

---

---

# Апофеоз творчества (Н. Бердяев и Ф. Ницше)

Н. К. БОНЕЦКАЯ

В трактате Л. Шестова "Вячеслав Великолепный" (1916 г.) имеется высказанное как бы вскользь суждение о труде Н. Бердяева "Смысл творчества", – видимо, по свежим следам знакомства с только что вышедшей книгой: «Ницше <...> совсем овладел душой Бердяева. Кажется, что Бердяев только теперь впервые прочел его произведения и целиком находится под неотразимым впечатлением прочитанного". Эта достаточно неожиданная мысль Бердяеву должна была бы показаться несправедливой или даже оскорбительной, в особенности если учесть, что "Смысл творчества" был задуман как сочинение программное и претендующее на философскую самобытность. "Даже манера писать Бердяева напоминает Ницше, – продолжает Шестов, – и, что особенно любопытно, Ницше самого последнего периода, когда им был написан "Антихрист"». Радикальность шестовской критики нарастает, а вместе с ней – и наше читательское изумление: Шестов сближает с "Проклятием христианству"<sup>1</sup> труд Бердяева, к середине 1910-х годов уже прочно утвердившегося на христианской позиции! Однако дальше – больше: Шестов соотносит с философствованием Ницше отнюдь не одну "манеру писать" Бердяева, – речь идет о некоей глубинной, смысловой близости "Смысла творчества" и "Антихриста". По мере вчитывания в бердяевский труд, заявляет Шестов, «я начинаю чувствовать, что читаю уже не "Смысл творчества" Бердяева, а "Антихриста" Ницше». Тайнственное родство с книгой Ницше усматривается Шестовым во *всем тексте* "Смысла творчества", а также во *всех пластах его содержания*. «Сходство до такой степени поражает, что остается впечатление, что содержание книги Бердяева совершенно покрывается содержанием нитшевского "Антихриста"»<sup>2</sup>; в этом суммарном выводе Шестов выносит по сути приговор "Смыслу творчества". Программный труд Бердяева объявлен тотально ницшеанским проектом, русский мыслитель выставлен почти что наивным, восторженным эпигоном Ницше, – при этом не дотягивающим до "всего очарования" и "тайнственной прелести нитшевского повествования"<sup>3</sup> ...

---

<sup>1</sup> Подзаголовок "Антихриста" Ницше.

<sup>2</sup> Шестов Л. *Potestas clavium* // Шестов Л. Соч. в 2-х т. Т. 1. М., 1993. С. 255–256.

<sup>3</sup> Там же. С. 256.

Суждение Шестова весьма примечательно и заслуживает внимания. Почему, в самом деле, читая "Смысл творчества", Шестов явственно ощущал, что находится в атмосфере "Антихриста"? Что общего между чисто отрицательной целью Ницше и положительным проектом будущей "творческой эпохи" у Бердяева? Первый бьет "молотом" в одну точку, сосредоточившись на "переоценке" христианства, – другой рисует широкую, всеобъемлющую картину "творческого" мировоззрения... И почему радостные, приподнято-романтические бердяевские речи могут напомнить болезненно-надрывную злость интонаций Ницше? Мы как будто имеем дело с совершенно разными стилями и мировоззрениями!

И все же, при взгляде более пристальном, нельзя не согласиться с Шестовым и не признать, что хотя воззрения Бердяева и Ницше в идейной плоскости различны, на уровне более глубоком они сильно сближаются. Экзистенциалист Шестов, чуткий к сокровенным личностным установкам, распознал близость Бердяева и Ницше именно как "экзистенциалистов". За полярной разницей христианства Бердяева и антихристианства Ницше, метафизики – и позитивизма, оптимизма – и пессимизма Шестов увидел некий общий духовный исток. Попробуем отрефлексировать наблюдение Шестова и обозначить единое зерно, из которого смогли произрасти как философия творчества Бердяева, так и "переоценка" Ницше.

### "Смерть Бога" Ницше и миф Бердяева

Бердяев принял основную экзистенциальную установку Ницше – "Бог мертв"<sup>4</sup>, сделав ее завязкой "сюжета" своей книги. "Бог умер: теперь хотим мы, чтобы жил сверхчеловек"<sup>5</sup>: философия творчества Бердяева есть не что иное как своеобразное разворачивание заключенной в данном (принципиальнейшем для Ницше) тезисе бытийственной интуиции ницшеанства, одно из прорастаний на русской почве его духовного семени<sup>6</sup>. – Опять-таки могут недоуменно спросить: но как же пылкая христианская религиозность Бердяева может родиться из убежденности в "смерти" Бога? Дело в том, что Бердяев никогда не считал Ницше атеистом: для него эта "смерть" в контексте воззрений Ницше означала *отсутствие* Бога в пространстве человеческого бытия, Его трансцендентность человеческому опыту. Позднее схожим образом высказывался о религиозности Ницше М. Хайдеггер: такое "отсутствие" – «это же и возможный способ "бытийствовать", быть, Богу»<sup>7</sup>. При таком подходе правомерна теология Божественного отсутствия, разновидностью которой является философия Бердяева. В глазах русского экзистенциалиста, протест Ницше пророчески актуален для истории человечества. Потому религиозный мыслитель должен за точку отсчета для себя взять ницшевскую позицию – строить собственную концепцию в качестве ответа Ницше: "Нельзя не допускать до Ницше – нужно пережить и преодолеть Ницше изнутри"<sup>8</sup>, – принять его вызов, взять на себя его муку и разделить его судьбу<sup>9</sup>. Ницше был религиозным слепцом, он не видел великих возможностей христианства, не стал кузнецом новых ценностей – такого рода суждений у Бердяева немало, однако он согласился с критикой Ницше в адрес христианства наличного. Потому его собственная

<sup>4</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Сочинения в 2-х т. Т. 2. М., 1990. С. 8.

<sup>5</sup> Там же. С. 207.

<sup>6</sup> Ср. шестовское замечание в "Вячеславе Великоленном" о том, что в бердяевской антропологии ему явственно слышится слово "Uebermensch" (указ. изд., с. 256).

<sup>7</sup> См.: Михайлов А.В. Предисловие к публикации статьи М. Хайдеггера «Слова Ницше "Бог мертв"» // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 142–143.

<sup>8</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 522.

<sup>9</sup> Ср.: Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 2006. С. 448.

концепция эсхатологического христианства является версией именно *постнищевско*го христианства, претендующей на преодоление изъянов христианства исторического.

Итак, Бердяев развивал свое учение в предположении "смерти Бога", – в его собственных категориях, он исходил из состояния человеческой *бogoоставленности*. При всех колебаниях и пристрастии к "диалектическому" двоемыслию, он склонялся к убежденности в "безблагодатности человеческого пути", – был своеобразным пелагианцем, сторонником "героического" восхождения человека к совершенству ("героизм", "трагизм", а также фрейдовская "сублимация" – понятия, активно применявшиеся Бердяевым, – суть как раз аспекты "безблагодатной" духовной практики человека в условиях бogoоставленности, "смерти"-отсутствия Бога). Сохранился рассказ Е. Герцык о споре Бердяева с Вяч. Ивановым в 1915 г. (как раз во время работы над "Смыслом творчества"), в котором Бердяев, вполне по-пелагиански, держал сторону автономной человеческой свободы против благодати<sup>10</sup>. "Наступают времена в жизни человечества, когда оно должно помочь само себе, сознав, что отсутствие трансцендентной помощи не есть беспомощность, ибо бесконечную имманентную помощь найдет человек в себе самом, если дерзнет раскрыть в себе творческим актом все силы Бога и мира"<sup>11</sup>: налицо бердяевская оценка современности как "безблагодатной" ("отсутствие трансцендентной помощи") и жесткий императив творчества для человека, предоставленного самому себе.

"Верь тому, что сердце скажет;  
Нет залогов от небес..."<sup>12</sup> –

романтический призыв, в ницшеанскую эпоху "смерти Бога" обретший трагическое звучание, точно указывает на самый исток бердяевской философии – его фантастических утопий, помеченных высоким словом "творчество".

Разумеется, тезис Ницше о "смерти Бога" был не просто принят на веру Бердяевым: Бердяев сошелся с Ницше в глубинах духовного опыта, – сочинения же Ницше предоставили русскому философу теоретическое оправдание его религиозных переживаний. Вот собственное свидетельство Бердяева: "Религиозно я скорее переживал себя как человека с малым количеством благодатных даров. <...> Я часто переживал состояние безблагодатности и бogoоставленности"<sup>13</sup>, – привык жить как бы в условиях Божественного *отсутствия*. Это и неудивительно: присутствие Бога человек переживает лишь в Церкви, пронизанной Его благодатными энергиями. Между тем церковного опыта Бердяев как раз не имел – ни в детстве, ни впоследствии. Любопытно, что в своей взрослой вере он как бы синтезировал убеждения родителей – деизм отца и стихийный "экуменизм" матери, не видевшей разницы между православием и католичеством. Так, *сгедo* Бердяева "Бог не управляет этим миром, который есть отпадение во внешнюю тьму"<sup>14</sup>, – чисто деистическое<sup>15</sup>. Но, с другой стороны, данное бердяевское положение об отсутствии Бога в мире по смыслу точно соответствует знаменитому 125-му фрагменту "Веселой науки" Ницше: человеку, возглашающему на рынке о смерти Бога, зажечь в полдень фонарь потребовалось лишь для того, чтобы окру-

<sup>10</sup> См.: Герцык Е. Записные книжки (мартовская запись 1915 г.) // Герцык Е. Воспоминания. М., 1996. С. 244.

<sup>11</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. Ук. изд. С. 256.

<sup>12</sup> Шиллер Ф. Желание (пер. В.А. Жуковского).

<sup>13</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1990. С. 170.

<sup>14</sup> Там же. С. 160.

<sup>15</sup> Тогда как приверженность философа "мистической Церкви Христовой" есть осознанное и поднятое на высшую ступень ощущение его матерью того, что "перегородки" между традиционными конфессиями до неба не доходят.

жающие поняли – мир погружен во тьму. И так, из родительской семьи в жизнь Бердяев вынес бытийственную интуицию, весьма близкую ницшевской.

