

Гностические мотивы в философии эроса Бердяева*

Чёрный Ю.Ю.

Исследователи творчества Н.А.Бердяева неоднократно отмечали присутствие гностических мотивов как в его теоретических построениях, так и в самом способе отношения к миру (см., напр.: 1, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 22). Например, Р.А.Гальцева усматривает основное противоречие бердяевской мысли в двуполярности её мировоззренческих предпосылок, а именно, в стремлении соединить гностически-экзистенциалистский тип мироощущения, проникнутый пафосом отвержения мира, с христианским видением мира, исходящим из доверия к его онтологическим основам. По её мнению, «внутри миросозерцания Бердяева идёт напряжённая борьба между христианским «мир во зле лежит» и его надо спасать и – романтически-гностическим «мир есть зло» и его надо упразднить; между призывами хранить «верность попираемому прошлому» и достоинству человеческого лика, оказывать «благородное сопротивление» духу времени и, – с другой стороны, жадой безудержного расвобождения человека в творческом акте, революционной расправы с воплощёнными формами мирового бытия» (15, с. 8).

Продолжая изучение темы «Бердяев и гностицизм», рассмотрим, каким образом те или иные гностические представления находят отражение в его философии Эроса.

Но сначала обратимся к духовной установке Бердяева, которая, на наш взгляд, имеет к гностицизму самое прямое отношение. Со всей полнотой и откровенностью она описана мыслителем в книге «Самопознание (Опыт философской автобиографии)».

1. Экзистенциальная философия Бердяева как отражение его духовного пути

Определяя одну из задач «Самопознания», Бердяев писал: "Более всего меня интересует объяснить связь моего типа философского миросозерцания с типом моей душевной и духовной структуры. Именно в силу этой неразрывной связи философия моя всегда была экзистенциальной" (8, с. 89). Последуем за авторским замыслом и попытаемся уточнить, какие именно черты личности философа оказали наибольшее влияние на его миросозерцание.

Анализ многочисленных особенностей мироощущения Бердяева позволяет отнести их к двум группам. В первую попадают черты, характеризующие «неподлинный» характер здешней реальности (чувство чуждости мира, неприятие мировой данности, разрыв с окружающей средой, тоска по трансцендентному, отсутствие искусства жить, духовное странничество, любовь к свободе и нелюбовь к "жизни" при самом сильном жизненном инстинкте, невозможность примириться ни с чем преходящим, потребность в вечном, изначальное чувство своей особенности, непохожести на других, чувство беспредельности внутри себя самого и ограниченность вокруг, большой интерес к миру "я", чем к миру "не-я"). Вторая группа характеризует стремление к «подлинному» миру, миру духовной свободы (потребность в энтузиазме, в творческом экстазе как преодолении "мира" и "жизни"). Но ведь эти две группы черт мироощущения Бердяева есть не что иное как дуализм, сопряжённый с мироотрицанием, - типично гностическое отношение к миру!

"Я очень рано сознал своё призвание, ещё мальчиком, и никогда в нём не сомневался, – писал Бердяев. – То было прежде всего призвание философа, но особого рода философа, философа-моралиста, философа, занятого постижением смысла жизни и постоянно вмешивающегося в жизненную борьбу для изменения жизни согласно с этим смыслом" (8, с. 92). "...Мою любовь к метафизике, характерную для всего моего существования, можно объяснить моим коренным и изначальным отталкиванием от обыденности, от принуждающей меня эмпирической действительности. Моя философская мысль была борьбой за освобождение, и я всегда верил в освобождающий характер философского познания... Философия была для меня также борьбой с конечностью во имя бесконечности" (там же, с. 93).

Есть все основания предполагать, что именно такие черты мироощущения Бердяева как чувство собственной «неотмирности», «заброшенности» в чуждый мир в сочетании с активным темпераментом и уверенностью в собственном философском призвании действительно стали теми истоками, из которых впоследствии развились знаменитые концепции несотворённой свободы, объективации и религиозного творчества. «Я стал философом, пленился «теорией», - подчёркивает он, - чтобы отрешиться от невыразимой тоски обыденной «жизни». Философская мысль всегда освобождала меня от гнетущей тоски «жизни», от её уродства. Я противопоставлял «бытию» «творчество». «Творчество» не есть

«жизнь», творчество есть прорыв и взлёт, оно возвышается над «жизнью» и устремлено за границы, за пределы, к трансцендентному» (там же, с. 54).

Переписка Бердяева сохранила интересные свидетельства о его отношении к гностицизму. В письме Д.В.Философову от 22 апреля 1907 года он признаётся, что хотя его философия имеет твёрдую религиозную базу, всё же он хотел бы быть не апостолом и проповедником, но *философским слугой* религиозного движения. «Более всего, - пишет он, - я способен быть философом-богоискателем, апологетом нового религиозного сознания и глубоко уверен, что в истории мира предстоит ещё сложный *гностический* процесс, что должно образоваться новое и окончательное *учение*, полное вероучение. Служа хотя бы косвенно этому великому гностическому процессу образования вероучения, без которого не может быть дальнейшего религиозного движения человечества, я остаюсь целомудренным, пишу лишь о том, во что подлинно верю, что пережил, исповедую свою веру не в форме притязательной проповеди и пророчества, а в форме философской защиты истины» (20, с. 305-306).

