

ФИЛОСОФИЯ НОВОЙ ДУХОВНОСТИ: ТВОРЧЕСКИЙ МАНИФЕСТ НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА

О.А. ЖУКОВА

Многообразие методологических подходов к проблеме творчества в современной философско-культурологической литературе отражает конфликтную полистилистическую ситуацию современности. Метафизика творчества, ставшая едва ли не магистральной линией интеллектуальных поисков русских мыслителей Серебряного века, не имеет законченного вида в философии и сегодня продолжает обогащаться концептуальными положениями и экспериментальными наблюдениями, в том числе других гуманитарных наук. Представляется, что онтологический, гносеологический и аксиологический аспекты в исследовании феномена творчества, получившие разработку в трудах А. Белого, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Вяч. Иванова, И.А. Ильина, А.Ф. Лосева, В.Н. Лосского, Н.О. Лосского, Д.С. Мережковского, В.С. Соловьева, Е.Н. Трубецкого, С.Н. Трубецкого, Н.Ф. Федорова, П.А. Флоренского, С.Л. Франка, обладают значительным теоретическим потенциалом и составляют философское ядро современной *онтологии творчества*.

Излюбленный сюжет русского религиозно-философского ренессанса — культура как творческий опыт жизни и творчество как проблема духовного самоопределения личности — *способ оправдания жизни*. Однако сразу необходимо обратить внимание на парадоксальное положение проблемы творчества в европейской и русской философских традициях, развивавших тему творчества на протяжении всего XX в. — от модерна к постмодерну. Это отчетливо прослеживается в наследии Н.А. Бердяева — представителя поздней философии модерна в его экзистенциальной версии. Творчество является центральной темой философствования Бердяева, превращаясь в своеобразную высокопафосную «поэму». Автор творческой антропологии ясно показывает онтологический смысл и пределы данного феномена, полагаемые объективацией, которую он считает смертным грехом. Однако, сосредоточившись в своем опыте построения персоналистической философии на субъекте творчества, Бердяев почти ничего не может сказать о том, что же такое само творчество. Напротив, в постструктуралистской парадигме, сконцентрированной на выявлении механизмов творчества, происходит утрата самого субъекта, что ведет к исчезновению онтологической перспективы творческой деятельности и устраняет проблему самоопределения человека в горизонте Абсолютного как таковую. Подобную ситуацию Р. Барт связывал с исчезновением смысла.

Собственно, в этом и состоит центральный парадокс темы творчества. Если мы анализируем объективированные результа-

ты творчества и приближаемся к пониманию его механизмов, то теряем субъекта творчества — творящее лицо; само же творчество превращается в механистическую процедуру деконструкций, в комбинаторную игру текстов и гипертекстов культуры. В то же время, если мы обращаемся к субъекту творчества как к живой конкретной личности, сосредоточиваясь на духовно-экзистенциальной теме его бытия, то мало что можем сказать о механизмах, способных раскрыть содержательно-структурные особенности творческого процесса, — например, в акте сочинения художественного произведения. Рассуждения здесь могут свестись к описанию биографических деталей и повлиявших на становление творческой личности культурных традиций. Конечно, творчество невозможно формализовать, но отказ от возможности его рационального постижения приведет к констатации еще одного парадокса, имеющего место в культурно-практической сфере: если творчество не следует рационально изучать, то ему нельзя, во-первых, научить, а во-вторых, нельзя рассматривать его как способ развития общества и личности.

Вместе с тем особенность современного индустриального производства, не говоря уже о постиндустриальном, такова, что участвующий в нем человек не только поставлен перед необходимостью освоения отдельной операции, но вынужден определяться по отношению ко всему циклу производства в целом. Он представляет собой своего рода звено в технологической цепочке изготовления продукта и его реализации. Во многом именно практическая востребованность творческой личности в условиях современного способа производства и соответствующего ему типа социальной активности человека определила возросший интерес к проблеме творчества, актуализировав и философский дискурс. Социальный запрос на креативную личность дает возможность по-новому взглянуть на интеллектуальное наследие Н.А. Бердяева.

Оригинальный мыслитель, выдающийся представитель русской религиозной философии первой трети XX в., Бердяев предьявил тему творчества в качестве духовного манифеста современности. В своих многочисленных работах он очертил контуры новой духовности, различая в ней метафизическую и социально-культурную проекции.