Это свое то ли незнание, то ли глубинное отторжение духа церковности – традиционного христианства – Бердяев универсализировал, заявив, что церковная духовная практика – покаяние – уже утратила свою силу и не в состоянии дать человеку возможность пережить Божественное присутствие. «<...> Не всегда плодоносно покаяние, – замечал Бердяев, имея в виду пережитое лично им – "меланхолию и тоску", ощущаемые во время монастырских служб, мрачное уныние, вынесенное из келий знаменитых старцев, неприятное чувство от заземленности и даже "мракобесия" иных сочинений духовных писателей. – Покаяние <...> может дойти до омертвения, до духовного самоубиения. <...> Когда покаяние переходит в отчаяние, оно должно остановиться, оно не имеет уже оправдания, как не рождающее света»<sup>16</sup>. Чем, как не развитием ницшевского тезиса "Бог мертв", являются сетования Бердяева: "Святости прежде было больше, чем теперь. Ныне оскудела святость в мире, человечество как бы лишилось дара святости"<sup>17</sup>. Так виделось Бердяеву в канун расцвета мученической святости в русской Церкви. И только после Ницше – действительно, прав Шестов, после исступленной "критики христианского понятия о Боге" в "Антихристе"<sup>18</sup> – оказалась возможной радикальность программных для Бердяева суждений: "Новый Завет переродился в религию книжников и фарисеев. Христианство так же мертвеет и костенеет перед творческой религиозной эпохой, как мертвел и костенел Ветхий Завет перед явлением Христа"<sup>19</sup>...

Если с убежденностью в "смерти Бога" в сознании Ницше неразрывно связана вера в то, что наступило время жить *сверхчеловеку*, то основополагающая мировоззренческая интуиция Бердяева также двуедина и изоморфна ницшевской: коррелятом *богооставленности* в бердяевском экзистенциализме является императив *богоподобного творчества* человека. Бог уходит за кулисы мировой истории, и на авансцену выступает герой, титаническая личность, в определенном смысле перенимающая божественные функции: так и у Ницше, и у Бердяева, а ниже я надеюсь показать, что бердяевский "творческий человек" вправе называться полубогом в еще большей мере, чем Заратустра. – Однако, начавшись в общей точке, далее мировоззренческие пути Бердяева и Ницше несколько расходятся. Объявив о "смерти Бога", Ницше перестает принимать Его в расчет: "Мы отрицаем Бога как Бога..."<sup>20</sup>. Любитель французского скепсиса и просветительства, Ницше в своих колебаниях между деизмом и атеизмом тяготеет к атеизму; Бердяев (чья кровь – на четверть французская!) в своем богословии "смягчил", напротив, деизм отца-вольтерьянца, несколько приблизившись к теизму. Бог, фактически устранившийся из тварного бытия, согласно Бердяеву, все же не оставляет Своего попечения о мире. Бердяев создает *миф об отсутствующем Боге*; его мифотворчество вполне сознательно – свой миф он называет "основным мифом христианской богочеловечности"<sup>21</sup>. А именно, Бердяев верит и учит, что Бог оставил мир (в нынешний момент духовной истории) с тем намерением, чтобы развязать творческую инициативу самого человека: "*Бог ждет от человека антропологического откровения творчества, сокрыв от человека, во имя богоподобной свободы его, пути творчества и оправдание творчества*"<sup>22</sup>. Вслед за германскими мистиками Бердяев "вчувствует" в Бога страстно-эротическое отношение к человеку. Неслучайно в

<sup>16</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. Ук. изд. С. 387.

<sup>17</sup> Там же. С. 389.

<sup>18</sup> См.: Ницше Ф. Антихрист (фр. 16). Ук. изд. Т. 2. С. 642.

<sup>19</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. Ук. изд. С. 388.

<sup>20</sup> Ницше Ф. Антихрист. Ук. изд. Т. 2. С. 673.

<sup>21</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. Ук. изд. С. 166.

<sup>22</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. Ук. изд. С. 329.

качестве эпитафии к "Смыслу творчества" он выбрал стихи религиозного поэта XVII в. Ангелуса Силезиуса (приведу их в собственном переводе):

"Я знаю: без меня  
Бог жить не в состоянье.  
Коль стану я ничем –  
Лишится Он дыхания"<sup>23</sup>.

<...> Не только человек не может жить без Бога, но и Бог не может жить без человека. Это есть тайна любви, нужда любящего в любимом", – комментирует Ангелуса Силезиуса Бердяев; ответом же человека на зов любящего Бога является не что иное, как *творчество*. Предусловием подобных отношений между Богом и человеком, по Бердяеву, служит некая "соизмеримость между человеком и Богом"<sup>24</sup> – "предвечная человечность" в Боге и богоподобие человека. Именно в интуициях германских мистиков, безмерно возвеличивших человека, скрыт исток "сверхчеловеческой" идеи, идет ли речь о Ницше, или о Бердяеве. Согласно же религиозному мифу Бердяева, отступление Бога из мира во имя раскрытия творческой свободы человека есть "эзотерическая тайна" христианства, которая сделается явной лишь в грядущую эпоху Святого Духа. Божественный призыв к творчеству человека, предоставленного самому себе и лишённого помощи свыше, есть таинственный Третий Завет, о котором умалчивает Священное Писание. И все дело как раз в этом умолчании: "Если бы пути творчества были оправданы и указаны в священном писании, то творчество было бы послушанием, т.е. не было бы творчеством"<sup>25</sup>. Миф Бердяева содержит и еще более решительный смысловой поворот: Бог не только оставляет человека без Своей поддержки, но не знает и даже "не хочет знать, что сотворит человек"<sup>26</sup>. – Итак, согласно Бердяеву, в некий момент достижения человечеством зрелости Бог, оставив мир, предоставляет его в безраздельное распоряжение человека. Судьба мира даже в ее последних глубинах лишена определенности, не завершена, – идея Божественного Промысла чужда Бердяеву, "теистический" миф в конечном счете лишь призван подкрепить его вполне серьезный деизм<sup>27</sup>.

Если, согласно Ницше, ныне наступает время *сверхчеловека*, то, в терминах Бердяева, современный духовный кризис требует прихода в мир *человека творческого*, "эпоха искупления" близится к концу. Однако переход к творческой эпохе опять-таки должен совершить сам человек изнутри, в отсутствии внешнего общезначимого откровения, – на свой страх и риск, "в страшной и последней его свободе"<sup>28</sup>. Когда путь покаяния личностью пройден до конца, знаком чего служит отчаяние от бесплодности покаянных усилий и "омертвение духа", тогда "мистически неизбежен переход на иной путь" – путь творчества: так Бердяев конципирует собственные тщетные усилия найти Бога в Церкви и некие свои особые состояния, принесшие ему надежду. В "Самопо-

<sup>23</sup> "Ich weiss, dass ohne mich / Gott nicht ein Nu kann leben. / Werd ich zu nicht, er muss / von Noth den Geist aufgeben".

<sup>24</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. Ук. изд. С. 166.

<sup>25</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 328.

<sup>26</sup> Там же. С. 331.

<sup>27</sup> Богословие Бердяева, которое он возводит к германским мистикам, в итоге упирается в Кабалу – в ее вариант XVI в., помеченный именем Исаака Лурии. Ключевой для данной концепции является идея *цимцума* – Божественного "отступления", ухода Бога в Себя, дабы дать место тварному миру и предоставить ему свободу в лице человека. Цимцум, в принципе, возможно усмотреть как в акте сотворения мира, так и на любом этапе мировой истории, что, собственно, и имеет место в бердяевском деизме. Как известно, к Кабале восходит учение столь любимого Бердяевым Якоба Бёме. О скрытом влиянии лурианской Каббалы на русскую мысль Серебряного века см. в нашей статье "К истокам софиологии" (Вопросы философии. № 4. 2000. С. 70–80).

<sup>28</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. Ук. изд. С. 338.

знании" он описывает мистическое переживание (о природе экстазов Бердяева я судить не берусь), которое открыло ему интуицию "творчества", т.е. "потрясения и подъема всего человеческого существа, направленного к иной, высшей жизни, к новому бытию". Ища покаяния, философ возбуждал в себе сознание своей греховности и был ею подавлен. В душе сгущалась тьма, но пришедшее внезапно избавление было совсем иной природы, чем слезы раскаяния. "Я летом лежал в деревне в кровати, – рассказывает Бердяев, – и уже под утро вдруг все мое существо было потрясено творческим подъемом и сильный свет озарил меня. Я перешел от подавленности грехом к творческому подъему"<sup>29</sup>. Таким же образом от завороченности грехом ("медитирования над тьмой") к творчеству, свободе и "созерцанию Бога", по убеждению Бердяева, должно будет перейти все христианское человечество. "Таинственно и чудесно перерождается покаяние"<sup>30</sup> в творческий подъем, и оживает омертвевший и угасавший дух, освобождаются его созидательные силы" (там же): так универсализирует Бердяев свой памятный "деревенский" опыт.

### **"Кто первенец, тот приносится всегда в жертву..."**

Эта фраза Ницше<sup>31</sup>, заставляющая вспомнить про ветхозаветные жертвы, была, по-видимому, отмечена Бердяевым и сильно повлияла на его концепцию творчества. Творчество, в понимании Бердяева, сопряжено не только с радостью освобождения, но и – таинственно – со страданием и возможной гибелью, творчество *трагично*. Творческий переход к новой религиозной эпохе требует жертв, – ими, возможно, станут те, кто решится на прорыв, предупреждает Бердяев. Отсюда – героические обертоны его романтизма, экзальтированность интонаций, сближающая дискурс Бердяева с ницшевским, чем подметил Шестов. "Жертва" в философии Бердяева – более важная категория, чем у Ницше. Сам переход к новой эпохе для Бердяева означает жертву – "жертву культурой во имя высшего бытия"<sup>32</sup>: любящий ценности христианской культуры (пускай она и была, по его словам, "великой неудачей"), Бердяев с сожалением отрешается от них, отпуская их в прошлое, – тогда как Ницше с бранью колотит по ним философским "молотом". Все же, однако, здесь вопрос лишь философских темпераментов и вкусов. "Жертва" для Бердяева – обозначение его чаяния конца прежней христианской эпохи и той деятельности по его приближению, которая у Ницше названа "переоценкой всех ценностей". В "Смысле творчества" – а эта книга содержит версию христианства, радикально обновленного в духе Ницше, – Бердяев и занят "переоценкой" важнейших для его мировоззрения ценностей (человек, бытие, познание и т.д. – вплоть до любви, красоты и мистики). Шестов выразил свое ощущение от общности революционных целей Бердяева и Ницше в таком признании: «Когда <...> Бердяев страстно восстает против семьи, науки, искусства и со всей энергией, на которую он способен, предает анафеме современную культуру, <...> я начинаю чувствовать, что читаю уже не "Смысл творчества" Бердяева, а "Антихриста" Ницше»<sup>33</sup>.

Если такие русские ницшеанцы, как Вяч. Иванов и Андрей Белый, видели в Ницше основоположника новой религии (скажем, Белый настойчиво проводил параллель между Ницше и Христом), то Бердяев наделил Ницше ролью Предтечи апокалипсического христианства: "*Ницше – предтеча новой религиозной антропологии*"<sup>34</sup>.