Симпатии Бердяева целиком лежат на стороне религиозно-философского гнозиса. Он ощущает себя наследником гностиков раннехристианской эпохи: «Быть может, я наконец войду в Церковь, в истинность которой я поверю, но индивидуальная задача моей жизни останется та же – построить систему религиозно-философского гнозиса. Мне близки не практические строители христианской Церкви, а гностики, близки не апостолы, а Ориген и ему подобные» (там же, с. 299). «Я безгранично страстно, кровно люблю *философию*, не как науку, а как *искусство*, как мудрость жизни, как созерцание Бога. В этом отношении во мне живёт частица античного греческого духа. В нашу эпоху никто уже не верит в метафизику, никто её не любит, я один только верю и люблю, знаю на опыте экстаз метафизического созерцания... «Общественность» и моральная с ней связь помешали мне стать настоящим метафизиком, но я всё же был и есть и буду метафизиком, не в профессиональном, а в жизненном значении этого слова, по устройству клеток своего существа. И всегда будет меня соблазнять идеал высшей мудрости, божественного созерцания, теософия, гнозис» (там же, с. 311).

Зафиксировав присутствие у Бердяева родственной гностицизму духовной установки, а также близкой гностицизму идейной задачу «творческого развития» христианства, перейдём к вопросу о том, каким образом они получают своё воплощение в его теоретических построениях.

Реконструкция философии Эроса Бердяева позволяет выделить три различных этапа её развития, для каждого из которых характерна своя онтологическая схема. В первый период (период «нового религиозного сознания») Бердяев развивает взгляды на пол и любовь на основе идей «неохристианства» Д.С.Мережковского и философии Эроса Вл.Соловьёва. Во второй период (учение о «творческой мировой эпохе» в христианстве) основой рассуждений Бердяева становится миф об андрогине и Софии Я.Бёме. Наконец, в третий период (учение о «персоналистической революции» и «активно-творческом эсхатологизме») Бердяев отказывается от всякой онтологии и, переосмысливая учение Бёме, строит философию существования, свободную от всяких форм объективации. Рассмотрим каждый из этих периодов в отдельности.

2. «Новое религиозное сознание»: «Афродита небесная» как путь к «свободной теократии»

Одной из центральных проблем "нового религиозного сознания" была религиозная проблема плоти, которую Мережковский сближал с проблемой пола. Он учил о мистическом тождестве "правды плоти", нашедшей своё полное выражение в язычестве, и "правды духа", воплотившейся в аскетически понимаемом христианстве. Искомым синтезом этих двух "правд" должна была стать так называемая "святая плоть", в которой произойдёт мистическое перерождение существующих аспектов пола и образуется новое духовно-телесное единство человеческой личности. Это единство трактовалось как духовный андрогинизм, преодолевающий разделённость пола на его мужской и женский аспекты в высшем мужеженском существе.

Бердяев горячо поддержал учение Мережковского о новом, "третьем откровении" Святого Духа. В статье "О новом религиозном сознании" он с восторженным пафосом пишет о двойственном, христианско-языческом характере грядущего "религиозного возрождения". Если язычество с его утверждением плоти есть тезис, а христианство с утверждением духа – антитезис в мистической диалектике бытия, то "новое религиозное сознание" должно стать синтезом этих односторонних моментов божественного откровения. Залогом окончательной победы над смертью и достижением жизненной полноты становится искупительная жертва Христа.

Половая любовь, взятая, однако, не в её обычном, родовом, а в мистическом аспекте (как «стремление к утверждению полноты индивидуальности путём слияния полярно противоположных существ») провозглашается, по сути дела, главным таинством новой религии и основным способом достижения искомого порядка бытия. Бердяев говорит об "индивидуальном и вечном" сладострастии пола, которое может быть достигнуто лишь в союзе человека и Бога (5, с. 241).

"Через пол должно совершиться не только соединение двух в вечную полноту индивидуальности, но и соединение всех в общественность, так как, быть может, неразгаданная тайна любви христианской в том и заключается, что соединяет людей любовь не только братская, но и брачная, мистическая влюблённость, а не жалость и альтруизм... В поле, в любви заключена и тайна индивидуальности, личности и тайна универсальности, соборности" (там же, с. 242). Другими словами, Бердяев хочет придать мистически понимаемой половой любви статус не только антропологического, но онтологического и социально-философского начала, выступающего в качестве основы объединения всех людей в общественность. "Общественность может быть утверждена не на началах государственных, отношениях властвования, а на новых и вечных мистически-свободных началах, подобно тому, как возможно утверждение любви не в союзе семейном, а вне его, в мистически-свободном союзе. Не должна ли быть свободная любовь, безмерная свобода в Боге, единственной основой нового общественного и полового союза?" (5, с. 244). Ответ на этот вопрос получает развёрнутое выражение в другой статье Бердяева периода "нового религиозного сознания" под названием «Метафизика пола и любви».

