

## В. А. Демьянов

кандидат философских наук, доцент

### ДВЕ СВОБОДЫ

*Статья посвящена творчеству украинского философа Н. А. Бердяева. Основное внимание сконцентрировано на теме свободы в его творчестве, а также её оценки с точки зрения православной догматики.*

**Ключевые слова:** Н. А. Бердяев, свобода, метафизика.

Отношение к философскому творчеству Николая Александровича Бердяева (1874–1948) у публики, так или иначе причастной к философии, содержит крайние, можно даже сказать, полярные оценки – от совершенного неприятия и до полной восторженности. "Белибердяев! Белибердяевщина! Диффузия понятий!" – это раздаётся из лагеря академического ригоризма, университетской философии. Покойный о. Александр Мень был совершенно иного мнения: "Это мыслитель XXI века, случайно забредший в наш. Правда, он очень изолирован от всех. Это портит дело. Но такая изоляция – беда, связанная с его "преждевременностью". Многие западные открывают сейчас то, что он давно открыл". А вот оценка совершенно противоположная, и даёт её авторитетный православный богослов Серафим Роуз: "Николай Бердяев (1874–1949) ни в какое нормальное время не считался бы православным христианином. Его можно было бы охарактеризовать как гностика-гуманиста, философа, черпавшего своё вдохновение скорее от западных сектантов и "мистиков", чем из православных источников. То, что его досих пор называют в некоторых православных кругах "православным философом" и даже "богословом" – всего лишь печальное следствие религиозного невежества нашего времени" [1, с. 14]. Следует признать, что считать философию Бердяева ортодоксально-христианской было бы весьма опрометчиво. Таким образом, критическое отношение к нему вполне оправданно с обеих сторон. Весь вопрос в характере критики.

"Диффузия понятий"... Есть ли справедливость в таком вердикте? – Я полагаю, есть. Н. А. Бердяев подал массу поводов для подобного суждения. Вот только малопродуктивно критиковать что-либо противопоставлением радикально иной парадигмы; кроме демонстрации исходной противоположности авторских пози-

ций, такая критика ничего не даёт. Существует ведь много более плодотворный принцип имманентной критики. Эта метода предполагает принятие основоположений разбираемого учения и сколько возможно последовательное доведение их до конца, тут-то и обнаруживается ограниченность доктрины. И в отношении философских взглядов Н. А. Бердяева дело облегчается его саморефлексией над собственной творческой эволюцией. Книга "Самопознание. Опыт философской автобиографии" увидела свет в 1949 г., уже после смерти автора, т. е. можно считать, что жизненный путь отображён в ней с максимальной полнотой, дополнения к ней прибавлялись до последних дней.

Противоречивость философской позиции Н. А. Бердяева представляет особый интерес потому, что противоречивость эта отнюдь не сугубо индивидуальная черта его философствования. Бердяевский пафос свободы, свободного мышления, свободного от каких бы то ни было извне навязанных догм, есть доведённое до крайности неприятие западноевропейского стиля философствования с его рафинированной рациональностью, дискурсивностью. Та или иная степень такого неприятия – характеристическая черта всей русской религиозной философии. Всё, что сумели внести в философию российские кантианцы, фихтеанцы, шеллингианцы, гегельянцы и им подобные, по определению самостоятельного значения иметь не могло, ибо по сути своей было вторичностью, вплоть до эпигонства. Это остро чувствовал Бердяев. Его очерк о Хомякове (1804–1860), предлагаемый ныне читателю в факсимильном переиздании, исполнен восторга перед самостоятельностью богословской и философской мысли Алексея Степановича. "Любовь к свободе была одним из корней существа Хомякова, – пишет Бердяев в своём очерке. – Мы увидим, как сказались свободолюбие Хомякова в его богословствовании. И вся жизнь его была проникнута ненавистью к принуждению и насилию, верой в органическую свободу, в её благодатную силу. Вся славянофильская доктрина Хомякова была учением об органической свободе. Организм для него всегда был свободен, лишь механизм был принудителен". В таком же ракурсе, подчёркивая укоренённость свободы в личности, он оценивает и фило-

софское наследие Ивана Васильевича Киреевского – соратника и друга (да и родственника) А. С. Хомякова. Их трудами, по Бердяеву, впервые был выражен самостоятельный философский запрос именно русской мысли – мысли христианской, православной: "Вслед за Хомяковым и Киреевским самобытная, творческая философская мысль всегда ставила у нас себе задачу раскрытия не отвлеченной, интеллектуальной истины, а истины как пути и жизни. Это своеобразиие русского философствования сказалося и в лагере противоположном, даже в нашем позитивизме, всегда жаждавшем соединить правду-истину с правдой-справедливостью".