<sup>29</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. Ук. изд. С. 196.

<sup>30</sup> Точнее все же – перерождается бердяевское "мертвое отчаяние прийти к новой жизни через покаяние". – Бердяев Н.А. Смысл творчества. Ук. изд. С. 387.

<sup>31</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Ук. изд. Т. 2. С. 144.

<sup>32</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. Ук. изд. С. 454.

<sup>33</sup> Шестов Л. Potestas clavium. Ук. изд. С. 256.

<sup>34</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. Ук. изд. С. 323.

Иоанн Предтеча – Христов Креститель – был убит врагами; гибель Крестителя Бердяев расценивал как жертву, которой уподобил трагическую судьбу Ницше: "Ницше – искупительная жертва за грехи новых времен, жертва гуманистического сознания" (там же, с. 322). Правда, Бердяев избегает скользкого пути богословия жертвы, что потребовало бы от него (не только в случае Ницше, но и Иоанна) теодицеи, удовлетворяющей современное сознание. Взамен того он дает феноменологическое описание философских открытий и краха Ницше. Ницше был "первенцем" творческой эпохи, он "почуял <...> творческое призвание человека". Ницшевский Заратустра взамен "унизительной лжи гуманизма" проповедует именно творчество (там же, с. 323): так Бердяев возводит свой мировоззренческий проект не кому-нибудь, а именно к Ницше. Подведя черту под гуманистической антропологией философским развенчанием человека и провозглашением сверхчеловека, Ницше совершил "великий подвиг" (см. там же) и сделался жертвой. "Предтечей" апокалипсического христианства Бердяев объявляет того, кто сам о себе свидетельствовал как об "антихристе" (или "антихристианине").

Подобно Шестову и Иванову, Бердяев считал себя самого продолжателем дела Ницше. Если Шестов искал встречи с Богом на пути, указанном Ницше, а Иванов поклонялся Дионису, которого Ницше "воскресил", но не почтил как бога, то Бердяев на расчищенном Ницше от обломков старых ценностей месте начал закладывать фундамент новой "религии Богочеловечества" – апокалипсического христианства. "Я мог принять и пережить христианство лишь как религию Богочеловечества"<sup>35</sup>, – заявил в своем итоговом труде Бердяев, открыто указав преемство своих идей по отношению к В. Соловьеву. Не менее сильная зависимость Бердяева от Ницше в глаза все же не бросается, и наше небольшое исследование призвано как раз ее выявить. "Богочеловечество" Соловьева-Бердяева – та самая альтернатива, которая в "Смысле творчества" выдвинута навстречу "сверхчеловечеству" Ницше. Суть религиозно-философского задания Бердяева – обоснование человеческого богоподобия, и, как мы увидим, "человек" "Смысла творчества" – это герой, полубог или, несколько видоизмененный, все тот же "сверхчеловек" Ницше. Свою теорию Бердяев именуется "христологической антропологией", усматривая в ней новое религиозное откровение, себя же позиционирует (вполне, впрочем, ненавязчиво, хотя и прозрачно) в качестве его адепта, пророка.

И именно в силу того, что себя Бердяев видит также в качестве "первенца" – зачинателя "религии Богочеловечества", он – быть может, не до конца всерьез – примеривает и к себе роль *жертвы*. Сознвая, что он становится на духовно рискованный путь – восстает против веры отцов, Бердяев, кажется, готов нести за это ответственность перед Высшей инстанцией. Бердяевская экзистенциальная позиция неустойчива, неопределенна: "... У меня бывают мгновения, когда приходит в голову кошмарная мысль, что они, ортодоксы, мыслящие отношения между Богом и человеком социоморфически, как отношения между господином и рабом, правы, и тогда все погибло, погиб и я"<sup>36</sup>. Бердяев верил в ад и считал, что Ницше попал туда, – при этом он хотел, взяв на себя Ницшеву муку, освободить его из ада; так далеко простирались благодарность и сочувствие к нему<sup>37</sup>. Однако в *вечность* ада Бердяев не верил, – считал евангельскую мысль о вечных адских муках "экзотерической" и вульгарной, "сказкой для детей". Характер его философствования не в последнюю очередь был обусловлен именно этим неверием. Думается, что об аде Бердяев рассуждал, ориентируясь на теософские и антропософские представления о человеческом посмертии. Ад – это переживаемое человеком после смерти "кошмарное сновидение"<sup>38</sup> – камалока теософской

<sup>35</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. Ук. изд. С. 165.

<sup>36</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. Ук. изд. С. 193.

<sup>37</sup> См.: Бердяев Н.А. О назначении человека. Ук. изд. С. 448.

<sup>38</sup> Там же. С. 436.

традиции, у Бердяева лишенная, однако, объективности. От адского "сновидения" надлежит "проснуться", выйдя за пределы психологии в "сверхсознание" духовной жизни. Бердяев разработал очень крепкую концепцию небытийственного, преходящего ада, тем не менее элемент неопределенности в ней все же остается, а потому у ее сторонника остается и возможность для проявления героического риска.

Итак, Бердяев выдвигает императив "*жертвы дерзновения*", призванной в апокалипсическую "творческую эпоху" занять место "жертвы послушания" уходящей эпохи искупления: "Христос Грядущий никогда не явится тем, которые сами в себе свободным усилием не раскроют иного, творческого образа человека"<sup>39</sup>. Основной отныне должна сделаться "добродетель небезопасного положения" – положение "человека над бездной", как пронизательно обозначила Евгения Герцык антропологическую ситуацию, проблематизированную в сочинениях Шестова<sup>40</sup>. Экзистенциалист Бердяев в точности следует своему предшественнику по экзистенциализму и нищезнанию, когда прославляет "способность бесстрашно стоять над бездной" и зовет к "подвигу решимости оттолкнуться от всех безопасных берегов"<sup>41</sup>. Странно, что Шестов не распознал в бердяевском "апофеозе творчества" собственного "апофеоза беспочвенности", усмотрев в "страстном восстании" Бердяева против ценностей культуры исключительно ориентацию на Ницше. Помимо того не недавний ли марксист говорит в Бердяеве, заявляющем, что "на пути к Новому Иерусалиму" – пути "жертвенном" – "должна сгореть дотла" "вся старая цивилизация" (там же, с. 497)? Весь мир, как в "Интернационале", должен быть разрушен "до основания, а затем..." Затем, по Бердяеву, "Новый Иерусалим сойдет с неба на землю" (там же). Книга "Смысл творчества" несравненно более революционная, чем труды основоположников марксизма, – подрывающая сам духовный фундамент христианской Европы, отвергающая уже не экономический "базис", а ее святыни... Последовательность глав книги – это цепь теоретических бердяевских жертв – "жертв безопасным положением", "жертв дерзновения": "героическая жертва" послушанием в проектируемой Бердяевым "дионисической" морали восхождения (с. 461), отречение от "ветхой общечеловечности", долженствующее стать "коллективной жертвенностью" (с. 489), "жертва безопасным уютом исторической бытовой церковности" ради "небезопасного" творчества в мистике и магии (с. 530, 518) и т.д. Во всем этом – утрата чувства реальности, смытого напором безответственного романтизма, – неслучайно сам Бердяев ощущал себя прежде всего "человеком мечты" ("Самопознание", с. 169). Призывать *других* жертвовать собой во имя провозглашаемых им идеалов можно было, только пребывая в состоянии зачарованности "жертвой" Ницше – фигуры роковой для судеб не только Германии, но и России.

Размышляя о категории жертвы, столь важной для Бердяева (ведь "путь к всякому творчеству лежит через жертвенность"<sup>42</sup>), нельзя особо не остановиться на очень эффективной концепции жертвенной гениальности, развернутой Бердяевым на фоне противопоставления им путей *спасения* и *творчества*, "старого" и "нового" христианства. Философ высказывает важные вещи касательно культуры, а также внутренней жизни человека. Но эти ценные наблюдения (в "Смысле творчества", а также в статье 1926 г. "Спасение и творчество") сплетаются у Бердяева с рядом натяжек, ложных обвинений в адрес духовной традиции, с утопическими мечтаниями о "творческой эпохе", бросающими тень на его подлинные антропологические открытия. Бердяеву удается остроумно проблематизировать тайну человеческого призвания (Шестов называл это различием метафизических судеб людей) и истории, однако "программная" часть его концепции (все бердяевские "долженствования") не может не вызывать протеста. –

<sup>39</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. Ук. изд. С. 337.

<sup>40</sup> См.: Герцык Е. Воспоминания. Ук. изд. С. 104.

<sup>41</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. Ук. изд. С. 337.

<sup>42</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. Ук. изд. С. 487.



Сопоставляя духовные образы двух современников, Пушкина и св. Серафима, Бердяев размышляет о двух религиозных путях, которые представляются ему равно возможными: пути святости и пути творческой гениальности. Гениальность – это "святость" грядущей творческой эпохи, новый идеал "богоподобного" человека, это "святость дерзновения, а не святость послушания"<sup>43</sup>, в глазах Бердяева, более высокая, чем "святость аскетическая и каноническая", монашеская – святость ангельская, а не человеческая. Гениальность выше церковной святости по причине своей сугубой жертвенности. И речь идет не много-не мало, как о жертве гения своей душой: "Пушкин как бы губил свою душу в своем гениально-творческом исхождении из себя". Готовность гения на такую, действительно высшую, жертву Бердяев делает общим правилом для творца: "Человек согласен губить свою душу во имя творческого деяния"<sup>44</sup>. Это вопрос крайне спорный – так ли необходимо гению, с его "цельной", по Бердяеву, природой, а к тому же обладающему "жаждой иного бытия"<sup>45</sup>, предаваться душегубительным страстям, которые как раз и привязывают человека к бытию земному. Но намекать на эгоистические цели великих христианских подвижников, подозревать их в каком-то духовном мещанстве ("В пути святости есть безопасность личного устроения" [там же, с. 393]) означает смотреть на церковный путь извне, с несколько снисходительно-барской позиции.

Основной же парадокс, на который Бердяев не обратил внимания, заключен в том, что вершин *творчества* европейское человечество достигало как раз в эпоху искупления, под знаком идеала святости и *спасения*, – по мере же того, как ослабевал свет этого идеала, угасало и творчество. Бердяев, кажется, был введен в заблуждение своей промежуточной эпохой: подъем декадентской культуры, произрастание повсюду роскошно-ядовитых "цветов зла" он принял за первые признаки наступления творческого зноя, что, в свою очередь, связал со "смертью Бога", обусловившей оживление человеческого духа. С угасанием христианства, согласно бердяевской концепции, следовало бы в дальнейшем ожидать появления плеяд "гениев" – произошло же в точности противоположное...