Сущностью христианской любви Бердяев провозглашает Божественный Эрос, который остался, по его мнению, "не вмещённым" ограниченным сознанием "исторического" христианства. Бердяев развивает учение о трёх видах любви, которые представляют собой конкретизацию и индивидуализацию единой любви к Богу и к общей божественной природе в людях. Их можно наглядно представить в виде трёх областей, ограниченных тремя концентрически расположенными окружностями. Центральную область составляет тайна двух влюбленных (тайна брачная), дальше располагается мистическое влечение к ближнему и, наконец, для периферийной области характерно ощущение личности каждого существа, в том числе и собственного врага, как потенции образа Божьего. По мере удаления от центра к периферии интенсивность любви-Эроса уменьшается, но при этом она никогда не перестаёт быть мистическим влечением, связанным с небесным сладострастием (4, с. 261-262).

Созвучие и поддержку собственным чаяниям Бердяев находит в учениях о поле и любви, развитых Платоном и Владимиром Соловьёвым. Заслугу Платона он видит, во-первых, в предчувствии силы божественного Эроса как посредника между здешним и потусторонним мирами, во-вторых, в учении о целостном человеке-андрогине, распавшемся на две половины и томлящимся желанием воссоединиться в единую индивидуальность, и, в-третьих, в проведении различия между Афродитой Небесной и Афродитой Простонародной как любовью личной, ведущей к индивидуальному бессмертию и любовью природной, безлично-родовой (там же). Значение Соловьёва Бердяев усматривает в том, что он на христианской почве развил и утвердил гениальные прозрения Платона: "Отвергая род и рождение, Вл.Соловьёв принадлежит новому религиозному сознанию, подходит к новому учению о любви, но не доходит до конца" (там же). Впрочем, здесь Бердяеву не вполне можно доверять, поскольку на самом деле "новое" религиозное учение о любви, которое он развивает дальше, целиком укладывается в концепцию Соловьёва, развитую им в цикле статей «Смысл любви».

Обратимся к центральному пункту рассуждений Бердяева. Итак, каким же образом он собирается преодолеть "стихию рода" в поле и утвердить личное, мистическое, "сверхприродное" половое соединение, связанное с обретением бессмертия и вечности?

Силой, способной осуществить преобразование мира, провозглашается "мистическое сладострастие". Бердяев заявляет, что "может быть сладострастие, как рабство у природной стихии... но может быть и сладострастие, как освобождение от природных оков, как утверждение личности... Есть сладострастие личное, экстаз слияния в высшую индивидуальность, мистическое проникновение в "ты", в личность другого, своего родного, своего предназначенного. Экстатическое сладострастное переживание не всегда есть потеря своего человеческого "я", подчинение его безличной звериной природе, но есть также и приобщение к природе божественной, окончательное нахождение в ней своей личности" (4, с. 257-258). Иными словами, Бердяев хочет сказать, что существует какое-то особое духовное оргиастическое переживание, которое обладает силой ввести весь мир и всё человечество в сверхприродное, божественное бытие. "Самый острый, трудный вопрос, как утвердить не только духовную, но и плотскую любовь, не безличное, родовое, природно-звериное слияние, а и личное, индивидуальное, сверхприродное" (там же, с. 258-259). Весьма характерно, что Бердяев не даёт на этот

вопрос никакого реального ответа, ограничиваясь словами о том, что здесь мы подходим к чему-то тайному, неизречённому, трудно выразимому словами и постижимому лишь в мистическом опыте. Повторяя слова Вл. Соловьёва об одухотворении и преображении плоти, он поясняет, что учение о выходе в сверхприродное состояние является предметом его мистической веры.

Впрочем, метафизика пола и любви Бердяева этого периода не лишена некоторого "земного" смысла, если рассматривать её не только как социальный, но и как магический, оккультный проект. Возможно, философ верит, что, если всё более накапливать эротическую энергию, воздерживаясь, однако, от физиологического соединения, то в результате должна произойти некоторая трансформация как человеческой, так и окружающей человека природы, открывающая путь к новому, совершенному состоянию бытия.

3. Пол и любовь в свете учения о «творческой мировой эпохе» в христианстве

Отдав дань идеям "нового религиозного сознания" и утопии "религиозной общности", Бердяев начинает искать не "культурно-тепличного", а настоящего религиозного возрождения. Он пытается сблизиться с православной средой, даже предпринимает поездку в расположенную во Владимирской губернии Зосимову пустынь, где встречается с двумя известными старцами – Алексеем и Германом (см.: 12).

Однако вскоре он понимает, что не может доверить свою жизнь духовному руководству старцев и вообще чьему бы то ни было духовному руководству. "Я вполне готов каяться в своих многочисленных грехах и в этом согласен был смиряться, – вспоминал философ. – Но я не мог смирить исканий своего духа, своего познания, своего свободолюбия" (8, с. 188-189). Можно предположить, что святоотеческая антропология не удовлетворяла духовной установке Бердяева на достижение такого состояния, при котором преодолевалось бы ощущение "тяжести" мира и подавленности его массивностью. Поэтому Бердяев пришёл к выводу о необходимости создания новой антропологии в христианстве, которая бы соответствовала его личным стремлениям.