Лейтмотив русской философской мысли – идея цельности, той цельности, коей должно чаять и в образе человеческого бытия, и в образе философствования. И, соответственно, – острое ощущение неправды рассуждений о человеке, о Боге, о мире и обществе (в одном из словоупотреблений "мир" и "общество" в русском языке совпадают) посредством партикуляризма понятий. Тщету кабинетной философии резко обличал Иван Александрович Ильин (1883–1954), с которым, правда, Н. А. Бердяев как-то нелепо, по мнению очевидцев, навсегда рассорился в Берлине. "...В философии начинает обнаруживаться какая-то наследственная опустошенность, – пишет Ильин в своём "Религиозном смысле философии". – Пишутся книги о книгах; строятся особые толкования и понимания чужих идей; чужие воззрения исследуются, как некая самостоятельная ценность; культивируется изощрённая библиографическая осведомлённость. Мысль как бы высыхает и запутывается в сетях собственных мертворожденных утончённостей. Потомки бессильно увязают в наследстве, оставшемся от предков; и тогда история философии не только не научает предметному философствованию, но прямо уводит от предмета: отжившие системы вырастают перед эпигоном как заколдованный лес, через который нет ни прохода, ни проезда и скудный свет абстрактного рассудка не может пронизать эту чащу и показать заблудшему дорожку к истинной цели".

По христианскому вероучению, исток цельности человеческого бытия – в сердце. И вот, о "философии сердца" принято говорить применительно к творчеству П. Д. Юркевича. Цельность же – условие возможности смысла, который ни в чём отдельном, частном, отвлечённом (то бишь "абстрактном") воплощаться не может. Частное, отдельное может иметь лишь значение. Здесь и коренится различие пресловутых "быть" и "иметь", к коим обращались и Габриель Марсель, и Эрих Фромм (да и не удивительно такое внимание: романо-германские языки декретируют эти вспомогательные глаголы как обязательные к

употреблению, а следовательно, ими непременно и мыслят). Значение что-либо лишь имеет (или не имеет), смысл же взывает к личности, к её бытию и составляет главный жизненный вопрос для человека, вплоть до гамлетовского: "Быть или не быть?" Значимость чего-либо определяется по отношению к смыслу, но не наоборот. В контексте этой парадигмы – "Критика отвлечённых начал" В. С. Соловьёва и его же "Философские начала цельного знания", "Кризис западной философии (против позитивистов)". Думается, множить примеры нет смысла. Здесь для нас важно то, что к этой же традиции принадлежит и Н. А. Бердяев. Но по-своему.

Очерк о Хомякове Николай Александрович писал в Москве, оставив Петербург. "У меня нарастало глубокое разочарование в литературной среде и желание уйти из неё. Мне казался Петербург отравленным", – вспоминает он в "Самопознании". В Москве ему пришлось окунуться в средоточие ортодоксально-православной мысли. Здесь образовалось Религиозно-философское общество "памяти Владимира Соловьёва", в котором главными деятелями были С. Булгаков ("один из самых замечательных людей начала века, который первый пришёл к традиционному православию"), кн. Е. Трубецкой, В. Ф. Эрн, Г. А. Рачинский, позже В. Иванов. Но и здесь Бердяев проходит "странником" через московские религиозно-философские круги. "В этой среде, – признаётся он, – я был наиболее "левым" и "модернистом", наиболее представлявшим "новое религиозное сознание", несмотря на моё искреннее желание приблизиться к тайне Православной церкви".