Неоспоримо убедительна, однако, блестяще проведенная Бердяевым защита светской культуры: действительно, мы уже не могли бы жить с одним наследием "отцов-пустынников", но без Пушкина, без Л. Толстого и того же Бердяева. И этот факт, действительно, нуждается в *религиозном* осмыслении. В отличие от книги "Смысл творчества", бердяевская статья "Спасение и творчество" обращена непосредственно к Церкви и требует признания ею, "оцерковления" считавшихся доселе внецерковными культурных пластов. В какой-то степени такое признание осуществляется в настоящее время: церковный обскурантизм ныне вынужден отступить, согласившись с духовным превосходством обратившейся к Церкви творческой интеллигенции, отнюдь не желающей "опрочатся". Но тогда богословская реакция на вызов Бердяева последовала незамедлительно. О. Сергей Булгаков, словно отвечая своему другу и собрату по эмиграции, писал: "Все, что человек творит, он творит под непосредственным влиянием Софии, в человека вложена радость творчества, осуществляющегося заложеной в него софийностью, которую он улавливает Ее образы и осуществляет самого себя"<sup>46</sup>. Творчество и подвиг гения оправданы, по Булгакову, в *софийной Церкви*; такова его альтернатива бердяевской "творческой эпохе".

Вернемся, однако, к представлению Бердяева о гении-творце – оно весьма характерно для бердяевской "антроподицей", в сильной степени ориентированной на Ниц-

<sup>43</sup> Там же. С. 393.

<sup>44</sup> Бердяев Н.А. Спасение и творчество (два понимания христианства) // Путь. № 2. 1926. Репринт. М., 1992. С. 172.

<sup>45</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. Ук. соч. С. 395

<sup>46</sup> Протоколы семинаров отца Сергия Булгакова о Софии Премудрости Божией // Братство Святой Софии. М. – Париж, 2000. С. 135.

ше. Правда, заметим, категория "гений" для Ницше не характерна: скажем, Заратустру "гением" назвать нельзя. В "Человеческом, слишком человеческом" есть объяснение подозрительности Ницше к данному понятию: в "гении" чувствуется некий религиозно-метафизический привкус<sup>47</sup>. И Бердяев, скорее, бросает вызов позитивизму Ницше, когда – в старо-романтическом духе – акцентирует в "Смысле творчества" именно *метафизику* гения. О святом никогда не говорят как о существе, чья природа *богоподобна*; но именно так Бердяев характеризует гения. "Гениальность есть иная онтология человеческого существа", гений иноприроден видимому миру, – "гений обладает человеком как демон"<sup>48</sup>: "гений" у Бердяева – едва ли не другой тварный *вид*, нежели человек (гении, демоны – это обитатели духовного мира, имеющие иную, нежели у человека, природу). Противопоставляя "гения" талантливо творцу культурных ценностей как неизъяснимую "цельность" человеческого существа, Бердяев описывает его как специфического сверхчеловека. Бердяевский "гений" на Заратустру не похож, однако своей антропологией (и в частности, учением о гении) Бердяев стремится осуществить ницшевский завет "превзойти" человека<sup>49</sup>, и его "гений" – то ли этап на пути к сверхчеловеку, то ли намек на него при наличном состоянии мира.

### "Антроподицея" Бердяева и "сверхчеловек" Ницше

«<...> Когда Бердяев с отчаянным надрывом в голосе говорит об "оправдании" человека, я явственно слышу слово *Ueberschensch*»<sup>50</sup>, – замечал Шестов, и это наблюдение, кажется, дает один из ключей к бердяевской антропологии. В наше время П. Гайденко убедительно показала, что в философии Бердяева свободный человек-творец фактически поставлен на место Бога, – мыслитель тем самым как бы осуществляет люциферический бунт<sup>51</sup>. Согласно концепции П. Гайденко, равно как и мнению Шестова, бердяевский "творческий человек" – в действительности "сверхчеловек". Трудно не согласиться с исследовательницей, когда она указывает не только на "сверхтварность" человека у Бердяева, но и на некую его "*сверхбожественность*"<sup>52</sup>: ведь человек превосходит Бога уже своим знанием того, что он сотворит. А когда П. Гайденко усматривает у Бердяева мотив «отрицания "мира сего" как порождения "злого Бога"» (там же), бердяевский экзистенциализм оказывается напрямую соотнесен с ересью гностицизма, – не случайно сам Бердяев идентифицировал себя как гностика.

Наряду с гностицизмом, философия Бердяева, на мой взгляд, подходит и под другой ересологический тип, – а именно, манихейский<sup>53</sup>; русский религиозный ренессанс вообще богат на разнообразные "букеты ересей"<sup>54</sup>. Можно предположить, что именно глубинная манихейская ориентация Бердяева объясняет его пристрастие к Ницше, – во всяком случае она служит комментарием к этому пристрастию. В манихействе, возникшем в III веке, элементы христианства причудливо сплелись с персидским *зоро-*

<sup>47</sup> См.: Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Ук. изд. Т. 1. М., 1990. С. 333–335.

<sup>48</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. Ук. изд. С. 394–395.

<sup>49</sup> Ср.: Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Ук. изд. Т. 2. С. 27.

<sup>50</sup> Шестов Л. *Potestas clavium*. Ук. изд. С. 256.

<sup>51</sup> См.: Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. М., 1997. С. 448–467.

<sup>52</sup> Там же. С. 465.

<sup>53</sup> Разумеется, соотнося учение Бердяева с древними ересями, я задаю исключительно исследовательской, описательной целью. Прецедентом и образцом здесь служит ход мысли С. Булгакова, продемонстрированный им в книге "Трагедия философии", в которой "история новейшей философии предстает в своем подлинном религиозном естестве, как христианская ересология <...>". – См.: Булгаков С.Н. Трагедия философии // Булгаков С.Н. Сочинения в 2-х т. Т. 1. М., 1993. С. 311.

<sup>54</sup> Так была названа книга П. Флоренского "Столп и утверждение Истины" одним из оппонентов при защите ее в качестве магистерской диссертации в Московской Духовной академии.

*астризмом*; потому, если удастся показать, что бердяевские бытийственные интуиции имеют манихейскую окраску, увлеченность Бердяева сверхчеловеком получит дополнительное объяснение.

И действительно, в мировоззрении Бердяева отчетливо видна схема манихейского мифа<sup>55</sup>. Во-первых, это метафизический и даже религиозный *дуализм* (восходящий в конечном счете к зороастрийскому двубожию – вере в "доброе" Ормузда и "злого" Аримана). Ведь "*Ungrund*" – понятие Я. Беме, которое Бердяев трактует как бездну мзониической свободы и, в отличие от его создателя, мыслит эту бездну "несотворенной", тогда как Беме связывал с ней последнюю глубину Божества), – этот "*Ungrund*" играет столь великую роль в учении Бердяева, что если это и не второй бог, то уж, несомненно, второе абсолютное начало бердяевской онтологии. Далее, надо указать на принципиальное для взглядов Бердяева *противостояние света и тьмы*, параллельное антитезе "Бог и *Ungrund*", что также отвечает манихейскому воззрению. Интересно, что в "*Самопознании*" Бердяев дважды свидетельствует о своем однотипном мистическом опыте и в обоих случаях речь идет о видении света, внезапно прорезавшего тьму<sup>56</sup>; и это вполне укладывается в рамки "микрокосмического" проявления великой вселенской борьбы света с тьмой, – борьбы, служащей сюжетным стержнем мифа манихеев. Бердяев в полной мере разделял и манихейское *гнушение материей*, а также, сочетая странным образом в своей этике идеал девства (вместе с презрением к продолжению рода) с культом "сладогастрия", он словно ориентировался на *своеобразный* манихейский *аскетизм*: "совершенные" манихеи в браке воздерживались от деторождения, но при этом участвовали в диких оргийных "эзотерических богослужениях". Наконец, манихеи учили о божественном "*Первочеловеке*" и его ключевой роли в борьбе с мировой тьмой, а также об "*Иисусе Страждущем*", заключенном в материю, и "*не страждущем*" – царствующем на Солнце. Эти манихейские мотивы, претерпевшие философскую трансформацию, обнаруживаются в "христологической антропологии" Бердяева: зло побеждает богоподобный человек своим богоподобным же творчеством, в центре религии будущего стоит не распятый Христос, а Христос как прославленный Царь, "Логос – Абсолютный Солнечный Человек"<sup>57</sup>. Последнее бердяевское "христологическое" представление, впрочем, прямо заимствовано у Р. Штейнера, учившего о Христе как великом солнечном Духе<sup>58</sup>.

Итак, если у Ницше "персидская" тенденция его воззрений сказалась в непосредственном обращении к имени персидского религиозного учителя Заратустры, то в случае христианина Бердяева "персидское" начало преломилось в *манихействе*, прежде чем выразиться на языке бердяевского экзистенциализма. Так или иначе, тяготение Бердяева к образу сверхчеловека – одна из его глубочайших бытийственных интуиций. В одной из своих ранних работ Бердяев как бы вскользь бросает загадочное замечание, – оно у него даже вынесено в сноску: «Наша точка зрения есть синтез идеи "богочеловека" и "человекобога"»<sup>59</sup>. Короткая фраза эта весьма значительна по свое-

---

<sup>55</sup> Я ориентируюсь на изложение этого мифа в изд.: *Поснов М.Э.* История христианской Церкви. Брюссель, 1964 – Киев, 1991 (репринт). С. 152–156. См. также статью "Манихейство" в изд.: *Философский словарь Владимира Соловьева.* Ростов-на-Дону, 1997. С. 269–274. Соловьев приводит классические источники сведений о манихеях, а также современную ему литературу вопроса.

<sup>56</sup> Впервые внутренний свет Бердяев увидел в состоянии предгрозового томления: "Тьма сгустилась, но в моей душе вдруг блеснул свет"; примерно к этому времени Бердяев относит свое обращение в христианство. Второй случай уже обсуждался выше: озарение означало переход от подавленности грехом к творческому подъему. Когда Бердяев связывал религиозный опыт с "благодатным просветлением", он подразумевал знакомое ему событие возгорания во тьме искр света. См.: *Бердяев Н.А.* Самопознание. Ук. изд. С. 162, 196, 192 соотв.

<sup>57</sup> *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Ук. изд. С. 312.

<sup>58</sup> Однако антропософия в религиозном отношении также есть "воскресшее" манихейство, о чем неоднократно говорил сам Штейнер.

<sup>59</sup> *Бердяев Н.А.* Этическая проблема в свете философского идеализма // *Проблемы идеализма.* М., 1902. С. 127.