В оценке творческой метафизики Бердяева мы попробуем отказать от использования напрашивающегося методологического хода с взаимной дополнительностью консервативности религиозной традиции и новационности творчества. В анализе современной социально-культурной ситуации противопоставление интеллектуальной деятельности человека как творческой новации и религии (культуры вообще) как охранительной традиции часто не дает существенных исследовательских результатов. Тем более не оправданна такая оппозиция при рассмотрении проблемы творчества как *собы-*

тия духовного преображения, на чем настаивал Бердяев, философски осмысляя социальную и духовную историю России с ее тенденцией к сохранению в высоких практиках культуры религиозного смысла творчества.

В этом контексте специально заметим, что усвоенное древнерусской культурой христианское учение о Творце и творении приобрело со временем специфический смысл, во многом определивший ее своеобразие в истории мировой культуры, придав мессианские черты творчеству немалого числа художников. Для этих создателей русской культуры творчество представляло как ситуация духовного самоопределения, а художественное творчество — как особый опыт постижения и пересоздания мира, опосредствованный в очевидности образа, что способствовало сложению своего рода культурного архетипа, когда *творчество нередко выступало аналогом религиозной идеи совершенствования и спасения*. Подобный христианский экзистенциализм, содержащий в себе либо прямое выражение восточно-христианского богословия и мистического опыта, либо его коннотации, во многом объясняется ролью византийской религиозно-художественной и политической культуры и способом ее социального бытия в процессе христианизации Древней Руси.

Художественно-философская и нравственно-аскетическая традиции, положенные в исток русской культуры как образец культурного творчества, определили принцип взаимодействия и смыслового соответствия искусства, религии и политики, транслируемый и воспроизводимый на последующих этапах истории Руси/России. Определяющим моментом здесь стало то, что усвоение философии христианства происходило в Древней Руси как художественно-эстетический опыт строительства социального и духовного мира в форме научения аскетики как искусства святости и собственно самой культуры — новому ее образу. Христианские ценности и идеалы милосердия, сострадания, самопожертвования, преданности веры, стремления к истине, жажды справедливости и любви как высшего смысла жизни воплощались в персонажах реальной и вымышленной (что, в данном случае, даже важнее) русской истории. Не имея школы философского мышления в традиционном понимании, русские книжники и живописцы превратили свой эмпирический опыт в своеобразную школу духовной философии, а художественный образ — в развернутое учение о бытии и познании, в философию культуры и истории.

Во многом отсутствие богословского дискурса в опыте русской культуры спровоцировало драматическое развитие традиции, при котором устоявшиеся формы культуры без творческого переосмысления исторического опыта складывались в традиционалистский комплекс культурной ментальности, преодолевавшийся с помощью радикального обновления социального порядка. Все это открывало

путь к секуляризации культуры и к разрыву с традицией, однако, опыт *христианской экзистенции* оказался связующим звеном, осуществлявшим трансляцию *Предания* на уровне мотивации творческой личности. Не случайным кажется тот факт, что отечественная культурфилософская мысль рассматривала творчество с точки зрения духовных оснований культуры и проблемы смысла искусства и его соотносительности с мистическим опытом. В философии Бердяева духовно-творческая проблематика встроена уже в целостную систему мировоззрения и принимает вид относительно завершенной концепции творчества, имеющей социальный (культурный) вектор реализации.

Вообще русская философская мысль достаточно плодотворно исследовала тему творчества. Среди авторских концепций в первую очередь можно выделить теургический проект Н.Ф. Федорова, послуживший одним из истоков «русского космизма». К ним относится и проект «метафизики Всеединства» В.С. Соловьева, определивший развитие русского религиозно-философского ренессанса и актуализировавший проблему творчества как смысла искусства и духовной программы совершенствования человека, а также культурфилософский проект символизма, где лидирующие интеллектуальные позиции заняли А. Белый и Вяч. Иванов. Экзистенциально окрашенная персоналистская философия Бердяева оформлялась уже в пространстве идей «нового религиозного сознания», где тема творчества стала доминирующей.

Философско-эстетическая мысль Серебряного века посвящена поиску новой целостности творческого опыта, удерживающего в себе художественную свободу, связанную с автономным типом культурного творчества, и одновременно его религиозный смысл. Данный подход задан такой диалектикой исторического процесса, согласно которой начало русской культуры с ее восточно-христианской взаимообусловленностью искусства и религии в культуре светской все более теряет сакральные смыслы жизни и художественного творчества. Однако именно философия Серебряного века как рефлексия на метафизические установки своей культуры, осуществленная в период ее кризиса, необходимым образом возвращает нас к проблеме специфики *духовного опыта* в русской культуре, к осознанию самой возможности нового синтеза искусства, философии и религии.