Тем не менее, в этот период Бердяев находил возможным восхищаться тем, что Хомяков свободно богословствовал и философствовал в Церкви. Да, он стал первым в России богословствующим мирянином, но каким мирянином? – Хомяков неукоснительно исполнял все обряды, не пропускал богослужений, усердно постился, и вообще вне Церкви себя не мыслил. И много позже, в "Самопознании", Бердяев пишет: "Особенно близка мне была хомяковская идея свободы как основа христианства и церкви. Достоевский и Хомяков были глашатаями религиозной свободы".

Своё отношение к вере и церкви философ Иммануил Кант выразил в трактате под названием "Религия в пределах только разума". Здесь перед нами тот случай, когда само заглавие сразу даёт полную ясность относительно сути следующего за ним текста. С христианской точки зрения, совершенное понимание истин веры требует "метанойи" – покаяния, знаменующегося преображением ума. Иными словами, ради постижения догматов вероучения свой разум христианин должен преобразить. "Тогда переменяется "ум" человека, человек переживает покая-

ние... (метаноія), что означает "умоперемену". Человек отказывается мириться с индивидуалистическим образом мыслей, с ситуацией изоляции" [2, с. 28]. Обратный ход мысли – приспособление вероопределений догматики, как правило, отменно антиномичных, к собственной индивидуальной рассудительности ("способность суждения") – источник ересей, коим в истории Церкви несть числа. Евсевий Кесарийский (IV в.) даже завёл себе сундучок, в который складывал описания всех известных ему ересей, и сундучок сей всё пополнялся и пополнялся.

Стремление приладить веру к "здоровому смыслу" движимо вполне благими намерениями, но известно ведь, куда они ведут. Всякое такое поползновение "Евклидова ума" Церковь решительно отстраняла от себя (анафематствовала), храня чистоту веры. Так что "религия в пределах только разума" – классически точное определение ереси. И дело здесь не в одном лишь только И. Канте. Речь необходимо вести о философии как таковой. Иммануил Кант многое завершил в классическом, ещё греками затеянном проекте "Философия", поэтому к его трудам приходится обращаться чаще других. Во всяком случае, тех русских религиозных философов, кто пытался мыслить ортодоксально-христиански, Кант задевал больше, чем кто-либо иной. Чего стоит хотя бы известная статья В. Ф. Эрнэ "От Канта к Круппу"!

Взаимоотношения Академии и Церкви, "Афин и Иерусалима", а проще говоря – философии и веры складывались непросто. По самому своему замыслу философия и философствование означают радикальный отказ черпать истину в чьём-либо свидетельстве, там лишь мнения, "докса". И напротив, христианин – счастливый обладатель богодухновенного текста, в котором несомненно наличествует истина. Это – Библия, свидетельствующая об Истине. У языческого философа такого текста нет и быть не может, по определению. Философу положено рассчитывать исключительно на благодать собственного разума, "дискурса". Свидетельствующий, "другой", ему ни к чему. Будь он хоть трижды свят. Таков канон языческого философствования. К какому берегу несло Бердяева – к Афинам или к Иерусалиму, к Академии или к Церкви? – Чтобы ответить, надо бы разобраться в том вопросе, который был главным для самого Бердяева. Это – вопрос о свободе. "Меня называют философом свободы, – признаёт он в "Самопознании". – Какой-то черносотенный иерарх сказал про меня, что я "пленник свободы". И я действительно превыше всего возлюбил свободу. Я изошёл из свободы, она моя родительница. Свобода для меня первичнее бытия. Своеобразие моего философского типа прежде всего в том, что я положил в основание философии не бытие, а свободу. В

такой радикальной форме этого, кажется, не делал ни один философ".

Разыскание онтологического, в его понимании, истока свободы заводит Бердяева в такие дебри, в такую тмутаракань, откуда хоть три года скачи – до Церкви не доскачешь. Вот его рассуждение на эту тему в "О назначении человека": "Божественное Ничто или Абсолютное апофатической теологии не может быть Творцом мира. Эта истина раскрыта германской умозрительной мистикой. Таков смысл учения Экхардта о Gottheit и Бёме об Ungrund'e. Из Божественного Ничто, из Gottheit, из Ungrund'a рождается Св. Троица, рождается Бог-Творец. Творение мира Богом-Творцом есть уже вторичный акт. С этой точки зрения можно признать, что свобода не сотворена Богом-Творцом, она вкоренена в Ничто, в Ungrund'e, первична и безначальна. Свобода не детерминирована Богом-Творцом, она в том ничто, из которого Бог сотворил мир. Различие между Богом-Творцом и свободой ничто уже вторично – в изначальной тайне, в Божественном Ничто это различие снимается, ибо из Ungrund'a раскрывается Бог, из него же раскрывается и свобода". Такого рода богословию в Православной Церкви места, конечно, не найти, ибо ведь ересь чистой воды. С позиций православной догматики, вечен один лишь Бог, ничто Ему не совечно, пусть даже это было бы "Ничто" Бердяева или Хайдеггера, – "за" Богом нет ни другого "бога", ни "Божественного Ничто". На том стоит христианская вера.