му содержанию, – таково свойство многих "случайных" обмолвок. "Человекобог" в ней – это "сверхчеловек" Ницше, а также богоборцы из романов Достоевского. "Богочеловек" – отнюдь не Христос, а индивидуальный член соборного "Богочеловечества" – небесной Церкви, или Софии, о которой говорится в "Чтениях о Богочеловечестве" В. Соловьева. Бердяев, таким образом, указывает на своих ближайших предшественников по философской антропологии – Ницше и Соловьева. Намечая "синтез" их основных идей, Бердяев чувствовал, что христианина Соловьева и "антихриста" Ницше отнюдь не разделяет непреодолимая стена<sup>60</sup>, – в ином случае синтез был бы невозможен. "Я мог принять и пережить христианство лишь как религию Богочеловечества", – признавался на склоне лет Бердяев<sup>61</sup>. Бердяевский "*творческий человек*" действительно, со стороны религиозно-метафизической, восходит к онтологии человека в "теософии" Соловьева, и это будет сейчас показано. Но одушевляющий его пафос "созидания" (а прежде – разрушения), установка на "переоценку" старых и создание новых ценностей, очевидно, созвучны воззрениям Ницше. Так что Шестов точно указывает на экзистенциальный нерв "антроподицеи" Бердяева, когда в голосе автора "Смысла творчества" распознает интонации ницшевского Заратустры.

Бердяев, теснейшим образом связанный с Соловьевым через идею Богочеловечества (а вместе с тем, Вселенской Церкви), вряд ли, однако, может быть назван софиологом (хотя имя Софии и встречается в его текстах): вне софиологического стана русской мысли он оказывается по причине своей чуждости Платону, на чье учение о вечных идеях и опирались русские софиологи. Постулаты, восходящие к платонизму, Бердяев воспринимал как помеху своей философии свободы. Здесь опять-таки хочется привести интересное наблюдение П. Гайденко: поздний Бердяев (начиная с 30-х гг.) отказывался признавать за человеком субстанциальность, – "личность, по Бердяеву, есть не субстанция, а творческий акт"<sup>62</sup>. Однако в дореволюционных сочинениях Бердяева (пока "энергичная антропология" еще не одолела в его сознании антропологии "эссенциалистской"<sup>63</sup>) метафизика софиологического типа (даже некое псевдохалкидонское богословие) играла весьма важную роль – обосновывала "сверхчеловеческие" тенденции бердяевской "антроподицеи". Бердяев взял у Соловьева представление о существующем в недрах Божества Абсолютном Человеке. Соловьев называл этого Человека Христом и считал его неким единством Логоса и Софии, т.е. Второй Божественной Ипостаси и организма вечных идей тварного мира<sup>64</sup>. Бердяев же, не обращаясь к Софии (по вышеуказанной причине и дабы не усложнять метафизику человека), просто отождествляет "Абсолютного Человека" со Второй Ипостасью ("*...вторая Ипостась Св. Троицы – Абсолютный Человек*"), Христом. Здесь налицо две ступени отхода от Халкидонского догмата, которым Церковь устанавливает таинственное (познаваемое лишь диалектически) соединение в одном Лице Иисуса Христа (Богочеловека, ходившего по земле, а отнюдь не сущего на небесах) Божественной и тварной – человеческой – природ<sup>65</sup>. А

---

<sup>60</sup> Не вдаваясь в детали проблемы "Соловьев и Ницше" (что я делаю в работе "Андрогин против сверхчеловека"), напомним только, что в одной из своих поздних статей ("Идея сверхчеловека") Соловьев – в связи с Ницше – сочувственно высказывался о принципе сверхчеловека как таковом.

<sup>61</sup> *Бердяев Н.А.* Самопознание. Ук. изд. С. 165.

<sup>62</sup> *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному. Ук. изд. С. 451.

<sup>63</sup> Термины С. Хоружего. См.: Хоружий С.С. Ницше и Соловьев в кризисе европейского человека // Вопросы философии. № 2. 2002.

<sup>64</sup> "...Христос, как цельный божественный организм – универсальный и индивидуальный вместе, – есть и Логос, и София". – *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве (чтение седьмое) // *Соловьев В.С.* Сочинения в 2-х т. Т. 2. М., 1989. С. 108.

<sup>65</sup> Две природы в Иисусе Христе, согласно Халкидонскому вероопределению, соединены "неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно". Халкидонский догмат, под который стилизуют свои построения Соловьев и Бердяев, был принят в 451 г. на IV Вселенском соборе. См.: *Поснов М.Э.* История христианской Церкви. С. 412 и далее.

именно, *Соловьев* возводит на небо и Христово *человечество*, выделяя его, впрочем, в особую область Софии. Тем самым он, безмерно возвышая тварь, уже делает шаг в сторону "сверхчеловечества" – навстречу Ницше. Соловьевское богословие *Бердяев* переносит в план антропологии: предмет бердяевского интереса – земной человек. Но прежде он отождествляет Христа со Второй Ипостасью Св. Троицы, не прибегая к гипотезе Софии. При этом и земное человечество во Христе оказывается вознесенным в самые недра Троицы, – причастность человека Божеству Бердяевым усилена (по сравнению и с Соловьевым) и непомерно актуализирована: на разные лады в "Смысле творчества" варьируется ключевой бердяевский тезис о том, что "христология есть единственная истинная антропология" (с. 315). Церковь же хотя и учит о богоподобии человека, а также о причастности человеческого естества Божеству благодаря Христову Вознесению, тем не менее мыслит расстояние между Творцом и тварью как весьма принципиальное, что обозначается терминологически: Христос – Бог *по природе*, тогда как человек способен лишь к обожению *по благодати*, – посредством преобразования человеческого естества Божественными *энергиями*.

Между тем "благодать", "энергии" – категории, для бердяевского богословия нехарактерные: в глазах Бердяева, "в человеке есть природная божественность, в нем скрыто натурально-божественное начало", "сам человек есть лик Бога, <...> не только малая вселенная, но и малый Бог"<sup>66</sup>. Настаивая именно на *природном* богоподобии человека (заменяя им *благодатное*, имевшее место у святых), Бердяев тяготеет к новому и невиданному тварному *виду*, каким у Ницше выглядит "сверхчеловек". В самом деле, люди ли – бердяевские "*гений*" и "*андрогин*"? человеческие ли силы проявляются в действиях "теурга", "белого мага", "эзотерика"? То, что в "антроподицее" Бердяева выступают эти мифологические существа и разного рода сказочные чародеи, косвенно подтверждает его старинный романтизм – мечту о "волшебном крае чудес"<sup>67</sup>. С другой стороны, в бердяевской концепции они суть "подвиды" "человека творческого" – бердяевского варианта Заратустры. Сверхчеловек в версии Бердяева – существо гораздо более высокого онтологического порядка, чем все же "позитивный", хотя и весьма экстравагантный персонаж Ницше: бердяевский "человек – творец, подобный Богу-Творцу" в том смысле, что он "властен творить бытие", а не одни ценности культуры, ибо есть "Сын Божий, продолжающий дело Отца"<sup>68</sup>. Привлечением псевдоцерковной метафизики – прививкой "богочеловека" к "человекобогу" – образ сверхчеловека не христианизируется, а, напротив, демонизируется, хотя одновременно делается более фантастическим и безвредным. "Смысл творчества", несмотря на свою антицерковную направленность и несправедливые выпады в адрес христианских святых, все же лишен ядовитой злобности книг Ницше: бунт Бердяева против бытийственных основ имеет скорее романтико-идеалистическую природу.

---

<sup>66</sup> *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Ук. изд. С. 313, 519 соотв.

<sup>67</sup> "Верь тому, что сердце скажет;

Нет залогов от небес;

Нам лишь чудо путь укажет

В сей волшебный край чудес".

Эти шиллеровские стихи весьма точно выражают настроение и даже философское содержание книги "Смысл творчества".

<sup>68</sup> *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Ук. изд. С. 317, 353, 309 соотв.

## Творчество как власть над миром

Очеловечить мир, то есть  
чувствовать себя в нем все  
более и более властелином.

Ф. Ницше. Воля к власти (фр. 614)

В бердяевской концепции творчества есть, на мой взгляд, некая несостыковка – неорганичное соединение двух "свобод": свободы "во Христе" и "люциферической" (П. Гайденко) свободы, проистекающей из причастности человека Ungrund'y. Так в феномене Бердяева сказалась коренная особенность нового религиозного сознания – "двоение" мыслей (ср. Иак. 1.8), дерзновенно-отчаянная попытка служить двум господам<sup>69</sup>, имеющая, впрочем, у Бердяева характер проблемного эксперимента и никогда не приводившая к замыслам сатанинской идеологии. Потому остается неясным, в какой мере творчество в понимании Бердяева обусловлено "божественностью" человека, а в какой – его связью с Ungrund'ом. Так или иначе, согласно Бердяеву, именно творчество *оправдывает* существование человека, – отсюда использование им термина "антроподицея" – "оправдание человека" (термин "антроподицея" раньше Бердяева использовал Флоренский). При этом "оправдание" у Бердяева предполагает двух "адресатов". Перед Богом человек оправдывается тем, что, творя, освобождает свой дух из пленения у мировой данности<sup>70</sup> – "мира объектов" в формулировке позднего Бердяева (замечу, что эту бердяевскую интуицию можно возвести к манихейскому мифу об освобождении световых частиц из тьмы материи как сути и задачи мирового процесса). Это освобождение духа, в глазах Бердяева, есть "эзотерическая" сторона юридически-законнического и потому условного "оправдания" человека перед Богом. С другой стороны, "антроподицея" – сама книга "Смысл творчества" – есть ответ на обвиняющий человека вызов *Ницше*. В антропологии Бердяев начинает там, где остановился Ницше, – становится на ницшевскую точку зрения, дабы ответить ему, следуя ходу ницшевской же мысли<sup>71</sup>. Идея *творчества* в кругу ницшевских идей одна из важнейших<sup>72</sup>. Бердяев не скрывает, что подхватывает ее, как эстафету, у создателя образа Заратустры: "Ницше почувал, как никто еще и никогда на протяжении всей истории, творческое призвание человека", "Заратустра проповедует творчество

<sup>69</sup> Особенно откровенно, и притом лапидарно, этот пафос русского Серебряного века выражен у Брюсова:

"...Хочу, чтоб всюду плавала  
Свободная ладья,  
И Господа, и Дьявола  
Хочу прославить я".

("З.Н. Гиппиус", 1901 г.)

<sup>70</sup> См.: *Бердяев Н.А. Смысл творчества*. Ук. изд. С. 254.