Русская философская мысль второй половины XIX — начала XX вв., обращаясь к теме творчества, рассматривала ее прежде всего в проблемном поле онтологии культуры. Историко-философский контекст здесь чрезвычайно важен. Необходимо определить философский дискурс, в рамках которого формируются представления Н.А. Бердяева о творчестве, зреет его экзистенциальный манифест религиозного мыслителя. Так, *теургическим беспокойством*, обретшим звучание в философии, русская культура в немалой степени обязана

Н.Ф. Федорову, подвижнику и оригинальному мыслителю, первому русскому «космисту». Философская идея в учении Федорова приобретает значение творческой программы действия, превращаясь в замысел грандиозного произведения — космического преображения мира.

Несмотря на то, что в философской системе Федорова активно используются христианские идеи и религиозная лексика, по существу его философия означает глубочайший разрыв с христианским церковным сознанием. Тип внецерковной духовности, окрашенной в религиозно-мистические тона, знаменует в истории русской культуры переход от классической культуры к постклассической и неклассической, прежде всего на почве успехов позитивизма в науке и философии. С этой точки зрения представляется возможным говорить о *превращенном религиозном сознании*. В его основе — диалектический процесс десакрализации-мифологизации, что станет определяющим в опыте неклассической культуры, в революционную ситуацию которой попадет Бердяев и станет как очевидец анализировать коммунистическую инверсию русской религиозности. Русская революция, «разволшебствовавшая» мир, лишившая его онтологии Чуда как присутствия Абсолютного Иного, сопровождалась, как покажет Бердяев в ряде работ, в том числе в «Истоках и смысле русского коммунизма», параллельным процессом созидания социального мифа, обладавшего все той же достоверностью веры — некритического, утопического сознания.

В этом контексте философия Федорова, отличающаяся предельным рационализмом рассуждений, своего рода натуралистическим подходом к идеальному миру, к проблеме идеального вообще, и, одновременно, нравственным пафосом и утопичностью своих исканий, — одна из предтеч нового социально-мифологического сознания. Факт бытия трансцендентного, как и христианская идея духовного совершенства, выступает не живой реальностью Первообраза, а проективной моделью, открывая путь к *социальному мифотворчеству неклассической культуры*. Мотивы федоровской философии, эстетически разработанные, обнаружат себя и в философии символизма, и в художественном опыте *русского авангарда*. Бердяев окажется стилистически чуждым как философии Федорова, так и арт-мифу авангарда, но в своей метафизике все же будет отчетливо воспроизводить присущий им мотив теургии — социального преображения мира духом и творчеством.

Одним из спутников философии творчества как новой духовности Бердяева выступает *русский символизм*. С точки зрения рецепции русской философской мыслью религиозного смысла творчества, характерного для русской культуры, символизм интересен исходной установкой синтеза религии и искусства, понятого А. Белым и Вяч. Ивановым как *творческое задание самой культуры*. Творчество и искусство

в этой системе представлений являются не столько средством, сколько условием существования человека, и потому выступают своеобразной *религией спасения*. Тем самым грани между творчеством самой жизни и собственно художественным творчеством заметно стираются. Жизнь превращается в мистирию, в творческий проект пересоздания человечества, что является целью самой культуры.

Идея «цельного знания» почитаемого символистами В. Соловьева была осмыслена как идея «цельного мировоззрения» в синкретическом художественно-религиозном опыте, в котором символизм, по представлению А. Белого, и должен был стать мировоззрением новой эпохи творчества. Показательно, что из всех значений слова «символ» Белый выделял значение «соединяю». Под соединением подразумевался фундаментальный синтез науки, религии и искусства в едином акте творческого сознания. В понимании Белого символ выступал опосредованной целостностью фундаментального единства физической и художественной картины мира. На основе теории символа А. Белый пытался построить систематическую философию творчества, выдвинув символизм в качестве творческой программы жизни. В этом смысле его культурфилософский проект вновь актуализировал теургические идеи Н. Федорова. Жизнь как творчество — таково мистериальное содержание символистской парадигмы культуры. Отблеск прометеева огня лежит на всех участниках — демиургах новой эпохи, занятых глобальной проблемой пересоздания человечества: «Последняя цель культуры — пересоздание человечества; в этой последней цели встречается культура с последними целями искусства и морали; культура превращает теоретические проблемы в проблемы практические; она заставляет рассматривать продукты человеческого прогресса как ценность, самую жизнь превращает она в материал, из которого творчество куёт ценность»¹.

