежно должен послужить предстоящему подлинному возрождению отечественной культуры.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Альтицер Т. Россия и апокалипсис // Вопросы философии. 1996. № 7.
2. Андреев А.Л. Искусство, культура, сверхкультура: (философия искусства Н.А.Бердяева). М., 1991.
3. Антонов А.К. Смирение и воля: Леонтьев и Ницше. М., 1995. № 4.
4. Арнольдов А.И. Человек и мир культуры. М., 1992.
5. Барабанов Е.И. Русская философия и кризис идентичности // Вопросы философии. 1991. № 8.
6. Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского // Н.А.Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991.
7. Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis. СПб., 1907.
8. Бердяев Н.А. Варварство и упадничество // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М., 1994. Т. 1.
9. Бердяев Н.А. Возрождение православия (о С.Булгаков) // Н.А.Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991.
10. Бердяев Н.А. Душа России. Л., 1990.
11. Бердяев Н.А. Константин Леонтьев: Очерк истории русской религиозной мысли. Париж, 1926.
12. Бердяев Н.А. Новое средневековье // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. М., 1994. Т. 1.
13. Бердяев Н.А. О культуре // Бердяев Н.А. Философия неравенства. М., 1990.
14. Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993.
15. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995.
16. Бердяев Н.А. О русской философии / Сост. и вст. ст. Б.В.Емельянова. Свердловск, 1991. Ч. 1, 2.
17. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995.
18. Бердяев Н.А. Русская идея // Вопросы философии. 1990. № 1, 2.

19. Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М., 1991.
20. Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990.
21. Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М., 1994. Т. 1.
22. Бердяев Н.А. Спасение и творчество // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М., 1994. Т. 1.
23. Бердяев Н.А. Судьба России: Опыты по психологии войны и национальности. М., 1990.
24. Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994.
25. Бердяев Н.А. Философия свободы. М., 1990.
26. Бердяев Н.А. Pro et contra. СПб., 1994. Кн. 1.
27. Библер В.С. От наукоучения — к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М., 1990.
28. Богатова О.А. В.В.Розанов о русской культуре. Саранск, 1994.
29. Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Вехи. Из глубины. М., 1991.
30. Булгаков С.Н. Догматическое обоснование культуры // Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2.
31. Булгаков С.Н. К.Маркс как религиозный тип: Из этюдов о религии человекобожества. СПб., 1907.
32. Булгаков С.Н. Моя родина. Статьи. Очерки. Письма // Новый мир. 1989. № 10.
33. Булгаков С.Н. На пиру богов (Pro и contra). Современные диалоги // Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество. М., 1992.
34. Булгаков С.Н. Победитель-Побежденный (Судьба К.Н.Левонтьева) // Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2.
35. Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994.
36. Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1918.
37. Бытие культуры: сакральное и светское. Сб. статей. Екатеринбург, 1994.
38. Бытие человека в культуре (опыт онтологического подхода). Киев, 1992.
39. В поисках пути: Русская интеллигенция и судьбы России. М., 1992.



40. Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. Из глубины: Сборник статей о русской революции. М., 1991.
41. Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Избранное: Дух и история. М., 1995.
42. Воронкова Л.П. В поисках истины и красоты: (Культурология П.А.Флоренского). М., 1992.
43. Гаврюшин Н.К. Русская философия и религиозное сознание // Вопросы философии. 1994. № 1.
44. Гальцева Р.А. Николай Бердяев — философ творчества и теоретик культуры // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М., 1994. Т. 1.
45. Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990.
46. Голлербах Э.Ф. Воспоминания о В.В.Розанове // В.В.Розанов: pro et contra. СПб., 1995. Кн. 1.
47. Губин В. Д. Культура и творческая деятельность. М., 1987.
48. Гуманизм и культура: век XX. Сб. науч. трудов. Тверь, 1993.
49. Гуревич П.С. Философия культуры. М., 1995.
50. Дашевская О.А. Культурологические идеи Флоренского и творчество М.Булгакова // Культура отечества: прошлое, настоящее, будущее. Томск, 1994. Вып. 2.
51. Дмитриева Н.К., Моисеева А.П. Николай Бердяев. Жизнь и творчество. М., 1993.
52. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1983. Т. 25.
53. Ермичев А.А. Три свободы Николая Бердяева: (Из цикла «Страницы истории отечественной философской мысли»). М., 1990.
54. Закржевский А. Одинокий мыслитель (Константин Леонтьев) // Христианская мысль. Киев, 1916. № 1.
55. Зандер А.А. Русская религиозная философия и Православная церковь // Вестник РСХД. 1964. № 75.
56. Зеньковский В.В. Проблема творчества. По поводу книги Н.А.Бердяева «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» // Н.А.Бердяев: pro et contra. СПб., 1994. Кн. 1.
57. Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. В.В.Розанов // В.В.Розанов: pro et contra. СПб., 1995. Кн. 2.