<sup>71</sup> Ср.: "Нельзя не допустить до Ницше – нужно пережить и преодолеть Ницше изнутри"; "После Ницше <...> человек должен по-новому осознать себя и оправдать свое призвание, раскрыв свою творческую природу" (*Бердяев Н.А. Смысл творчества*. Ук. изд. С. 522, 324 соотв.).

<sup>72</sup> Императив *творчества* с очевидностью проистекает из основополагающего для Ницше призыва к "переоценке всех ценностей", а вместе с тем связан с широко трактуемой им "*волей к власти*". Еще в раннем сочинении "О пользе и вреде истории для жизни" Ницше говорит о "творческом инстинкте" и его "мощи и мужестве" (ук. изд., т. 1, с. 199); книги, начиная с "Человеческого, слишком человеческого", содержат множество суждений касательно творчества. Например, Ницше разделял людей на "*творческих*", свободных, и "*передельвающих*" или "их рабов" ("Злая мудрость", аф. 274; см. т. 1, с. 763); аналогично противопоставление им "созидающих" и "правоверных" ("Так говорил Заратустра", т. 2, с. 16). Мысль Ницше о том, что "созидающий <...> дает земле ее смысл и ее будущее", "*создает* добро и зло и для всех вещей" (там же, с. 141) очень близка Бердяеву. Надо думать, русский мыслитель особо выделял высказывания Ницше о философах: "истинные философы" создают ценности, потому они суть "повелители и законодатели" ("По ту сторону добра и зла". Ук. изд. Т. 2. С. 335).

<...><sup>73</sup>. Развивая эту идею, Бердяев привносит в нее элементы метафизики, но, тем не менее, как мы увидим, сохраняет верность источнику. А развив, он как бы вновь адресует ее Ницше в книге "Смысл творчества" – возражая на критику человека с его же, Ницше, платформы.

Мой главный тезис здесь будет заключаться в том, что основная для бердяевского экзистенциализма интуиция "*творчества*", хотя и пришедшая к мыслителю через личный опыт<sup>74</sup>, тем не менее *философски* прорабатывалась под сильным влиянием Ницше и приблизилась по смыслу к ключевому для сочинений и набросков позднего Ницше понятие "*воля к власти*"<sup>75</sup>. У Ницше "воля к власти" играет роль верховного мирового принципа, универсальной "движущей силы" (фрагмент 688 русского перевода "Воли к власти"); при очевидной ориентации на мировую волю Шопенгауэра, ницшевскую "волю к власти" отличает предметная целенаправленность и отсутствие параллелей с "вещами в себе" (фр. 692). "Воля к власти" царит на всех уровнях бытия (понимаемого Ницше как становление), выступая как "последнее основание и сущность всякого изменения" (фр. 685): не только жизнь есть борьба за власть органических сил (фр. 641, 642, 681 и др.), но и химические процессы, в глазах Ницше, суть "заговоры [атомов. – Н.Б.], направленные на завоевание власти"; критикуя же механицизм, Ницше упраздняет и каузальность, заменяя причинно-следственные отношения соперничеством двух факторов (фр. 633). "Всякое существо само есть воля к власти" (фр. 693), – утверждает Ницше, полностью десубстанциализируя бытие и заменяя его явно мифологическим "бытием моральным" (термин М. Бахтина). Конечно, сугубо понятие "воля к власти" приличествует человеку, и здесь оно уже у Ницше тесно смыкается с "творчеством", что подхватит и разовьет Бердяев. «...Всякая деятельность сознается нами как "творчество"», она "сопровождается *ростом чувства власти*" (фр. 660), – утверждает Ницше, желая возвести "волю к творчеству" к "воле к власти" (фр. 658). "Воля к власти" – это исток культуры: «Все "задачи", "цели", "смысл" – только формы выражения и метаморфозы <...> воли к власти» (фр. 675). Познание, художественное творчество – естественно, мораль – это "творческое полагание" (фр. 605), а вместе – "воля к преодолению становления", т. е. "воля к обману, к иллюзии" вневременной стабильности (фр. 617). Так своеобразно определяет порой Ницше "волю к власти" – как естественно присущее человеку стремление к метафизике! Впрочем, сама "воля к власти не есть ни бытие, ни становление, а *нафос* – самый элементарный факт, из которого уже возникает некоторое становление, некоторое действие..." (фр. 635). Соответственно в отношении человека "*воля к власти* есть первичная форма аффекта" и "все иные аффекты только ее видоизменения" (фр. 688). Не таким ли "пафосом", "первичным аффектом" выступают в экзистенциализме Бердяева "свобода" и "творчество"?

Когда Бердяев говорит о "*творческой познавательной мощи человека, властвующей над миром*", о "царственной и творческой роли" человека в космосе<sup>76</sup>, то с "творчеством" он соотносит равно "власть" и "мощь", что отвечает двум значениям слова *die Macht*; в "Смысле творчества" "власть" и "мощь", "могущество" используются на

<sup>73</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. Ук. изд. С. 323.

<sup>74</sup> Ср. свидетельство Бердяева: "Тема о творчестве, о творческом призвании человека – основная тема моей жизни. Постановка этой темы не была для меня результатом философской мысли, это был пережитый внутренний опыт, внутреннее озарение". – Бердяев Н.А. Самопознание. Ук. изд. С. 194.

<sup>75</sup> Я использую русскую версию начала XX в. того корпуса фрагментов из наследия Ницше, который был собран сестрой мыслителя Е. Ферстер-Ницше и опубликован под общим названием "Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей" в 1901–1906 гг. В подготовке русской "Воли к власти" участвовал весь цвет Серебряного века (в т.ч. С. Франк, Вяч. Иванов, Андрей Белый, В. Брюсов, сестры А. и Е. Герцык и др.). Цитирую "Волю к власти" (в переводах Е. Соловьевой и М. Рубинштейна) по современному петербургскому изданию 2006 г.

<sup>76</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 288 (курсив Бердяева).

равных правах (ср., напр.: "Человек-микрокосм <...> властен творить бытие" [с. 353] и "Творец дает человеку <...> свободную творческую мощь" [с. 361]). "Творчество" прорабатывается Бердяевым как категория *антропологическая*; *онтологически* же ей отвечает *свобода* как эманация *Ungrund'a*. И здесь наблюдается переключка интуиций Бердяева с ницшевскими. "Свобода в положительном своем выражении и утверждении и есть творчество" (там же, с. 370), но "свободный волевой акт должен иметь содержание, предмет, цель – он не может быть пустым, беспредметным, бесцельным" (с. 377). "Свобода" для Бердяева – это "свобода к...", подобно тому как для Ницше "воля" есть "воля к...", а не метафизический океан мировой воли по Шопенгауэру (у которого, по словам Ницше, выброшено характерное для воли «ее содержание, ее "куда?"» [см. фр. 692 "Воли к власти"]). Предметно-актуальный характер бердяевской "творческой свободы" (мыслитель называет ее "зрелой" и противопоставляет "формально-бессодержательной свободе" индивидуализма, потенциальной свободе выбора) – этот примечательный предлог "к" – есть свидетельство ее происхождения от "воли к власти" Ницше, сказывающееся даже на языковом уровне. Фактически же, как следует уже из вышесказанного, речь идет не об одном "происхождении" – бердяевская "свобода" (а вместе и "творчество") и есть не что иное, как ницшевская "воля к власти", "воля к могуществу": "Свобода есть положительная творческая мощь <...>" (с. 370). Хотя оправдывает человека и осуществляет его призвание оргийный и при этом "очищенный" творческий экстаз (см. там же, с. 341), экстаз этот должен иметь четкую цель – создавать ценность, – правда, продукт творчества падает с неизбежностью в "мир объектов". В этом, как известно, Бердяев усматривал "трагедию творчества".

Особенно принципиален для Бердяева, стремящегося обосновать неограниченную власть над миром "человека творческого", его тезис о способности человека творить *из ничего*, что было прерогативой Бога в традиционном библейском богословии. В самом деле, иначе зачем бы Бердяеву опираться на такое легко уязвимое, чисто метафизическое положение – "всякий творческий акт по существу своему есть творчество из ничего" (с. 355)<sup>77</sup>? Но только постулат "ex nihilo", отнесенный и к *человеческому* творчеству, философски обеспечивает "прославленно-царственное место" *человека* в мире (с. 533). Действительно, если человек творит *из материала* (какой бы природы ни был этот "материал", даже и утонченно-психической – душевным содержанием человека), то, оказывая человеку сопротивление, такой материал выпадает из-под власти творца, ограничивает творческую свободу. Бердяев стремится к *тотальному очеловечению мира*, – к полному подчинению мира человеку. К счастью, мысль Бердяева о создании богоподобным человеком нового, не запланированного Богом мира, – мысль о том, что человек "властен творить бытие" (с. 353), – все же имеет *гносеологический* смысл: Бердяев очень энергично настаивает на том, что человек не в силах творить "сущств", тем более "создать лицо" – это был бы демонизм, "черная магия" (с. 367). Надо отдать должное философу: он сильно поступается эффектностью своей концепции, когда сводит поначалу мистифицированный "смысл творчества" к почти тривиальным "приросту творческой энергии бытия", "созданию <...> небывалых ценностей" и т.п. – во имя сохранения за Богом верховного места в мире. Бердяев как бы хочет удержаться в границах позитивистской гносеологии Ницше, по данному поводу утверждавшему, что мы можем властвовать лишь над тем миром, который мы сами *создали*, – но "властвовать" здесь у Ницше означает "*постичь*" (фр. 495 "Воли к власти"). Впрочем, мысли Бердяева и на этот счет дwoятся: в "гносеологическом" разделе "Смысла творчества", рядом с только что процитированными "профанными", позити-

---

<sup>77</sup> Интересно беглое замечание С. Булгакова о "творческом акте" в понимании Бердяева: «В провозглашенном им [Бердяевым. – Н.Б.] "творческом акте" неразлично сливаются, на наш взгляд, и творческий порыв, и иступление "подполья"». – *Булгаков С.Н.* Свет не вечерний. М., 1994. С. 161. Здесь Булгаков указывает на "манихейскую" двойственность представления Бердяева о творчестве, которая характеризует и бердяевскую "свободу" ("свобода в Боге" и "люциферическая" свобода).



вистскими пассажами о творчестве, Бердяев выдвигает перед "творческим человеком" задачу "создания космоса и космической жизни" (с. 367)<sup>78</sup> и настаивает лишь на том, что человек не властен создавать человека. Воля к магии у Бердяева, несомненно, присутствовала, что и будет показано ниже<sup>79</sup>.