Позиционируя себя как мировоззрение, символизм противостоял материализму и позитивизму в самом образе жизни. Теряя ощущение преемственности с историческим христианством, приобретая внецерковный опыт жизни, самосознание человека русской культуры компенсировало недостающее переживание непосредственной явленности трансцендентного ситуацией творческого мистицизма, превратив ее в *акт мистического самопознания* самой культуры. Ее трансцендирующие цели находились в пространстве всемирной истории, где единственной ценностью жизни объявлялось творчество: «А в чем ценность? Она не в субъекте, и она не в объекте; она — в жизненном творчестве... все теории обрываются под ногами, вся действительность пролетает как сон; и только в творчестве остается реальная ценность и смысл жизни»².

Символистская метафизика творчества преобразовывала не только художественный опыт, но и теорию знания, которая непременно

должна была стать теорией творчества, что непосредственно уже предвосхищает онто-гносеологические выводы метафизики творчества Бердяева. Поэтому становится понятным важнейший тезис символизма: символическое единство есть единство художественной формы и религиозного содержания в теургической практике (т.е. практике самой жизни). Собственно символизм был не чем иным, как попыткой вернуть человеку его опыт восприятия непосредственной целостности бытия, который в религиозной картине мира дан был изначально, и вписать в него свободное творчество, относящееся к ценностям культуры как *автономной области человеческой экзистенции*. На пути поиска единой теории творчества символизм пришел к идее философии жизни, где жизнь представляла как творчество жизненных форм. Это позволяло рассматривать все события в логике вечного творческого обновления и самоактуализации жизни.

Утверждая изначально целостность искусства и религии в качестве первичного по отношению к любой культурной традиции, символисты реабилитировали языческий, доличностный мифологический тип мышления в рамках общеевропейской христианской культурной традиции. Вячеслав Иванов называл обращение к мифу возвратом к «темным корням бытия» — к стихийным сторонам жизни, предстающим как некий архетип культурного сознания человека и восходящим к дионисийским культам. Подобное возвратное движение к античному мифологизму с целью освобождения от ложных ценностей доминирующей христианской культуры было осуществлено в европейской философии Фридрихом Ницше.

Этот процесс трансформаций метафизических систем оказался центральным как для опыта европейской интеллектуальной культуры, так и для судеб русской мысли. Николай Бердяев, начавший философский путь с усвоения категорий и положений материалистического учения, пришел к оригинальной метафизике творчества, экзистенциальным мотивом которой выступало переживание жизни как мистерии Духа. Внутренняя персоналистическая установка, дающая возможность философствования только в перспективе личного смысла, «соизмеримого с судьбой», обратили Бердяева к религиозным аспектам онтологии и антропологии. Свобода творческого духа в Боге была понята им как последняя трагическая тайна мира, существующего в эсхатологической перспективе: «Свобода человека в том, что кроме царства Кесаря существует еще царство Духа. Существование Бога обнаруживается в существовании духа в человеке. И Бог не походит ни на силу природы, ни на власть в обществе или государстве. Тут нет никакой аналогии, все аналогии означают рабий космоморфизм и социоморфизм в понимании Бога. Бог есть свобода, а не необходимость, не власть над человеком и миром, не верховная причинность, действующая в мире. То, что теологи называют благода-

тью, сопоставляя ее с человеческой свободой, есть действие в человеке божественной свободы. Можно сказать, что существование Бога есть хартия вольностей человека, есть внутреннее его оправдание в борьбе с природой и обществом за свободу³. Именно здесь неизбежно и возникал вопрос о границе человеческой свободы.

Трагический парадокс свободы состоит в том, что она может стать источником рабства — рабства греха. Причина страшного превращения — искушение гордостью, когда утверждение автономии личности как абсолютной свободы вне онтологии Бога приводит к ложной свободе. Об этом и говорит Бердяев в «Философии свободного духа»: «Претензия на свободу вообще есть ложь, свобода должна быть обнаружена и явлена в духовном опыте, в духовной жизни, она не может быть предметом внешних деклараций. Вот почему революционные требования свободы обычно приводят к новым формам тирании и рабства. Нельзя требовать насильем свободы духа, нужно иметь свободу духа, раскрыть ее изнутри»⁴. Онтологический тезис одного из самых ярких мыслителей русского религиозно-философского ренессанса категоричен: человек — существо не самодостаточное, вне высшей реальности — реальности Бога — его нет, и в этом тайна человеческого существования и его достоинство. Достоинство не в демонически понятой свободе, а в принадлежности (причастности) Богу. «Если нет Бога, как Истины и Смысла, нет высшей Правды, все делается плоским, нет к чему и к кому подыматься. Если же человек есть Бог, то это есть самое безнадежное, самое плоское и ничтожное», — заключает Бердяев⁵.