"Философию свободы", изданную в 1911 г., можно, очевидно, считать бердяевским манифестом, сочинением программным. Позже, правда, Бердяев переписывает, по сути, эту книгу, и свет увидит "Философия свободного духа" (1928), где автор признаёт недостатки и несовершенства более раннего произведения, но главную идею сомнению не подвергает. А открывается "Философия свободы" вот какими строками: "Заглавие этой книги требует разъяснения. Философия свободы не означает здесь исследования проблемы свободы как одной из проблем философии, свобода не означает здесь объекта. Философия свободы значит здесь – философия свободных, философия, исходящая из свободы, в противоположность философии рабов, философии, исходящей из необходимости, свобода означает состояние философствующего субъекта. Свободная философия есть философия религиозная, философия интуитивная, философия сынов, а не пасынков. Путь этой книги исходит из свободы в самом начале, а не приводит к свободе лишь в конце. Свободу нельзя ни из чего вывести, в ней можно лишь изначально пребывать". – В эти слова, на мой взгляд, ключ к самой сути бердяевского философствования. Здесь много-

обещающее начало, вот только не доведённое со всею последовательностью до логического конца, не ставшее у Бердяева чётко сформулированным руководящим принципом, требующим неукоснительной экспликации. А принцип этот, именно как принцип, весьма эвристичен. Отважился же проделать этот путь, и заявленную выше методу имманентной критики, может быть, удастся исполнить. Но прежде, ради справедливости и для понимания той духовной атмосферы, в которой творил Н. А. Бердяев, приведём слова цитируемого выше И. А. Ильина, мысль его с бердяевской весьма сходна: "...Орудием философского познания является живое существо самого философа. Это орудие должно быть чисто, гибко, легко и цельно для того, чтобы оно могло стать живым препаратом самого духовного предмета. Для того чтобы познать свой предмет, философ должен как бы вылепить из себя или, точнее, адекватно вылепиться в образ духовного предмета". Идея, что называется, носилась в воздухе.

Все науки, которые принято называть "конкретными", конституируются предметом. У каждой из наук он свой, и всякий учебник по соответствующей учебной дисциплине на первых же страницах поведает нам, о чём эта наука. — Как явствует из приведённой выше цитаты, для Бердяева суть философии не в "объекте", не в том, о чём философия. "Объективацию" он считал чуть ли не главным пороком для философа. Есть ли в таком её, философии, понимании правота? — Если учесть то обстоятельство, что, в отличие от представителей "конкретных наук", философы нормированным, для всех обязательным пониманием предмета философии не обладают (экзистенциалист, например, с позитивистом в этом не сойдутся), бердяевская точка зрения выглядит вполне оправданной.

Как известно, по крайней мере после Канта, предмет определяется понятием. Ну а формулировать понятие — прерогатива "вещи мыслящей", "животного разумного". И это означает, что истоки неладов философии с предметом следует искать не в "объекте", не в "предмете". Исходя из основополагающей установки Бердяева на внимание к тому, кто философствует — сыновья или пасынки, рабы или свободные, соловьёвскую "Критику отвлечённых начал" следовало бы довести до критики онтологической "отвлечённости", то бишь реальной абстрактности, самого субъекта философствования. Собственно, у Соловьёва этот мотив присутствует. "Под отвлечёнными началами,— пишет он,— я разумею те частные идеи (особые стороны и элементы всеединой идеи), которые, будучи утверждаемы в своей исключительности, теряют свой истинный характер и, вступая в противоречие и борьбу друг с