"Новая" – творческая гносеология Бердяева, которую он противопоставляет "критической" – послекантовской гносеологии, на уровне интуиций тесно связана с ницшевским учением о познании. С помощью понятия "воля к власти" Ницше без труда решает столь драматическую для многих главную гносеологическую проблему преодоления пропасти между субъектом и объектом познания. "Воля к истине", движущая познанием, согласно Ницше, – не что иное, как "форма воли к власти": это усилие, останавливающее поток становящегося бытия, дабы "*сообщать* становлению характер сущего". Разумеется, такое познание создает иллюзию: ведь "сущее", согласно Ницше, – это одна из фикций метафизики. Познавательную деятельность Ницше называет "творческим полаганием"; данное понятие усваивается гносеологией Бердяева. «"Истина" <...> не есть нечто, что существует и что надо найти и открыть, но нечто, *что надо создать* <...> Это есть слово для выражения "воли к власти"», – утверждал Ницше. "Истолкование", "смысл", основанные на иллюзии каузальности природные "законы" – все гносеологические реалии суть, по Ницше, манифестации воли к власти. Еще проще для него вместе с "объектом" – "сущим", упразднить также метафизического "субъекта": это "аффект", "процесс", "становление", – т.е. тоже проявление воли к власти как универсальной первичной силы<sup>80</sup>. Ницше подводит черту под гносеологической эпохой не решением познавательной проблемы, но отрицанием ее метафизической формулировки.

Для Бердяева "разрыв субъекта и объекта, человека и мира" обусловлен греховным состоянием бытия; "критическая гносеология" (например, баденское неокантианство) – это "философия греха", "объективирующая" мир и тем самым свидетельствующая о "греховном бессилии человеческого творчества". В бердяевской критике школы Г. Риккерта громко звучит ницшевский лейтмотив "воли к власти": эта философия "в конце концов безвольна", в ней "нет воли к творчеству иного бытия", "к иной мощи человека" – и потому "нет воли к тождеству субъекта и объекта"<sup>81</sup>. Возражая Риккерту (опираясь при этом на представления Ницше), Бердяев провозглашает, что человек "властен творить бытие", а не одни культурные ценности. При этом агностический пессимизм Ницше у Бердяева оборачивается каким-то экзальтированным оптимизмом: бердяевский "Uebermensch" творит не иллюзии (как у Ницше), а "*христианское бытие*", "*новую жизнь*", "*новое небо и новую землю*" (с. 354), вырываясь тем самым из оков греховного мира. Романтическая мечта облекается в апокалипсические представления – Бердяев захвачен порывом к Новому Иерусалиму, волей к конечному преобразению бытия...

Набрасывая в "Смысле творчества" проект "новой гносеологии", Бердяев апеллирует к сверхъестественным способностям человека; при этом "переливающиеся через край дионисические творческие силы" личности (с. 346) находят себе приложение не столько в мистике, сколько в магии. Всю жизнь Бердяев колебался между религией, оккультизмом и тем, что сейчас называют свободной духовой жизнью; неслучайно его

---

<sup>78</sup> Из контекста неясно, идет ли речь об "украшении" Вселенной человеком (в соответствии с этимологическим значением греческого слова "космос") или же о создании космоса "из ничего".

<sup>79</sup> У Бердяева был страх перед "созданием автоматического, механического бытия", который усиливался с ходом технического прогресса (см. в особ. его книгу 1934 г. "Судьба человека в современном мире"): попытки в этом направлении он называл "творчеством падшего ангела" (с. 368 "Смысла творчества"). Кажется, виртуальные миры компьютерной эры очень точно отвечают идее мира, созданного человеком, о чем мечтал – и от чего одновременно предостерегал Бердяев.

<sup>80</sup> Цитирую фрагменты 583, 617, 552, 556, 590 "Воли к власти".

<sup>81</sup> См.: Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 344, 345.

притягивал феномен Р. Штейнера, в связи с гносеологией которого он восклицал в "Смысле творчества": "Тысячу раз прав оккультизм <...>". В воззрениях Бердяева оккультные тенденции опасно привиты к "воле к власти" Ницше: "...Человек должен властвовать над природой силой белой магии" (с. 496). Когда же Бердяев начинает мечтать о "бело-магической технике и экономике", вспоминаются футурологические проекты П. Флоренского, изложенные им в скрыто-оккультном трактате 1919 г. "Органопроекция", – техника, развивающаяся в соответствии с принципом телостроительства, параллельное этому возникновение у человека новых органов и т.д.<sup>82</sup> Идеи-ные антиподы, Бердяев и Флоренский тем не менее могли бы миролюбиво общаться на почве утопий о "светлой магии грядущей мировой эпохи"<sup>83</sup> – эры, когда осуществится ницшеанский идеал власти человека над миром.

Если концепцию труда Бердяева 1916 г. правомерно (с оглядкой на известную книгу Шестова) назвать "апофеозом творчества"<sup>84</sup>, то ее кульминацией – как бы "апофеозом апофеоза" – следует признать рассуждения по поводу *теургии*. Этим неоплатоническим понятием, обозначающим разновидность магической практики, активно пользовались теоретики русского символизма. Бердяев берет его на вооружение также в связи с эстетикой "творческой эпохи". Теургия – самый "творческий" из всех проблематизируемых мыслителем видов творчества, а вместе с тем она точнее всего осуществляет ницшеанский идеал "власти". "В теургии искусство становится властью" – властью над творимыми ею "иным миром, иным бытием, иной жизнью, красотой как сущим" (с. 457). Ибо теург в полной мере творит из ничего, из *Ungrund'a*, достигая "последней свободы" и выходя в "синтетическом и соборном", невиданном доселе искусстве в область религии (с. 458). Очевидно, Бердяев доводит до конца эстетические идеи Вяч. Иванова, ориентировавшегося, наряду с эстетикой раннего Ницше, на творчество Вагнера и Скрябина. Бердяевская "теургия" совершенно фантастична: это "есть действие высшее, чем магия, ибо она есть действие совместное с Богом, совместное с Богом продолжение творения" (там же). Это не подобие *молитвенной* литургии (которая, действительно, выше магии), поскольку христианский священник – уж никак не "теург". Ведь "теург", по Бердяеву – это "сверхчеловек" в его фантастическом апофеозе: "Теург в соединении с Богом творит космос, красоту как сущее", "в художнике-теурге осуществляется власть человека над природой через красоту" (с. 454, 459) и т.д.

Как видно, в бердяевском учении о творчестве оформился и пришел к "самосознанию" ряд важнейших ницшеанских тенденций русского Серебряного века. Но правомерно спросить: а причем же тут христианство? На место центральной для христианства идеи "спасения" Бердяев ставит идею "творчества из ничего", в пределе превращающегося в магию; культ "дионисийских сил", "здоровья", "свободной творческой мощи", "оргийного сладострастия" и т.п. – все это ницшеанство, а отнюдь не христиан-

---

<sup>82</sup> См. в связи с этим статью Л. Геллера «"Органопроекция": в поисках очеловеченного мира», где сочинение Флоренского осмыслено в контексте идейных (как русских, так и европейских) исканий начала XX в. (Звезда. № 11. 2006. С. 145–156).

<sup>83</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. Ук. изд. С. 517.

<sup>84</sup> Сам Бердяев назвал свое учение "апофеозом творчества" в "Самопознании" (см. указ. изд., с. 204). Думается, философия творчества создавалась Бердяевым в качестве ответа на шестовский "Апофеоз беспочвенности". В статье 1905 г. "Трагедия и обыденность" Бердяев так откликнулся – в качестве рецензента – на книгу Шестова: «Мне жаль, что "беспочвенность" начала писать свой "Апофеоз", тут она делается догматической <...>. Беспочвенность, трагическая беспочвенность не может иметь другого "апофеоза", кроме религиозного <...>»; «Скажем Шестову свое "да", примем его, но пойдем дальше в горы, чтобы творить» (цит. по: Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Т. 1. Париж, 1983. С. 74–75, 76 соотв.). Бердяев говорит "да" Шестову-ницшеанцу, проблематизировавшему "беспочвенность" – "бездну", возникшую после упразднения старых ценностей философом-"молотобойцем". Идеи "беспочвенности" Бердяев противопоставляет в данной выдержке идею "творчества", причем также связывает ее с Ницше – пассаж завершается ницшевским образом горного восхождения.

ство; критика же святых, "старцев", "Петровой Церкви" и пр. по своей убийственности часто превосходит ницшевскую... Между тем Бердяев позиционирует себя как христианина – и при этом бердяевское "во имя" подразумевает не новозаветного страдающего Христа, а Христа Апокалипсиса – неведомого сильного Царя, грядущего во славе. Весь русский Серебряный век был устремлен к "Иисусу Неизвестному" (название книги Мережковского) – фантому, чистой форме, в которую каждый мыслитель вкладывал лично ему импонирующие смыслы.

Завершающий "Ессе homo" тезис – "Дионис против Распятого" (религиозное credo Ницше) – в "Смысле творчества" оборачивается ключевым положением: "Христос Грядущий против Распятого". Можно усмотреть у Бердяева и мотив "подражания Христу" – "творческий человек" подражает неведомому Христу Второго пришествия: "Творческая мощь человека обращена к Христу Грядущему, к явлению Его в славе" (с. 520). Подобно Мережковскому, Флоренскому и мн. др. (а прежде всего Анне Шмидт), Бердяев мечтал о "третьей эпохе" откровения Святого Духа, внося в этот шаблон "нового религиозного сознания" свой собственный оттенок: третье откровение есть откровение творчества, божественной природы человека, – "мощь божественная становится мощью человеческой" (с. 519). Постницшевское (Бердяев прямо говорит об этом) бердяевское христианство "не есть религия сострадания", но "религия стяжания духовной силы и божественной жизни" (с. 573). "Сила", "мощь" здесь – это русские эквиваленты немецкой "die Macht" в "Der Wille zur Macht" Ницше.

### Ницше – Фрейд – Бердяев

Стремясь соблюсти границы небольшого исследования, я опускаю многие аспекты бердяевской теории творчества, восходящие к Ницше, – и, скажем, только упомяну неоязыческий мотив возвращения в мир "великого Пана" с наступлением "творческой эпохи": Бердяев грезил об установлении "любобной власти" человека над природой, когда место механизированных науки и техники, которые изгнали из природы ее духов (Пан, мстя людям, ушел в глубочайшие природные недра, совершенно в духе мифа утверждает Бердяев), займет "светлая магия" – общение с существами духовного мира (см. "Смысл творчества", с. 516–517). В чаемом мыслителем "волшебном крае чудес" (Шиллер) природа вновь оживет, "найден будет и философский камень, и жизненный эликсир <...>" (там же). Впоследствии Бердяев уточнит свои сказочные фантазии – отнесет их к хилиастической эпохе, царству святых, которое в Апокалипсисе помещено в зазор между историческим временем и вечностью, – на этом сюжете я также не буду останавливаться<sup>85</sup>. "Творчество", в особенности у раннего – дореволюционного Бердяева, сильно мистифицировано: параллели, которые Бердяев устанавливает между человеческой деятельностью – и такими гипотетическими, а то и мифологическими представлениями, как бёмевский "Ungrund", демоническая "воля к власти" Ницше, "Абсолютный Человек" манихеев, Каббалы, Соловьева и т.п., придают этой повседневной деятельности сверхчеловеческий, эзотерический характер.