В реализации этой идеи большое значение имело знакомство философа с идеями немецких мистиков, учивших о сущностной связи Бога и человека. Под их влиянием Бердяев сформулировал учение о религиозном смысле творчества человека как его ответе на требование Бога и впервые выразил его в работе "Смысл творчества" (1916).

По мнению Бердяева, следует говорить о третьем, антропологическом откровении Духа, дополняющем откровение Закона (Отца) и Искупления (Сына). Именно творчество как продолжение миротворения должно освободить человеческий дух от призрачного мира "необходимости". Бердяев утверждает, что задача человека состоит не только в спасении как преодолении греха, но и в творчестве как приращении сферы божественной жизни.

Во "Введении" к "Смыслу творчества" философ говорит о человеке как о свободном творце, определяющем себя в свободе Бога (9, с. 39), о свободе в духе, о жизни в божественной любви, в Плероме (там же, с. 43). Надо полагать, что здесь не случайно употребляется термин "плерома", означающий в мистических учениях христианства и гностицизма "либо некоторую сущность в её немалённом объёме, без ущерба и недостачи... либо множественное единство духовных сущностей, образующих вместе некоторую упорядоченную, внутренне завершённую целостность" (23, с. 482). Употребляет Бердяев и другой термин, тесно связанный с представлениями о совершенном бытии – Адам Кадмон (Первочеловек, Антропос). Там же, во "Введении" отмечается, что "в жизненном источнике этой книги и этой религиозной философии заложено совершенно исключительное, царственное чувствование человека, религиозное осознание Антропоса" (9, с. 46).

Таким образом, главной целью книги "Смысл творчества" и развиваемой в ней антропологии является восстановление представления о некоем "божественном", "небесном", сверхэмпирическом человеке-Творце. Существенно то, что Антропос является андрогинном, т.е. человеком, совместившим в себе мужскую и женскую природы. Бисексуальность андрогина в гностической традиции признаётся главным признаком его цельности и божественности. Это даёт основание предполагать, что миф об андрогине является, в сущности, главным структурообразующим элементом религиозной антропологии данного типа.

Итак, под совершенным бытием Бердяев понимает жизнь Антропоса, совершенного человека-андрогина в Боге. Возникает вопрос: как возможна и устроена эта жизнь и почему Антропос утратил свой

божественный лик и превратился в земного, эмпирического человека?

Бердяев считает, что наиболее полное и высокое учение о человеке может быть построено только на основе мифа об андрогине: "Миф об андрогине принадлежит к самым глубоким и древним мифам человечества. Он оправдывается и более углублённым, эзотерическим толкованием книги Бытия, хотя и не свойствен господствующим богословским учениям... Боятся учения об андрогине и отрицают его те богословские учения, которые вследствие эзотерического своего характера отрицают Небесного Человека, Адама Кадмона и учат лишь о земном, натуральном, эмпирическом человеке, т.е. признают лишь ветхозаветную антропологию, построенную ретроспективно с точки зрения греха" (3, с. 40). По мнению философа, только Я.Бёме и его последователи развивали в христианстве небесную, серафическую антропологию, свидетельствующую о небесном происхождении человека (там же).

Миф об андрогине находит своё дополнение в мифе о Софии. "...Учение о Софии неотрывно у Бёме от учения об андрогине, т.е. первоначальной целостности человека. Софийность и есть в сущности андрогинность. Человек имеет андрогинную, бисексуальную, мужеженственную природу. Человеку присуща София, т.е. Дева" (там же, с. 34). Опираясь на миф об андрогине и Софии, Бердяев настаивает на том, что существует какая-то иная, более высокая антропология, не развитая традиционным христианским сознанием. Что же это за антропология и как возможно интерпретировать христианское учение на основе данного мифа?

Если слова книги Бытия о сотворении человека (Быт. 1, 27) толковать эзотерически, то сначала Бог создал Небесного, космического первочеловека-андрогина, который был софийной мужедевой. Однако в результате "космического" грехопадения, вызванного действием Ungrund (изначальной, не подвластной самому Богу свободы) Небесный Адам прельстился природой и "выпал" из сферы божественной жизни, распавшись на земного мужчину и земную женщину. "...Поистине не мужчина и женщина есть образ и подобие Божье, а лишь андрогин, дева-юноша, целостный бисексуальный человек. – Дифференциация мужского и женского есть последствие космического падения Адама. Сотворённый по образу и подобию Божьему человек-андрогин распадается, отделяет от себя природно-женственную стихию, отчуждается от космоса и подпадает рабской власти женственной природы" (9, с. 184). "Появление человека-андрогина, муже-девы и появление земного полового человека, мужчины и женщины, – разные моменты антропогонического и космогонического процесса, разные этапы миротворения. Между этими моментами лежит катастрофа" (3, с. 37). Бердяев интерпретирует библейский сон Адама как головокружение от несотворённой свободы, утрату вечности и обретение времени и женщины-Евы. Следствием космического грехопадения также стала утеря человеком своего царственного положения в космосе и подпадание под власть природных стихий. От андрогинического человека отпала женственная природа и стала для него природой внешней, одновременно и притягивающей, и не дающей никаких надежд на окончательное воссоединение: "Сладострастное влечение, чувственность, разврат явились в мире в результате утери целостности, внутреннего раздвоения и раздора. Всё стало внешним одно для другого... Женская стихия есть внешняя, притягивающая и соблазняющая стихия, без которой не может жить мужская природа... Но в стихии разорванного рода никогда не достигается целостность и не восстанавливается андрогинный образ, никогда не утоляется тоска человека по вечности, по обретению своей Девы" (10, с. 137). Всё же никакое грехопадение не было в силах уничтожить андрогинический образ человека, что выражается в бисексуальности земных, эмпирических людей.