другом, повергают мир человеческий в то состояние умственного разлада, в котором он доселе находится. Критика этих отвлечённых и в своей отвлечённости ложных начал должна состоять в определении их частного значения и указании того внутреннего противоречия, в которое они необходимо впадают, стремясь занять место целого" [3, с. V — VI]. И Бердяев этот момент ощущал, свидетельством тому его оценка всей европейской философии как "философии субъекта". Субъект же отождествлять с реальной живой личностью непозволительно. Ведь трансцендентальный Кантов субъект есть то, что одинаково в каждом человеческом "экземпляре". В философии Нового времени "субъект" оказался эквивалентом Аристотелевой "сущности", с той только разницей, что "сущность" фиксирует как инвариант внутреннюю определённость "вещи протяжённой", а "субъект" обозначает устойчивую внутреннюю определённость всякой "вещи мыслящей". Это — для всех времён и народов. Между тем живая человеческая личность (а не отвлечённое от неё начало всеобщей одинаковости) во глубине конституции её образа бытия таит и родовую человеческую сущность (она-то и позволяет каждого из нас подвести под родовое понятие "человек"), и предельную уникальность, сингулярность — ни к чему не сводимость, никем не заменимость. Собственно, благодаря наличию именно этого конституента экзистенции человек только и способен отнестись ко всему сущему ("предмет" метафизики в Аристотелевом понимании); необходимо от-личить себя от всего на свете, чтобы сделать это "всё" своим предметом. Эта способность онтологически обеспечена знанием собственной уникальности, усваиваемым через отождествление с именем собственным, оно ведь для того и предназначено, чтобы самым радикальным образом выделить одариваемого именем из всего сущего.

Справиться с архинепростой задачей концептуализации действительно человеческого, а это непременно означает личностного, образа бытия Бердяеву не пришлось. Но свобода там и только там, где личность. И вот именно христианство отличается от других религий радикально личностным пониманием Бога. Святая Троица не монада. При всём том, что Бог христиан един, Он всё же в трёх Лицах. Одиночествовать, единичествовать — это пристойно для "субстанции", "вещи протяжённой" (да хоть даже и "мыслящей", но всё же вещи), для "предмета", "сущности" — словом, для какой угодно "чтойности". Никакая чтойность ничуть не потерпит ущерба в своём бытии от того, что исчезнут в один миг все остальные. Напротив, обретёт она жизнь вечную, ведь не с чем будет ей взаимодействовать — с разрушительными для себя последствиями. Этот атрибут бытия вещи



или предмета фиксируется тезисом, который И. Кант выразил вот как: "Ни одна вещь не положена в сущем так, чтобы вместе с тем с необходимостью была положена в сущем и другая вещь".

Личностный образ бытия отличается тринитарностью: в своей наисовершеннейшей истине он явлен Св. Троицей, трое Лиц Её – совершенное, необходимое и достаточное число, попытки уменьшить или увеличить число ипостасей неизменно отвергались Церковью как ересь. В творении же или, говоря языком метафизики, в "сущем", на "онтическом" плане, тринитарность личностного модуса бытия сокрыта, её затмевают эмпирически навязчивые бинарности биологического, юридического, социального порядка. Лишь одна общность на Земле, общность духовная – Церковь – самым наглядным образом даёт понять: истина отцовства-сыновства духовна. Пребывая в этой истине, не взирая ни на свои, ни на его годы, прихожанин обращается к священнику со словом "отец", низводя тем самым до ничтожности и возраст, и генетику, и закон – все мирские факторы родства, отцовства-сыновства. Тем самым в эмпирически наглядной бинарности отцовства-сыновства высвечивается его тринитарность, эмпирически незримое присутствие духа, всегда освящающего действительно личностный образ бытия. Из-за отсутствия этого "третьего" здоровое языковое чутьё не позволяет (я надеюсь) именовать отцом предка той или иной мухи или паука, хотя биологическая причинно-следственная связь между этими особями налицо.