Однако в трактовке Бога и свободы Бердяев заметно расходится со святоотеческим толкованием основных положений христианского учения. Философ разделяет реальность бытия и реальность свободы, определяя последнюю как некий «прафеномен» мира. Первичность свободы, отсутствие принудительных отношений между Богом и человеком делает возможным появление зла. «Божий мир полон зла, но в первооснове его заложена свобода духа, величайшее благо, знак богоподобия человека. Проблема теодицеи разрешима лишь свободой», — настаивает Бердяев⁶. Свобода не просто онтологична, она — *добытийна*. Существование добра и зла объясняется Бердяевым трансцендентным характером свободы как высшей тайны всего сущего: «Тайна зла есть тайна свободы. Без понимания свободы не может быть понят иррациональный факт существования зла в Божьем мире... Свобода не сотворена, потому что она не есть природа, свобода предшествует миру, она вкоренена в изначальное ничто. Бог всемогущ над бытием, но не над ничто, но не над свободой. И потому существует зло», — заключает философ⁷. Прийти к добру можно только через познание и отвращение от ужаса зла. Основной вопрос религиозной философии и моральной метафизики теперь состоит не в

определении природы добра и зла, а в определении отношений между свободой в Боге и свободой в человеке. Отношение между творцом и тварью — это ожидание Богом ответной любви другого, т.е. свободно обратившегося к нему человека. Этим и утверждается ценность каждой личности для творца.

Бердяевский вариант теодицеи несет на себе своеобразный отпечаток аморализма: свобода иногда оказывается превыше добра и зла, вне качественных их различий. В философской системе Бердяева происходит романтизация христианских этических категорий. Присутствие Бога в мире не доказывается фактом истории — оно доказывается только бытием личности, участвующей в мистерии духа — в реальности безусловной, безотносительной свободы. Поэтому мир для Бердяева есть только ставшее, объективированное бытие, не способное к творческому самоосуществлению. Любой продукт социальной деятельности отпадает в объективированный мир, грозящий небытием, замиранием, угасанием свободы. Бегство от мира зла возможно только в реальность творчества человеческого духа. Здесь и происходит экзистенциально мотивированный переход Бердяева на позиции персоналистически понимаемой метафизики творчества.

Дух не является, согласно Бердяеву, объективной реальностью, его нельзя понимать и как рациональную категорию бытия. Эту проблему он обосновывает в работе «Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности». Поэтому «философия духа должна быть не философией бытия, не онтологией, а философией существования»⁸. В попытке отграничить свою метафизику от платоновского детерминизма идей и гегелевского монизма Абсолютного духа Бердяев, боясь натурализации духовной реальности, отказывает Духу в бытийном универсализме: «Дух совсем не есть идеальная, универсальная основа мира. Дух конкретен, личен, “субъективен”, он раскрывается в личном существовании, в личном существовании раскрывается и конкретно-универсальное в духе. Конкретно-универсальное существует не в идеальной отвлеченной сфере, не в родовом бытии идей, а в личном существовании, высшей качественности и полноте личного существования»⁹. В этом Бердяев видит залог уникальности и неповторимости личности, ее универсальной причастности к миру, который она способна «обнять своей любовью и познанием»¹⁰.

Понимание духовности как высшего качества, ценности и высшего достижения в человеке¹¹ ставит вопрос о реализации искомого образа *новой духовности*. Бердяев ставит под сомнение идею личного спасения, усматривая в ней «трансцендентный эгоизм»¹². Идеал, к которому стремится мыслитель, — целостная богочеловечность христианства в его истории. Спасение здесь возможно только с ближним, с другими. Моральный императив Бердяева: «Каждый человек должен взять на себя боль и муку мира и людей, разделить их судьбу. Все за

всех ответственных»¹³. По мнению Бердяева, в индивидуалистической стратегии спасения прослеживается утилитаризм, извращающий духовную жизнь. И далее, на наш взгляд, он формулирует определяющий момент своей метафизики творчества, примиряя социальный и трансцендентный векторы спасения через преодоление границ сакральной и профанной духовности.