Таким образом, грехопадение истолковывается как "небесная", "космическая" катастрофа, в результате которой андрогинический человек распадается на мужской и женский пол и попадает в зависимость от природных стихий. Отметим тот факт, что, по сути дела, Бердяев игнорирует традиционное понимание грехопадения как послушание божественной заповеди о невкушении плодов с Древа познания Добра и Зла.

В свете мифа об андрогине и Софии Бердяев интерпретирует и другие центральные моменты христианского учения – представление о природе Иисуса Христа и Девы Марии, представление о спасении, а также о духе и личности.

В свете учения Бёме о человеке-андрогине становится понятным отсутствие родовой жизни пола у абсолютного и совершенного человека Иисуса Христа. Именно Христос своей крестной жертвой "восстановил андрогинный образ в человеке и возвратил ему Деву-Софию" (9, с. 186), он "вновь соединил мужское и женское в единый андрогинный образ и стал "мужедевой"" (там же, с. 186-187). "Бёме учил, что Бог стал вполне личностью лишь во Христе, во Второй Ипостаси, и потому уже Христос должен быть андрогинном, девой-юношей, т.е. образом совершенной личности. Христос не только сам не

был мужчиной или женщиной в нашем земном смысле, но Он и Нас освободил от власти мужского и женского... Христос преобразил злую природу Адама... Во Христе человек возносится до небес, до Св. Троицы. Человек-Адам через умирание злой воли превращается в Христа" (3, с. 40-42).

Учение о Деве-Софии получает свою конкретизацию в мариологии, т. е. в учении о Деве Марии, родившей от Духа. "Культе Софии есть культ Девы, а не женственности... Поэтому культ Софии почти совпадает с культом Девы Марии, Божьей Матери. В Деве Марии женственная природа стала девственной и родила от Духа... Через Деву Марию и через рождение Ею Сына Божьего и Сына Человеческого открывается путь для восстановления целостного, человеческого образа, образа андрогинного" (10, с. 138). Бердяев также указывает, что "свою непорочную девственность Мария получает не от своего рода, не от рождения своего от праматери Евы, а от Небесной Девы. На нее исходит и воплощается в ней София" (3, с. 43-44).

Андрогинична и природа духа, поскольку "всякий дух в себе самом, а не вне себя имеет свою природу (землю, телесность)", – приводит Бердяев слова Фр.Баадера (9, с. 187). С мифом об андрогине напрямую связано и учение о личности. "Природа личности андрогинна, она конструируется сочетанием мужского и женского принципа. Но мужской принцип по преимуществу антропологический и творческий, женский же принцип по преимуществу космический и рождающий" (3, с. 39).

С мифом об андрогине и Софии связывается само представление о спасении: "...Преображение, обожение человеческой природы, и мужской, и женской всегда есть превращение в девственную, андрогинную природу" (там же, с. 46). В религиозном гнозисе Якоба Бёме вся его метафизика связана с глубиной пола, с утерей человеком Девы-Софии и обретением её вновь. "Бёме стремится не к отрицательной бесполости, свойственной высушенным аскетическим учениям, а к положительной девственной цельности, т.е. к преобразению пола, к преобразению человека, как полового, разорванного существа. Девственность есть не бесполость, а обоженный пол. Целостность и полнота связаны не с отрицанием пола, а с преобразованием пола, с утолением тоски пола по цельности" (там же, с. 47). Именно в стремлении к девственной цельности состоит смысл человеческой любви, её мистическое, религиозное значение.

Таким образом, миф об андрогине и Софии является в период учения о "творческой мировой эпохе" основанием христианской метафизики Бердяева. В связи с этим можно сделать по крайней мере два важных вывода.

Во-первых, представление о любви как реинтегрирующей силе бытия указывает на, то, что метафизика любви в философии Бердяева является коррелятом его метафизики свободы.

Во-вторых, центральное место мифа об андрогине и его софийном лике в антропологии мыслителя свидетельствует о том, что Бердяев был своеобразным софиологом и развивал собственное учение о Софии, отличающееся от магистрального русла русской софиологии. Основное различие между софиологией Бёме и русской софиологией Бердяев усматривает в том, что первая есть "учение по преимуществу антропологическое, ставящее в центр девственную цельность человека" (3, с. 56), вторая же есть "культ вечной женственности, т.е. культ космический" (там же, с. 53). Суть возражений Бердяева в адрес русского софианства как в его поэтическом, так и в философско-богословском вариантах сводится к тому, что оно не благоприятно для "сознания личности, личной активности и ответственности" (там же).