Кант усматривал онтологический гарант свободы в неприложимости пространственно-временных измерений к "вещи-в-себе". Если нет времени – нет и необходимости с её беспрекословной подчинённостью последующего – предыдущему. Ведь предшествующее и последующее возможны только во времени. "Следствие" свободно от своей "причины". В таком случае вообще никто никому не следствие и никто никому не причина. Это – Кантово понимание свободы. Понимание в предметно-понятийной традиции философствования, согласно которой родоначальник трансцендентализма и осмысливал суть и смысл человеческого бытия. Между тем, предметно-понятийный язык в применении к "материи" личностного модуса бытия способен дать совершенно неожиданный эффект, ибо личность ведь невозможно выразить каким-либо понятием: она знаменуется именем. Так, одну из вариаций Кантового категорического императива, сформулированную, конечно же, из самых лучших, самых гуманных побуждений, – что к человеку следует относиться прежде всего как к цели, а не как к средству, – со всею душою примет за максимум своей профессиональной деятельности

даже киллер. Как всегда, так и в этом случае комический эффект создаётся несоответствием формализации, которую несут с собою понятия, в данном случае "цель" и "средство", тому "предмету", каковой представляет собою действительная человеческая жизнь, жизнь человека, т. е. личности, а не всего лишь "субъекта". Показательно, что даже правоведы уловили разницу, назвав фундаментальный ооновский документ "Всеобщая декларация прав человека и гражданина". Человек и гражданин не одно и то же. Граждане – "субъекты" политических, экономических и всех прочих социальных отношений, "атомы" социума, а атомы, как и всякое безличное сущее, контингентны, это значит ни один из них не необходим, случаен в составе сущего, ни одному из них персонально не нужен другой для пребывания в модусе "гражданин". Субъект конституируется в отношении к объекту, и субъект, и объект феномены безличные, анонимные. Безразлично, какая именно личность стоит за прилавком магазина, лишь бы работу продавца исправно исполняла. Личность же без "другого", причём совершенно определённого, этого, а не кого угодно, совершенно невозможна, "другой" здесь обязателен: не сыскать в сущем ни бездетного отца, ни самому себе сына. Но есть ли в этом факте метафизической интенциональности, в онтологической неразрывности угроза свободе?

Согласно христианской догматике, Бог творит человека свободным – по образу Своему, по подобию. В свете этого догмата природа человека предстаёт предельно антиномичной: сотворённая свобода, обусловленная безусловностью, опосредованная непосредственностью. Вера смело декретировала такую противоречивость, ибо вера не боится антиномией, она ведь сама насквозь антиномична. Сотворённое бессмертное – душа человеческая – богословскою мыслью уподобляется такой геометрической реалии, как луч. Он имеет начало, не безначален, но из начальной точки устремляется в бесконечность.

В составе человеческого образа бытия фермент самобытия безусловно присутствует. Потому только и возможен для человека вопрос о беспредпосылочном первоначале, столь существенный для философствования. Возможных ответов на этот вопрос, по сути, всего лишь два. Безусловным и вечным бытием может обладать либо Бог, либо природа. Свобода, как синоним безусловности, может быть онтологически обеспечена или Первым, или второй, больше "взяться" ей неоткуда. Понимание сути свободы всецело определяется выбором одной из альтернатив. Впрочем, здесь не лишне оговориться: в эллинистическом, т. е. языческом, миропонимании вечны и бог ("Нус"), и материя (природа). Этот дуализм, амбивалентность языческой веры, наверное, и

позволила ей вместить зародыши всех будущих философских умопостроений.

Самоидентификация с продуктом природы втискивает концептуализацию свободы в плоскость, очерченную двумя образующими: одна из них – случайность, другая – необходимость. Собственное появление на свет придётся понимать как результат случайного стечения обстоятельств, необязательного совокупления двух генотипов и т. п. Случайность и необходимость диалектически неразлучны, и за случайное счастье родиться с необходимостью придётся расплатиться неминуемой смертью. В этом пункте человек сталкивается с единственным, пожалуй, примером необходимо-истинного знания о своём будущем, ведь всё остальное гадательно-предположительно.