58. Зиммель Г. Философия культуры // Избранное. М., 1996. Т. 1: Философия культуры.
59. Иванов А.Т. Концепция культуры П.А.Флоренского: Дис. ... канд. филос. наук. Минск, 1990.
60. Иваск Ю. Розанов и Леонтьев — живы ли они? // Русский альманах. 1981.
61. Козловский В.П. Культурный смысл: генезис и функции. Киев, 1990.
62. Крылов Д.А. Эволюция философских взглядов С.Н.Булгакова: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 1995.
63. Крымский С.Б., Парахонский Б.А., Мейзерский В.М. Эпистемология культуры: Введение в обобщенную теорию познания. Киев, 1993.
64. Кувакин В.А. Религиозная философия в России начала XX в. М., 1980.
65. Культурология XX века: Антология. М., 1995.
66. Левицкий С.А. Бердяев: пророк или еретик // Н.А.Бердяев: pro et contra. СПб., 1994. Кн. 1.
67. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Записки отшельника. М., 1992.
68. Леонтьев К.Н. Чем и как либерализм наш вреден? // Записки отшельника. М., 1995.
69. Леонтьев К.Н. О всемирной любви // Записки отшельника. М., 1995. С. 417.
70. Мережковский Д. Больная Россия. Избранное. Л., 1991.
71. Налимов В.В. Критика исторической эпохи: неизбежность смены культуры в XXI веке // Вопросы философии. 1996. № 11.
72. Некрасова Е.Н. Семен Людвигович Франк // Вече. Альманах русской философии и культуры. СПб., 1995. № 2.
73. Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990.
74. Ницше Ф. Воля к власти // Избр. произв.: В 3 т. М., 1994. Т. 1.
75. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства // Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М., 1991.
76. Полищук В.И. Мировая и отечественная культура: В 2 т. Нижневартовск, 1994.
77. Полторацкий Н.П. Н.А.Бердяев. Философия эсхатологического анархизма // Н.А.Бердяев: pro et contra. СПб., 1994. Кн. 1.

78. Полторацкий Н.П. Бердяев и Россия: философия истории России у Н.А.Бердяева. Нью-Йорк, 1967.
79. Полторацкий Н.П. Пленный пророк // Н.А.Бердяев: pro et contra. СПб., 1994. Кн. 1.
80. Померанц Г.С. Разрушительные тенденции в русской культуре // Новый мир. 1995. № 8.
81. Пути Евразии. Русская интеллигенция и судьбы России. М., 1992.
82. Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени // Розанов В.В. О себе и жизни своей. М., 1990.
83. Розанов В.В. В мире неясного и нерешенного // Собр. соч. В мире неясного и нерешенного. М., 1995.
84. Розанов В.В. Константин Леонтьев и его «почитатели» // Собр. соч. М., 1996.
85. Розанов В.В. Люди лунного света. Метафизика христианства. М., 1990. Т. 2: Уединенное.
86. Розанов В.В. Магическая страница у Гоголя // Собр. соч. О писательстве и писателях. М., 1995.
87. Розанов В.В. Мимолетное. 1915 год // Собр. соч. Мимолетное. М., 1994 .
88. Розанов В.В. На лекции о Достоевском // Собр. соч. Легенда о Великом инквизиторе Ф.М.Достоевского. М., 1996.
89. Розанов В.В. Опавшие листья // Розанов В.В. О себе и жизни своей. М., 1990.
90. Розанов В.В. Природа и история. СПб., 1900.
91. Розанов В.В. Религия и культура. Сборник статей: В 2 т. М., 1990. Т. 1. Религия и культура.
92. Розанов В.В. Смертное // В.В.Розанов. О себе и жизни своей. М., 1990.
93. Розанов В.В. Уединенные. СПб., 1922.
94. Русская идея / Сост. и вступ. ст. М.А.Маслина. М., 1992.
95. Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995.
96. Русские философы (конец XIX — середина XX века): Антология. М., 1993. Вып. 1; М., 1994. Вып. 2.
97. Сабиоров В.Ш. Русская идея спасения: жизнь и смерть в русской философии. СПб., 1995.