По мнению философа, именно сведение духовной жизни к цели личного спасения привело к отрицанию творчества, которое было осуждено и выброшено «во внедуховную сферу»¹⁴. Получается, что творчество — это продукт секуляризации, профанная духовность «лишь терпима», а спасение возможно лишь в сакральной реальности. Бердяев решительно провозглашает: «Новая духовность есть отрицание элиты спасающихся»¹⁵. Как пишет Бердяев, «все старые христианские руководства к духовной жизни учили, что человек должен нести крест. Но забывали, что крест имеет универсальное значение и переносится на всю жизнь. Распинается не только индивидуальный человек, распинаются общества, государства и цивилизации. С этим связана прерывность в историческом и социальном процессе, невозможность его исключительно органического понимания. Перенесение креста на социальную жизнь означает не послушание социальной данности, а принятие необходимости катастроф, революций и радикальных изменений общества. Ошибочно приписывать кресту консервативное значение. Именно обращенность человека не только к личному спасению, но и к социальному преобразованию раскрывает личное, глубоко личное призвание в духовной жизни. Этого призвания совсем нет при сведении духовной жизни к путям личного спасения. Призвание всегда связано с творчеством, творчество же обращено к миру и другим людям, к обществу, истории», — делает главный вывод Бердяев¹⁶.

Какой аспект исторического христианства Бердяев подвергает критике? Именно тот, который *выталкивает творчество человека в профанную сферу, лишает творческий акт преобразующего и спасающего метафизического смысла*. Действительно, если в восточно-христианской антропологии преодоление границы существования соотносено с понятием теозиса — обожения человека, то философская традиция Нового времени связала настоящую проблему с образом человека как культурного деятеля, преодолевающего свою ограниченность в творчестве, результат которого созидает универсум культуры посредством достижения нового знания, понимания, создания произведения. Можно утверждать, на наш взгляд, что Бердяев предложил рассматривать творчество, ориентированное на новации, и религиозную веру, определяемую традицией, *как две стороны единого жизненного опыта, может быть, имеющие общий исток*. Свою задачу он увидел не в том, чтобы акцентировать противостояние творчества и религиозного

опыта, что стало привычной оппозицией, а в том, чтобы *обсудить возможность их синергии*.

Такой подход был во многом определен спецификой русской культурной истории, которая в истоке формировалась как культура веры. Философская интуиция Бердяева апеллировала к такому типу культуры, которая являлась процессом длительного исторического опосредствования мистических практик, вобравших в себя практики интеллектуальные, художественные и социальные. Культурным результатом такого опосредствования становится традиция, основанная на специфическом опыте веры, предполагающем возможность духовно-практического, а не только эстетического постижения целостности Бога и созданного Им мира, что предстает как особая форма связи, или общения человека с умонепостигаемой трансцендентной реальностью посредством индивидуальной познавательной-творческой активности.

Художественная и аскетическая практика формирующейся по византийскому образцу культуры задала содержание и формы творчества в исторической перспективе существования Руси/России, придав ему религиозный смысл. Если в древнерусской культуре высшей целью человека оказывалось спасение, понятое не только как трансцендентный образ совершенствования человека, но и как идеал самой культуры, то в рамках светской опыт спасения для человека, соотносящего себя с традицией, приобрел значение *оправдания творчеством*, что и было философски сформулировано Бердяевым. Такой секулярный аналог религиозной идеи выступал особой формой служения и нравственной ответственности за судьбу человека и общества. В религиозной культуре это понималось как спасение, а в рамках светской культуры приобрело значение оправдания творчеством. В бердяевской версии — это принятие на себя креста, духовной и социальной ответственности за всех.

Бердяев — один из немногих философов, кто поставил вопрос о внутренних границах творчества — об определении в творчестве меры божественного и человеческого, исходя из христианской идеи творения. Можно ли вообще в рамках культуры религиозного традиционализма (по Бердяеву, в историческом христианстве), где каждый жизненный акт сопряжен с опытом веры, говорить о проявлении творчества человека, необходимым условием которого выступает *свобода*, когда человек проявляет себя как самостоятельный деятель? В истории европейской культуры подобная концепция творчества связана с эпохой Возрождения. Россия, не пережившая полноценно опыт Возрождения, восприняла его результаты в готовом виде, в формах, легитимизированных Просвещением, где равновеликость человека Богу приняла уже умеренный культурный вид.

Как нам представляется, сложившееся в процессе петровских реформ осмысление свободы как имманентной личностной способности, выраженной в результате творчества уникальным образом в авторском произведении, сохранило на глубинном, архетипическом уровне самосознания понимание творчества в качестве трансцензуса личности в горизонте Абсолютного, значимого для древнерусской культуры религиозного традиционализма. Потому оппозиция «святость — гениальность» была переведена Бердяевым в оппозицию «религиозность — творчество», с целью выявления специфики рождения индивидуального «я» из коллективного «мы», отражающего переход от религиозной культуры к светской, но с сохранением сакрального смысла творчества человека.