Признание собственного бытия продуктом природы означает признание своей свободы продуктом случайности: вполне возможно родиться от раба и прожить жизнь несвободным, а можно, по непредвидимой случайности, родиться от свободного и такой случайностью родства освящается жизнь во свободе. Ничего логически некорректного в натуралистическом самопонимании нет. Дефиниции понятия "человек" через ближайший род и видовое отличие гласят: "животное разумное", "животное политическое", "животное, производящее орудия труда". Они имплицитно содержат в себе уверенность их авторов в том, что ближайший к человеку род – животное, что человек и животное – ближайшие родственники, различающиеся лишь одним каким-нибудь предикатом. Такому "вероисповеданию" вполне пристойно взывать к жизни "согласно с природой". Но стоит хотя бы раз увидеть, как уж заглатывает лягушку (душераздирающее зрелище, и весьма продолжительное), чтобы призыв стоиков жить в согласии с природой своё очарование несколько поутратил.

Есть, однако, нечто ещё более важное, и, пожалуй, самое важное: ни в случайности, ни в необходимости, ни в том, что ютится в зазоре между ними, не разместиться смыслу. Случайность просто-напросто случается, без всякого смысла, низачем. Соотношение между объёмом, температурой и давлением газа, зафиксированное законом Бойля–Мариотта, фиксирует эту всеобщенно необходимую связь как некую таковость, ни для чего не предназначенную. И всякое животное просто живёт, без упования на смысл. Природное бытие категоризацией "случайность – необходимость" исчерпывается без остатка. Здесь свобода репрезентирована в модусе случайности, природе свобода дарована в гомеопатической дозе. Да и роль творца, способного производить новые виды растений и животных, дарвинизм октроировал случайным мутациям. Случайность – "второе имя Бога".

Случайно вступив в бытие, в преддверии неотвратимого конца, всякий индивид, уже как социальный субъект, имеет возможность спродуцировать смысл своей жизни собственноручно. Здесь имеет место освящённое Кантом право самозаконотворчества. Естественно, спектр возможностей не безграничен. Ареал бытия социального субъекта простирается между возможностью и действительностью, и тем категориально превосходит рамки природного бытия. Но это превосхождение отнюдь не означает аннигиляцию случайности и необходимости. Набор реально имеющихся у индивида возможностей достаточно жёстко обусловлен случайностью рождения в той или иной семье, в той или иной стране, в ту или иную эпоху и т. д. Необходимость же заявляет о себе неотвратимой принудительностью самого выбора. Хочешь – не хочешь, а выбирать приходится непременно (хотя бы профессию, например).

Таким образом, свою свободу человек, пребывающий в модусе субъекта, вынужден соотносить с действительностью, и поскольку она предстаёт совокупностью независимых от него факторов, речь должна идти об "объективной действительности", под объектом ведь и понимают то, что существует "вне" и "независимо" от нас. Философствование в модусе субъекта обрекает мысль о свободе на вполне определённое (и тем самым ограниченное) её понимание – в пределах субъект-объектной категоризации. Стремление к абсолютной свободе в этом случае вполне логично ведёт к потугам радикально устранить всё то, что самим своим существованием свободу ограничивает, – всё то, что "вне нас" и "прежде нас". Логика мысли о свободе, гипостазирующая "субъект" и "объект", неосознанно канонизирует субъект-объектную категоризацию в качестве безвопросного "условия возможности" всякого философствования. Так, если внимательно присмотреться к критицизму Канта, нетрудно обнаружить именно этот догматический элемент: субъект-объектное отношение выступает здесь неоговариваемым, самоочевидным исходным пунктом всех рассуждений.

"Вещь мыслящая" есть один из модусов человеческого образа бытия, в котором личность актуализирует свою способность мыслить безлично, как субъект. Чтобы одолеть многовековую традицию "философии субъекта", необходимо осознать её онтологическую детерминированность. Гносеологическое борение с ней бесперспективно. Здесь не обойтись без "онтологического поворота".

Бердяев прошёл путь субъекта философии до конца. Закономерный конец этого пути – ничтожение объекта как такового. Всё, извне ограничивающее свободу, должно быть аннигилировано, и

результат операции по ничтожению "объекта" – "Ничто", предшествующее даже Богу. Субъектно-объектному мышлению именно такое первоначально должно представляться совершенно безопасным для его свободы. – Логично, но явно диссоциирует с изначальным бердяевским обещанием исходить из свободы, представить философию уже свободных людей, а не прийти к ней в конце многотрудных рассуждений и доказательств. Следует также понимать, что всякое доказательство есть феномен необходимости, "принуждения к пониманию". В теореме Пифагора ни грана свободы нет, равно как и в таблице умножения, им же составленной. Путь к свободе через доказательство делает её обусловленной, опосредованной, дискурсивной, но отнюдь не безусловно-изначальной. Уже само исполнение акта аргументации свободы превращает её в результат, независимо от того, каков будет плод умственных дерзновений.