Однако в книге 1931 г. "О назначении человека" (которую Бердяев оценивал так же высоко, как и "Смысл творчества") "творчество" отчасти спущено на землю, психологизировано, – по крайней мере, делается понятным, о чем тут идет речь (не то что в случае с "андрогином" или "теургией"!)."Этику творчества" Бердяева (а именно она является положительным центром его этического учения, развитого в труде 1931 г.) в данной работе проигнорировать невозможно, – прежде всего потому, что бердяевская идея творческой морали с очевидностью восходит к Ницше, который призывал каждого полагать себе "собственные законы", сози-

<sup>85</sup> См.: Бердяев Н.А. О назначении человека (Глава III. Рай. По ту сторону добра и зла). Ук. изд. С. 466 и далее.

дать "новые собственные скрижали", – "быть творцом в добре и зле"<sup>86</sup>. Когда Бердяев выдвигает нравственный императив "быть самим собой"<sup>87</sup>, то это почти смысловая калька индивидуалистического ницшевского: "Пусть *ваше* Само отразится в поступке"<sup>88</sup>. – Между тем бердяевская "этика творчества" отмечена и сильнейшим влиянием Фрейда, – попросту говоря, это Фрейд, под которого Бердяев подводит свой метафизический – дуалистический фундамент. В "Смысле творчества", еще до увлечения Фрейдом, Бердяев характеризовал "творческую мораль" на своем тогдашнем гностико-мифологическом языке – как мораль "дионисийскую", однако "просветленную мировым Логосом", а потому открывающую "серафическую [?! – Н.Б.] природу человека". Однако уже тогда Бердяев выносил суждения совершенно в духе Фрейда (и в пику аскетическому морализированию): "Страстная природа человека не может и должна быть угашена и задавлена, а лишь творчески преобразена" (с. 477). В книге же "О назначении человека" "этика творчества" уже именуется "эротической" (с. 224), а *libido* объявляется "источником творчества" (с. 128). От бёмевского Ungrund'a через "дионисийскую бездну" Ницше цепочка бердяевских воззрений протягивается к "бессознательному" Фрейда. В "этике творчества" центральное место отведено фрейдовскому представлению о *сублимации*: творчество (в частности, моральное) и есть в своей психологической основе сублимация – сублимация страстей, *libido* (с. 222, 223).

Нелегко понять, каким образом из мутного источника *libido* (он уже лишен таинственно-демонического ореола Ungrund'a – бездны "меонической свободы") может излиться струя светоносного творчества, – тем более, что Бердяев отрицает участие сознания в сублимировании злой похоти жизни (с. 128). Однако мы имеем дело с поздним Бердяевым, уже проблематизировавшим в книге 1927–1928 гг. "Философия свободного духа" представление о духе человека и сделавшим "дух" центральной для себя категорией (в своих ранних книгах, словно с оглядкой на Ницше, Бердяев избегает злоупотреблять этим словом). Творческая сублимация сил подсознания осуществляется не разумом, а напряжением духа – "начала сверхсознательного", укорененного в духовном универсуме. Поздний Бердяев уже значительно отходит от Ницше с его смертью-отсутствием Бога и от своей "пелагианской" убежденности в "безблагодатности" человеческого пути, когда заявляет: "Творчество есть благодатная энергия", "в сверхсознании человек уже не один, он в единении с Богом"<sup>89</sup>. Вектор философского развития Бердяева, как всегда, парадоксально раздваивается: вместе с погружением в исследования фрейдовской школы нарастает его религиозное настроение.

В заключение вернусь к наблюдениям, содержащимся в уже не раз цитированном мною исследовании и попробую их продолжить. «Бердяев хочет создать этику, лежащую "по ту сторону добра и зла", пытаюсь углубить и развить аморализм Ницше», – пишет П. Гайденко и замечает, что в мировом зле философ был склонен скорее обвинить Бога, чем человека<sup>90</sup>. Сам Бердяев признавался в своей относительной нечувствительности к человеческому *греху* – при остром страдании от зла, "глубокой неправды" мировой жизни: "Думаю, что я сильнее чувствую зло, чем грех"<sup>91</sup>. Страсти, *libido* Бердяевым не переживались как проявления зла, почему-то он не видел связи между столь трогавшими его "безвинными страданиями" одних и греховными аффектами других. Бердяевская "этика творчества" – этика не "отсечения" злых страстей (*так* в аскетизме), а их "сублимации" – ориентирована не только на "аморализм Ницше", но и на психоанализ Фрейда. Все трое мыслителей имеют здесь дело с од-

<sup>86</sup> См., напр., фр. 335 "Веселой науки" (*Ницше Ф.* Ук. изд. Т. 1. С. 655) и "Так говорил Заратустра" соотв. (там же, т. 2, с. 83).

<sup>87</sup> *Бердяев Н.А.* О назначении человека. С. 216.

<sup>88</sup> *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. С. 68.

<sup>89</sup> См.: *Бердяев Н.А.* О назначении человека. Ук. изд. С. 239, 131 соотв.

<sup>90</sup> *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному. Ук. изд. С. 455.

<sup>91</sup> *Бердяев Н.А.* Самопознание. Ук. изд. С. 160.

ной и той же антропологической реальностью – в аскетике она называется "пучиной греха".

Представляет интерес посмотреть, как это человеческое "подполье" (Достоевский) в данных трех вариантах философской антропологии получает "оправдание"; речь идет о своеобразном оправдании зла (рассуждая с позиций традиционной этики), а потому в учениях Ницше, Фрейда и Бердяева мы имеем дело с очень поздним всплеском манихейства, распространенного в средневековой Европе в виде тайных сект. – У *Ницше*, который частью отрекся от Дарвина, однако находился у него в плену (равно как у критикуемого им на все лады Шопенгауэра), человек фактически сведен к *животному*, – а с животного какой нравственный спрос?! Действительно, за "добром", моралью, культурными идеалами и ценностями притаились животные инстинкты ("К генеалогии морали", "Человеческое, слишком человеческое"), дух человеческий может оборачиваться верблюдом и львом ("Так говорил Заратустра", – эту книгу неслучайно переполняют образы зверей), человек в состоянии летать, как свободная птица (предисловие к "Человеческому...", "Песни принца Фогельфрай") и т.д. Бесчисленные примеры такого рода из сочинений Ницше обобщаются его убеждением: "Человек – самое жестокое из всех животных"<sup>92</sup>.

"Аморализм" Ницше вытекает из его дарвинистского постулата о животной природе человека, – тогда как в глазах *Фрейда* человек – не животное, а скорее *архаический дикарь*, принадлежащий эпохе до-культурной, до-моральной, а потому также не знающий добра и зла. Вообще *философская* основа для психоанализа взята Фрейдом у Ницше, и странно, что при разговоре о Фрейде это так редко замечают. Дело не только в том, что "преисподняя" бессознательного, "Оно" – этот "хаос, котел, полный бурлящих возбуждений"<sup>93</sup>, – не что иное, как ницшевская область Диониса ("Рождение трагедии из духа музыки"), а *libido* – ницшевский "инстинкт": наряду с перекличкой данных фундаментальных для обоих мыслителей категорий, у Фрейда присутствует множество других аллюзий на Ницше. Так, важное для Фрейда понятие "снов наяву" (это фантазии, которые Фрейд считал основой поэтического творчества) отсылает к "аполлинийским снам" ницшевской ранней эстетики, – к последней, видимо, вообще возводится фрейдовская теория сновидений. Не благодаря ли филологу-классику Ницше у Фрейда возник интерес к трагедиям Софокла, вызвавший к жизни учение о комплексах, и не наблюдения ли Ницше-"психолога" подытоживает фрейдовская "генеалогия морали", выводящая "чувство вины" из "напряжения между Я и Сверх-Я", а "Сверх-Я" соотносящая с "родительской инстанцией"<sup>94</sup>? Во всяком случае, когда мы читаем слова Фрейда «вера в "доброту" человеческой природы является одной из самых худших иллюзий» (там же, с. 364), нам кажется, что звучит голос Ницше. Однако когда Фрейд учит о "сублимации" влечений этой "натуры" в деятельности художника (см. лекцию 23), то это уже начало "антроподицеи" – насколько пафос "оправдания" вообще уместен у ученого-позитивиста. Во всяком случае, когда Фрейд вскрывает подоплеку сновидческих кошмаров, то его (быть может, чисто врачебный) пафос может восприниматься как компрометирующий человека<sup>95</sup>, способен шокировать еще сильнее, чем концепции Ницше. Создатель же теории сублимации – это своеобразный (постницшевский) гуманист.

Об отношении *Бердяева* к Ницше уже много сказано выше: Бердяев разделял целый ряд ницшевских идей, но считал Ницше религиозным слепцом. Похожим образом он восхищался книгами А. Адлера, О. Ранка, К. Юнга, не говоря уже о Фрейде, – однако говорил, что Фрейд, "не понимает метафизической и религиозной глубины пробле-

<sup>92</sup> *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Ук. изд. Т. 2. С. 158.

<sup>93</sup> *Фрейд З.* Введение в психоанализ. Лекции. М., 1991. С. 342, 345 соотв.

<sup>94</sup> Там же. С. 337, 338.

<sup>95</sup> Именно с этим было связано неприятие психоанализа многими современниками Фрейда.

мы" – поставленной им проблемы бессознательного<sup>96</sup>. Поэтому под интуиции Ницше и Фрейда Бердяев подводит собственный онтологический фундамент, включает их в самобытный (псевдо)богословский дискурс. Вместе с рядом других мыслителей русского духовного ренессанса Бердяев в своих мечтах замышлял "*религиозную реформу*", стремясь отменить традиционное историческое православие, вообще историческое христианство"<sup>97</sup>. Религия искренне верующего Бердяева действительно была, на христианский взгляд, очень своеобразной – практически без метафизики и понятия греха, а также не особенно нуждающейся и в Боге, многие функции которого, по мнению ее создателя, берет на себя человек.

---

<sup>96</sup> Бердяев Н.А. О назначении человека. Ук. изд. С. 107.

<sup>97</sup> См.: Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. Ук. изд. С. 465.