Центральная идея философии Бердяева — идея спасения человека творчеством, которое и является ответом твари Творцу. Но и в творчестве присутствуют трагизм и жертвенность. Результат творчества попадает в объективированный мир, отчуждается от творца (автора), а мир в онтологии Бердяева не знает иного состояния, кроме падения и греха. Только творчество как «освобождение и преодоление», как «выход, исход и победа»¹⁷ оправдывает бытие человека, являясь его антроподицеей: «Человеческая природа в первооснове своей через абсолютного Человека — Христа уже стала природой Нового Адама и воссоединилась с природой Божественной, — она не смеет уже чувствовать себя оторванной и уединенной. Отъединенная подавленность сама по себе есть уже грех против Божественного призвания человека, против зова Божьего, Божьей потребности в человеке. Только переживающий в себе все мировое и все мировым, только победивший в себе эгоистическое стремление к самоспасению и самолюбивое рефлексирование над своими силами, только освободившийся от себя отдельного и оторванного, силен быть творцом и лицом. Только освобождение человека от себя приводит человека в себя. Путь творческий — жертвенный и страдательный, но он всегда есть освобождение от всякой подавленности»¹⁸.

Творчество в философии Бердяева выступает метафизической «связкой» онтологии и антропологии, обуславливающей саму возможность человеческой экзистенции. Характерно, что в своем метафизическом проекте творчества русский мыслитель одновременно и полемизирует, и продолжает тему философии жизни, заявленную Фридрихом Ницше. Этот предельно трагический диалог возникает как философская оппозиция к христианской культурной традиции, к общеевропейскому культурному преданию. И если Бердяев создает альтернативную «элите спасающихся» программу творческой антроподицеи, то Ницше формулирует культурный тип человека, живущего по правилам для «высших». Его этика, освобожденная от «ложных» ценностей христианской цивилизации, по сути есть новая

метафизика вне Бога с культом «сверхчеловека». Прообразом такого героя будущего служит гений культуры, в котором соединены ангельские и демонические черты. В своем прорыве к истине он опирается только на свои силы, стараясь преодолеть внутренние и внешние ограничения. Согласно Ницше, гений культуры «употребляет в качестве своих орудий ложь, насилие и самый беззастенчивый эгоизм столь уверенно, что его можно назвать лишь злым, демоническим существом; но его иногда просвечивающие цели велики и благи. Он — кентавр, полуживотное, получеловек, и притом еще с крыльями ангела на голове»¹⁹. Именно такие люди будут отливать колокол культуры. В решении этого вопроса, по словам Ницше, никакое свидетельство божества уже не сможет помочь, и все станет решать собственное понимание человека. Задание для будущего человечества таково: «Все великое земное управление человеком человек должен взять в свои руки, его “всеведение” должно строго блюсти дальнейшую судьбу культуры»²⁰.

Очевидно, философия Ницше представляет собой трагическую версию идеи человекобога, устанавливающего свою автономную мораль, которая отчуждает творение от Творца. Тем самым он возвещает о катастрофе самосознания человека европейской культуры XIX в., подготавливая глобальные потрясения века XX. Проживая наступившую эпоху в своем экзистенциальном опыте и противостоя тотальной десакрализации культуры, Бердяев также выступает как пророк, предвидя наступление времен, когда, человек, осознав «отсутствие трансцендентной помощи», найдет «бесконечную имманентную помощь в себе самом»²¹. Бердяев ставит вопрос об антроподицее — оправдании человека творчеством, что для философа имеет смысл освобождения от «подавленности» и обретения свободы как условия бытия личности. Не обнаружив творческого духа в современном опыте культуры и Церкви, русский мыслитель предлагает новую религию — религию человека, имеющего оправдание в мистерии духа. Объективированное бытие вещей как продуктов творчества человека свидетельствует, по мысли Бердяева, об онтологической катастрофе, являясь в то же время и великой неудачей культуры, преодолеть которую в истории невозможно. Для философа объективация, трактуемая как смертельный грех, лежит в природе человека, потому и отчуждение может быть преодолено лишь за пределами человеческой истории — в эсхатологической перспективе.

Необходимо отметить, что мысль Бердяева совсем не кажется наивной, как ее зачастую понимают. Образ конца истории присутствует и в гегелевской философии истории, приобретая особый смысл в морфологии культуры О. Шпенглера. Современные авторы — М. Фуко и Ф. Фукуяма — также вводят тему конца истории в свои культурфилософские построения. В этом «эсхатологическом по-

вороте» философии голос Н. Бердяева оказывается одним из самых интеллектуально трезвых. Ведь он говорит о необходимости пересмотреть историю, поняв ее как личностную историю человека, а не государственных, национальных, этнических, экономических или любых надындивидуальных структур, и указывает на главные, по его мнению, трудности в решении этой задачи. Эсхатологическая метафизика творчества Бердяева, сближая философию и религиозный опыт, является кульминацией поисков универсальной онтологии творчества в рамках русской постклассической культуры, выявляя характер трансформаций европейской традиции философствования на пути решения вопроса о возможности существования самого человека и культуры.