98. Сагатовский В.Н. Русская идея: продолжим ли прерванный путь? СПб., 1994.
99. Семенкин Н.С. Философия богоискательства: Критика религиозно-философских идей софиологов. М., 1986.
100. Семченко А.Т. Современный апокалипсис: Критика идеологии катастрофизма. М., 1989.
101. Сербиненко В.В. Критика религиозно-философских концепций исторического процесса: (На материалах русской религиозной философии): Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1980.
102. Сергеев А.М. Онтологические основания культуры в религиозной, философско-эстетической мысли конца XIX — начала XX вв.: Дис. ... канд. филос. наук. СПб., 1991.
103. Сильвестров В.В. Философское обоснование теории и истории культуры. М., 1990.
104. Смирнов И.П. «От марксизма к идеализму»: М.И.Туган-Барановский, С.Н.Булгаков, Н.А.Бердяев. М., 1995.
105. Сознание и история: Сб. науч. статей. Барнаул, 1995.
106. Сорокин П.А. Николай Бердяев. М., 1990.
107. Социальные идеи христианства в XX веке: Сб. обзоров / Ин-т философии, под ред. Р.А.Гальцевой. М., 1989.
108. Сувчинский П. К преодолению революции // Наш современник. 1992. № 2.
109. Сухов А.Д. Русская философия: пути развития: очерки теоретической истории. М., 1989.
110. Фатеев В.А. В.В.Розанов. Жизнь. Творчество. СПб., 1992.
111. Федотов Г.П. Судьба и грехи России: Избр. статьи по философии русской истории и культуры: В 2 т. СПб., 1991.
112. Философия в России XIX — начала XX вв.: преемственность идей и поиск самобытности: Сборник. М., 1991.
113. Философия и культура в России: методологические проблемы: Сб. статей. М., 1992.
114. Философы России XIX—XX столетий (биографии, идеи, труды). М., 1993.
115. Флоренский П.А. Записки о христианстве и культуре // Соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 2.
116. Флоренский П.А. Из богословского наследия // Богословские труды. М., 1977. Вып. XVII.
117. Флоренский П.А. Иконостас // Соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 2.

118. Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.
119. Франк С.Л. De profundis // Вехи. Из глубины. М., 1991.
120. Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992.
121. Франк С.Л. Константин Леонтьев, русский Ницше // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996.
122. Франк С.Л. Крушение кумиров // Соч. М., 1990.
123. Франк С.Л. Сумерки кумиров // Соч. М., 1990.
124. Франк С.Л. Миросозерцание Константина Леонтьева // Русское мировоззрение. СПб., 1996.
125. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Соч. М., 1990.
126. Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж, 1956.
127. Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Русское мировоззрение. СПб., 1996.
128. Франк С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992.
129. Франк С.Л. Свет во тьме // Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992.
130. Франк С.Л. Смысл жизни // Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992.
131. Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Философские науки. 1990. № 5.
132. Фролов А.С. Философско-религиозные основы русской культуры: Дис. ... д-ра филос. наук. М., 1992.
133. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии: Учеб. пособие. СПб., 1994.
134. Хоружий С.С. Философский символизм П.А.Флоренского и его жизненные истоки // П.А.Флоренский: pro et contra. СПб., 1996.
135. Чистяков Б.А. Проблема национального своеобразия культуры и ее постановка в русской философской мысли. СПб. 1995.
136. Шестаков В. Вступительная статья. СПб., 2007.
137. Шердаков В.И. Православие и русская культура: выбор пути // Культура и религия: линии сопряжения. М., 1994.

138. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М., 1998.
139. Гештальт и действительность. М., 1993.
140. Экология культуры. М., 1991.
141. Berdiaev N. Le Sense de histoire. P., 1948.
142. Berdiaev N. Dialektique existentielle du divine. P., 1947.
143. Boulgakov S. La Sagesse de Dieu. P., 1918.
144. Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. Berlin, 1923—1929. Bd 1—3.
145. Durkheim E. Textes. P., 1975. Vol. 1—3.
146. Eliot T.S. Notes towards the definition of culture. L., 1948.
147. Erasov B., Yogendra S. The Sociology of Culture. M., 1991.
148. Malinowski B. A scientific theory of culture and other essays. N.Y., 1969.
149. Maritain J. La philosophie morale. P., 1960.
150. Parsons T. The Evolution of Societies. N.Y.; L., 1977.
151. Weber A. Prinzipien der Geschichts und Kultursoziologie. Munchen, 1951.
152. White L. The science of culture. N.Y., 1949.
153. White L. The concept of culture. Minneapolis, 1973.
154. Wilhams R. The Sociology of Culture. N.Y., 1948.

# ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Введение. ИДЕЙНЫЕ ИСТОКИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ XX ВЕКА</i> .....	3
<i>Глава 1. РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ О БЫТИЙНЫХ ОСНОВАХ КУЛЬТУРЫ</i> .....	17
1.1. Культура и бытие.....	17
1.2. Культ, религия, культура .....	39
1.3. Культура и творчество.....	59
<i>Глава 2. КРИЗИС КУЛЬТУРЫ В XX ВЕКЕ</i> .....	72
2.1. Концепции современного культурного кризиса .....	72
2.2. Культура и революция.....	83
<i>Глава 3. РУССКИЕ МЫСЛИТЕЛИ О БУДУЩЕМ КУЛЬТУРЫ</i> .....	95
3.1. Культура и история.....	95
3.2. Возможности возникновения новой культуры .....	111
Заключение .....	124
Литература .....	127

Изд. лиц. ЛР № 020742. Подписано в печать 12.12.2014  
Формат 60×84/16. Бумага для множительных аппаратов  
Гарнитура Times. Усл. печ. листов 8,5  
Тираж 300 экз. Заказ 1601

*Отпечатано в Издательстве  
Нижевартовского государственного университета  
628615, Тюменская область, г.Нижевартовск, ул.Дзержинского, 11  
Тел./факс: (3466) 43-75-73, E-mail: izdatelstvo@nggu.ru*