Итак, в этот период мифа об андрогине и Софии является основным метафизическим "каркасом" как религиозной антропологии Бердяева в целом, так и его философии пола и любви в частности.

Конкретизация исходной схемы в применении к «земной» истории показывает, что в философии Бердяева имеет место диалектика пола и любви в истории. Основой понимания "земного" исторического процесса для Бердяева, как и для Бёме, является процесс обретения человеком утраченной им в грехопадении Девы-Софии. Несмотря на свою трагичность, этот процесс, тем не менее, является вполне закономерным. Само возникновение "земной" истории связывается с распадом первочеловека-андрогина и возникновением половых различий, а "конец" исторического процесса понимается как восстановление андрогинической целостности.

Конструируя диалектический процесс, Бердяев применяет историософскую триаду Иоахима Флорского, который учил о трёх стадиях божественного Откровения, трёх мировых эпохах – Отца, Сына и Святого Духа, представляющих собой моменты диалектического развития божества. "Мир проходит через три

эпохи божественного откровения, – пишет Бердяев в "Смысле творчества", – откровение закона (Отца), откровение искупления (Сына), откровение творчества (Духа). Эпохам этим соответствуют разные знаки на небесах. Нам не дано знать резких хронологических граней этих эпох. Все три эпохи сосуществуют... В первую эпоху изобличается законом грех человека и открывается природная божественная мощь; во вторую эпоху усыновляется человек Богу и открывается избавление от греха; в третью эпоху окончательно открывается божественность творческой человеческой природы и мощь божественная становится мощью человеческой" (9, с. 296-297).

Применительно к проблематике пола и любви "земную" историю также можно разделить на три стадии, соответствующие трём эпохам божественного откровения. На первой из них, стадии природы, человек попадает в полную зависимость от природных стихий. Здесь мужское начало попадает в полное рабство к женскому, причём в его природно-родовом аспекте. Эта эпоха может быть названа эпохой материнства или рода. На второй стадии, стадии искупления, человек освобождается от власти природных стихий через поклонение Вечной Женственности, т.е. Деве Марии. И, наконец, на третьей стадии, стадии творчества происходит восстановление мистического смысла половой любви и через такую любовь человек вновь обретает андрогинический образ Божий, утраченный им в грехопадении. Эта эпоха может быть названа эпохой Вечной Девственности.

Итак, согласно Бердяеву, исторический процесс представляет собой постепенное освобождение человека от власти над ним дурной женственности, порабащившей его земной сексуальности.

4. Философия Эроса периода программы «персоналистической революции» и «активно-творческого эсхатологизма»

Философия пола и любви Бердяева 1930-40-х годов несёт на себе отпечаток того смещения акцентов в мироощущении и мировоззрении философа, которое было связано с осознанием им невозможности реализации "творческой мировой эпохи" и вообще какого бы то ни было абсолютного совершенного состояния бытия внутри истории. Он окончательно разочаровался в идее исторического прогресса и объявил войну уже не только миру природы, но и миру истории, противопоставив им абсолютно суверенную, предстоящую лишь Богу человеческую личность.

В этот период Бердяев приходит к новому пониманию реальности. По его мнению, объективной реальности как чего-то независимого от человеческого сознания не существует. Напротив, так называемый "объективный" мир есть "результат известного состояния субъекта, при котором происходит экстериоризация и отчуждение. Объект зависит прежде всего от воли субъекта" (цит. по: 19, с. 34). Объявляя представление об объективной реальности иллюзией сознания, Бердяев противопоставляет ему взгляд на мир, согласно которому его данное состояние является всего лишь одним из возможных состояний мира, следствием "неподлинной" активности духа. Обнаруживаемый человеком мир в известной степени зависит от взгляда на него, а степень зависимости субъекта от мира определяется не первичностью объективной реальности, а принятой духовной установкой по отношению к миру (там же, с. 35). Отсюда вытекает требование изменить духовную установку субъекта, чтобы изменился и сам окружающий мир. Таким образом, единственной и "подлинной" реальностью является для Бердяева реальность духа, в котором мир сводится к равному ему человеку-микрокосму и рассматривается как содержание его творчески-экстатических религиозных состояний (19, с. 49).

Убедившись в невозможности достижения Царства Божия при помощи каких бы то ни было социальных сил, он переносит все свои упования на отдельного человека и связывает надежды по реализации совершенного мироустройства с его личной творческой активностью. Бердяев предлагает каждому человеку осознать себя членом мистической эсхатологической Церкви Святого Духа, уже незримо присутствующей в мире как союз личностей, противостоящий миру объективации. Он вводит также собственный вариант соборности этой Церкви, называя его коммюнитарностью и определяя его как персоналистическое общение, основанное на началах свободы, любви, искренности, братства (см.: 21, с. 445). К важным чертам взглядов позднего Бердяева можно отнести их открытый революционный характер, состоящий в призыве к радикальному изменению существующих установок ценностей и совершению "персоналистической революции".