Можно сказать, что творческая метафизика Бердяева несет на себе черты постклассической и неклассической культуры рубежа XIX – XX вв., когда непосредственная целостность бытия воспроизводится формой превращенного религиозного сознания. В ее основе – художественно-философская или мифологическая проекция христианской идеи преображения. Творчество понимается как способ преобразования мира в новой метафизической целостности культуры и человека. В философской интерпретации Бердяева человек как деятель в своей самооценке перед предстоящим ему образом Абсолютного деятеля полагает свое личное бессмертие-трансцензус за пределами культуры, удерживая исходное религиозное понимание творчества как совершенствования, духовного преображения личности, пролагающей путь к новой духовности.

На наш взгляд, современность, отмеченная кризисом метафизического сознания, не должна пренебрегать философским опытом Николая Бердяева, апологета свободы и культуры. Интеллектуальное наследие Бердяева с его манифестом трансцендирующих жизненных целей и ценностей человека может оказаться продуктивной формой выхода из настоящего кризиса. Осознание творческого акта как *события в бытии*, обеспечивающего воссоздание онтологической целостности человека, культуры, Абсолюта, возвращает религиозный смысл творчества с его трактовкой жизни как пути спасения и оправдания, где экзистенциальные границы личности преодолеваются свободным самополаганием трансцендентной цели. Тем самым, подчеркнем, сохраняется как смысл автономного культурного творчества, так и смысл религиозной идеи спасения, что в трудах Н.А. Бердяева получает значение новой духовности, обретая социально-исторический вектор развития.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Бельй А. Символизм как миропонимание. – М.: Республика, 1994. С. 33.

² Там же. С. 38.

³ Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – М.: Республика, 1995. С. 299.

⁴ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. С. 104.

⁵ Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. С. 299.

- ⁶ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. С. 112.
⁷ Там же. С. 112.
⁸ Там же. С. 366.
⁹ Там же. С. 369.
¹⁰ Там же. С. 369 – 370.
¹¹ Там же. С. 367.
¹² Там же. С. 445.
¹³ Там же.
¹⁴ Там же.
¹⁵ Там же. С. 446.
¹⁶ Там же.
¹⁷ Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. Т. 1. – М.: Искусство, 1994. С. 40.
¹⁸ Там же. С. 41.
¹⁹ Ницше Ф. Человеческое слишком человеческое. Книга для свободных умов / пер. С.Л. Франка // Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1990. С. 368.
²⁰ Там же. С. 371.
²¹ Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. С. 41.

REFERENCES

- Bely A. Simvolizm kak miroponimanie. – Moscow: Respublika, 1994.
Berdyayev N.A. Filosofiya svobodnogo dukha. – Moscow: Respublika, 1994.
Berdyayev N.A. Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva. V 2 t. T. 1. – Moscow: Iskusstvo, 1994.
Berdyayev N.A. Tsarstvo Dukha i tsarstvo Kesarya. – Moscow: Respublika, 1995.
Nietzsche F. Chelovecheskoe, slishkom chelovecheskoe. Kniga dlya svobodnykh umov // Nietzsche F. Sobranie sochineniy. V 2 t. T 1. – Moscow: Mysl', 1990.

Аннотация

Николай Бердяев, выдающийся русский интеллектуал, вошел в историю мировой мысли как автор метафизики творчества, основанием которой выступает свобода. Неортодоксальная трактовка реальности Духа и человеческой свободы стала своеобразным манифестом религиозного экзистенциализма. В статье анализируются социальные и метафизические проекции философии творчества Н.А. Бердяева в контексте европейской и русской философских традиций.

Ключевые слова: метафизика творчества, экзистенциализм, персонализм, философия свободы, реальность Духа, сакральное, профанное, религиозное сознание, объективация.

Summary

Nikolai Berdyayev, a prominent Russian intellectual, went down in history of world thought as the author of freedom-based creativity metaphysics. His unorthodox understanding of the spiritual reality and human freedom became a kind of manifesto for religious existentialism. The article analyzes the social and metaphysical projections of N.A. Berdyayev's creativity philosophy in the context of European and Russian philosophical traditions.

Keywords: metaphysics creativity, existentialism, personalism, philosophy of freedom, reality of spirit, sacred, profane, religious consciousness, objectification.