Чтобы выбиться из наезженной колеи субъектности, неотвратимо ведущей к установке на тот или иной объект как гарант свободы, чтобы не искать (в который уж раз!) свободу на путях необходимости – ведь итогом обязательно станет Спинозова "познанная необходимость" – надо бы актуализировать способность принять свободу в дар. На это был способен А. С. Хомяков, видимая опосредованность такой свободы его, как верующего, нисколько не смущала: вера не боится антиномий. В Бердяеве доминировал всё-таки философ. А философу, по самой природе языческой философии, не положено быть кому-либо за что-либо быть благодарным. Увы, частенько такая позиция обрекает на бездарность.

Суть христианского понимания свободы можно почерпнуть, например, у митрополита Антония Сурожского: "...Бог рабов не терпит, они Ему не нужны. Бог хочет детей Царства Божия, детей, которые были бы в Единородном Сыне подлинными сынами и дочерьми Царства... Вспомните притчу: блудный сын собирается сказать, после своего признания в греховности, что он готов и наёмником быть в доме отчем. Он приготовил исповедь; отец даёт ему сказать только первую половину: Отче, я согрешил против неба и перед тобой, я уже недостойн быть твоим сыном... – Тут его отец обрывает: недостойным сыном – да, ты можешь быть, а достойным наёмником в моём доме – никогда. Сыновство не теряется, дары Божии неотъемлемы... И вот таким образом Бог и нас ведёт к сыновству, к тому, чтобы мы были детьми Его Царства через послушание, через свободу"

[4, с. 16–17]. Через такое понимание свободы только и открывается путь к "философии свободных людей", философии "сынов, а не пасынков".

Христианское вероучение концептуализирует свободу бинарностями "раб – господин", "наёмник – хозяин", "сын – отец". Всё это – модусы человеческого бытия, которым и соответствуют онтологические модальности свободы. На вершине – отцовство-сыновство. Бердяев верно угадал онтологический максимум свободы, сделал первый шаг, и в том его несомненная заслуга. В том, что не пошёл дальше, мы не вправе его обвинять. Младший современник Н. А. Бердяева, богослов Владимир Николаевич Лосский уверенно заявил: событие Христа для философии прошло незамеченным. Этот вердикт остаётся справедливым и по сей день, философское прочтение догматики и патристики практически ещё и не началось. Хотя Иван Васильевич Киреевский ещё в XIX веке настаивал: в святоотеческой литературе для философа – сущий Клондайк.

Сергей Довлатов как-то отметил: нет плохих и хороших книг, есть интересные и неинтересные. Книги Н. А. Бердяева читать интересно, и очерк его об А. С. Хомякове не исключение. Как говорил Вольтер, все жанры хороши, кроме скучного.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. *Роуз Серафим*. Православие и религия будущего. – М., 2010.
2. *Яннарас Христос*. Истина и единство Церкви. – М., 2006.
3. *Соловьёв В. С.* Критика отвлечённых начал // Соч. : в 15 т. Т. 2. – М., 1993.
4. *Антоний, митрополит Сурожский*. Человек. – М. : Фонд "Духовное наследие митрополита Антония Сурожского", 2012.

**Дем'янов В. О. Дві свободи.** *Стаття присвячена творчості українського філософа М. О. Бердяєва. Основна увага приділяється темі свободи в творчості М. О. Бердяєва, а також її оцінки з точки зору православної догматики.*

**Ключові слова:** М. О. Бердяєв, свобода, метафізика.

**Demianov V. O. Two freedoms.** *The article is devoted to the works of Ukrainian philosopher M. O. Berdyaev. The focus is on the theme of freedom of his creativity, and its estimation from the standpoint of orthodox dogmatics.*

**Keywords:** M. O. Berdyaev, freedom, metaphysics.