"Новая духовность, – пишет Бердяев в книге "Дух и реальность", – понимает дух не как отрешённость и бегство из мира, покорно оставляющее мир таким, каков он есть, а как духовное завоевание мира, как реальное подчинение его, не объективируя дух в мировой данности, а подчиняя мир внутреннему существованию, всегда глубоко личному, разрушая признаки "общего", т.е. совершая персоналистическую революцию" (2, с. 445). "Никаких вечных, объективных, "естественных" начал

природы и общества не существует, – заявляет он в "Опыте эсхатологической метафизики. – Это иллюзия сознания, порождённая объективацией и социальным приспособлением. Самые законы природы не вечны, они соответствуют лишь известному состоянию природного мира и преодолеваются при другом состоянии мира. Существуют лишь вечные духовные начала – свобода, любовь, творчество, ценность личности. Существует вечный образ личности, всё же родовое – преходяще" (7, с. 239).

И, наконец: "Персоналистическая революция, которой по-настоящему ещё не было в мире, означает свержение власти объективации, разрушение природной необходимости, освобождение субъектов-личностей, прорыв к иному миру, к духовному миру. По сравнению с этой революцией ничтожны все революции, происходившие в мире" (8, с. 298-299).

Учение о "персоналистической революции" дополняется у Бердяева концепцией "активно-творческого эсхатологизма" в духе Н.Ф.Фёдорова. Вслед за Фёдоровым Бердяев говорит об условности апокалиптических пророчеств о Страшном Суде и развивает представление о "революционно-апокалиптическом сознании", которое "активно-творчески обращено к реализации человеческой личности и к обществу, связанному с принципом личности" (6, с. 160). Бердяев считает, что религиозное творчество человека, понимаемое как борьба с объектными структурами бытия и иллюзиями сознания, и есть тот ответ, который ожидает от него Бог.

Бердяев отвергает объективное понимание духа как субстанции и объективной реальности. По его мнению, дух – реальность особого рода, а именно, реальность опыта людей, живущих духовной жизнью. О её существовании свидетельствует духовный опыт святых, великих мыслителей, мистиков, крупных учёных. Духовная жизнь открывается не всем, но если кому-то не дан духовный опыт, то это не значит, что он не существует.

Категория духа связывается Бердяевым с чистой процессуальностью. Дух – не символ какого-либо вида бытия, но самодостаточная реальность, обладающая внутренней полнотой, имеющая собственный источник развития. Дух преодолевает падшество и разобщённость мира и человека. Он связан с утверждением личностного бытия и поэтому противоположен "общему" объективированному и безличному.

В отличие от самозамкнутой индивидуальности, личность характеризуется открытостью и сообщением с другим. Её существование возможно лишь в пространстве диалога. Поэтому образование и формирование человеческой личности возможно лишь благодаря любви. "Через любовь, – пишет Бердяев, – реализуется личность, через любовь преодолевается одиночество и осуществляется общение. Любовь предполагает личность, она есть отношение личности к личности, выход личности из себя в другую личность, узнавание личности и утверждение её на вечность" (11, с. 313). Таким образом, одной из важнейших характеристик личности, в отличие от индивидуальности, является персоналистически понимаемая любовь.

Бердяев различает два типа любви – любовь восходящую (эротическую) и любовь нисходящую (агапическую). Любовь восходящая (любовь-влюбленность, любовь-эрос) характеризуется как "притяжение вверх, восхищение", она доходит до творческого экстаза и "предполагает ущербность, неполноту, тоску по восполнению, притяжение к тому, что может обогатить" (6, с. 135-136). Она есть не что иное как платоновский Эрос – крылатый демон, сын бога богатства Пороса и богини бедности Пеннии, путь к совершенному миру идей через чувственный мир. Однако значение любви-эроса ограничено. Её трагичность состоит в антиперсоналистическом характере. "Платоновский эрос – не есть любовь к конкретному живому существу, к личности. Это любовь к идее, к красоте, к божественной высоте. Эрос антиперсоналистичен, он не узнаёт конкретной личности и не утверждает её. В этом трагедия платонизма" (6, с. 135-136). Такую трагедию философ усматривает в жизни Вл.Соловьёва, который был влюблён "не в конкретную женщину, а в вечную женственность Божию" и которому конкретные женщины приносили лишь разочарование. Правда чуть ниже Бердяев почему-то заявляет, что "любовь-влюбленность не непременно носит этот платонический характер, она может быть связана с отношением личности к личности" (там же).

Другой тип любви – любовь нисходящая (любовь-жалость, сострадание, агапе /каритас/), любовь дающая и ничего не требующая себе. Если "любовь эротическая есть соединение с другим в Боге", то "любовь каритативная есть соединение с другим в богооставленности, во тьме мира" (там же). Любовь-сострадание, в отличие от любви-эроса не требует взаимности, она возможна ко всем людям и не связана с индивидуальным избранием.

Выделив два противоположных друг другу типа любви, Бердяев утверждает, что в истинной любви, которая есть движение от личности к личности, могут и должны сочетаться разные оттенки двух видов любви. "Любовь есть сложное состояние человека, – пишет он, – и в ней могут сочетаться разные оттенки любви: любовь восходящая, любовь-восхищение может сочетаться с любовью нисходящей, с любовью-жалостью... Настоящая любовь идёт от личности к личности, и она ущерблена и извращена в отвлечённо-духовной любви и в идеальной любви-эросе и в исключительной жалости, направленной на безликую тварь. Любовь всегда персонифицирует предмет любви" (там же, с. 135-136).

Однако судьба любви, как и всякого иного творческого акта трагична в мире объективации. Направленная в своей основе на созидание "мира иного", любовь вследствие коренной испорченности здешнего бытия "охлаждается" и принимает ряд мёртвых продуктов не соответствующих исходному замыслу. "Любовь есть энергия, исходящая из нуменального мира, энергия преобразующая... Результаты любви, как и всех творческих актов, объективируются. И потому всё продолжается рабство человека в родовом природном процессе. Всякая любовь есть энергия нуменального мира: христианские агапе и филия, и любовь-эрос. Ивсякая любовь подвергается в мире процессу объективации... Всё нуменальное, огненное и творческое ведёт к созданию объективных структур, в которых угасает то, что первоначально разгоралось. Настоящая просветлённая любовь соединяет в себе жалость и влюблённость. Но в разорванности человеческого существования в мире происходит разъединение этих двух начал, влюблённость может быть безжалостной и жестокой; жалость и милосердие могут быть высушенными, лишёнными всякого личного влечения и симпатии. В любви в этом мире, во всякой любви, есть трагический надлом" (7, с. 282-283).

Заключение

Завершая рассмотрение философии Эроса Бердяева, отметим следующее. Её истолкование с точки зрения гностической традиции позволяет несравненно глубже, чем ранее, понять тот смысл творческого обновления христианства, который пытался донести до своих современников и потомков Н.А.Бердяев. Верно и обратное: учение Бердяева об Эросе является, пожалуй, наилучшей иллюстрацией присутствия гностических мотивов в его философии.

Литература

1. Барабанов Е.В. "Русская идея" в эсхатологической перспективе // Вопросы философии. – М., 1990. - № 8.
2. Бердяев Н.А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности. – В кн.: Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994.
3. Бердяев Н.А. Из этюдов о Я.Бёме. Этюд II. Учение о Софии и андрогине. Я. Бёме и русские социологические течения // Путь. – Париж, апрель 1930. - № 21.
4. Бердяев Н.А. Метафизика пола и любви. В кн.: Русский Эрос, или Философия любви в России / Сост. и авт. вступ. ст. В.П.Шестаков. – М.: Прогресс, 1991.
5. Бердяев Н.А. О новом религиозном сознании. В кн.: Бердяев Н.А. О русских классиках. / Сост., коммент. А.С.Гришин. Вступ. ст. К.Г.Исупов. – М.: Высш. шк., 1993.
6. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. В кн.: Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – М.: Республика, 1995.
7. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. В кн.: Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – М.: Республика, 1995.
8. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). – М.: Книга, 1991.
9. Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. В кн.: Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х т. – М.: Искусство, 1994. Т. 1.
10. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994.
11. Бердяев Н.А. Я и мир объектов. В кн.: Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994.

12. Вадимов А.В. Н.А.Бердяев в Зосимовой пустыни: (6 марта 1910). – М.: Прологомены, 1991.
13. Волков В.Н. Онтология личности. – Иваново: изд-во «Ивановский гос. ун-т», 2001.
14. Гайденко П.П. Мистический революционаризм Н.А.Бердяева. В кн.: Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993.
15. Гальцева Р.А. Николай Бердяев – философ творчества и теоретик культуры. В кн.: Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х т. – М.: Искусство, 1994. Т. 1.
16. Гальцева Р.А. Очерки утопической мысли XX века. – М.: Наука, 1991.
17. Димитрова, Н. "Всичко ще бъде по новому, защото животът е прекрасен". (Гностицизмът и версиите за "новия човек" в руския "сребърен век") // Филос. алтернативи. – С., 1997. – Г. 6, N 2. – С. 125-135.
18. Дьяков А.В. Гностицизм и русская философия. Опыт историко-философского исследования. <http://diakoff.kurskzerno.ru/monographia.htm>
19. Кувакин В.А. Критика экзистенциализма Бердяева. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1976.
20. Письма Николая Бердяева / Публ. В.Аллоя. В сб.: Минувшее: исторический альманах. – М., 1992. – Т. 9.
21. Русская философия: Словарь. – М.: Республика, 1995.
22. Титаренко С.А. Н.Бердяев: между гностицизмом и христианством // Практична філософія. – Кипв, 2003. № 4 (10). – С. 136-144.
23. Философский энциклопедический словарь. – 2-е изд. – М.: Сов. энциклопедия, 1989.

* Доклад на X научной конференции «Россия и гнозис», 20.04.04, г. Москва, ВГБИЛ им. М.И.Рудомино)