

Н.А. Бердяев. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого (1952)

Глава II. Диалектика божественного и человеческого в германской мысли. Значение Ницше. Диалектика Троичности (фрагмент)

По первому впечатлению нет ничего более противоположного, чем Лютер и Гегель. Первый проклял разум, как дьявола, второй обоготворил разум. У первого все идет от благодати, и это совсем неблагоприятно для метафизического познания. При более внутренней точке зрения можно понять, почему отрицание разума превратилось в дерзновенное утверждение разума. Лютер не был философом, это натура пророческая, и он не мог и не хотел философски осмыслить свое проклятие разума. Но разум Лютера совсем иной, чем разум Гегеля: лютеровский разум человеческий, в то время как гегелевский разум божественный, как и разум Фихте и всех идеалистов начала XIX века. Разум Гегеля, который наиболее интересен для этой темы, есть не разум Лютера, а благодать Лютера. У Гегеля познает не человеческий разум, а божественный разум, и все у него происходит от благодати. Акт познания, акт религиозный совершается не индивидуальным человеком, а универсальным духом. Также «я» у Фихте не индивидуальное и не человеческое, а божественное, универсальное «я». В германской метафизике начала XIX века все находится на острие и может упасть в противоположные стороны. Философию Гегеля, которая была завершительным явлением, можно истолковывать или как окончательное поглощение божественного человеческим и как выражение гордыни человека, или как окончательное поглощение человеческого божественным и как отрицание человеческой личности. Оба движения возможны из Гегеля. Восстание Достоевского и Киркегарда во имя индивидуального человека было восстанием против Гегеля, против его универсального духа, против тиранического господства всеобщего над индивидуальным. Гегелю принадлежит выражение: «die Religion als Selbstbewusstsein Gottes».^[27] Э. Гартман, который вдохновлялся не только Шопенгауэром, но и Гегелем, строит свою религию духа на этом гегелевском понимании религии и отношения между божественным и человеческим.^[28] Немецкая метафизика создает настоящий миф, который может быть обращен и к оптимизму, и к пессимизму. Э. Гартман истолковывает его пессимистически. Бессознательный Бог в порыве безумной воли сотворил горе бытия. Но в человеке изначально бессознательный Бог приходит в сознание и раскрывается возможность освобождения от страданий бытия.^[29] Но и у оптимиста Гегеля Бог приходит в сознание в человеке, и это сознание достигает своей вершины в философии самого Гегеля.^[30] Так совершалась деформация темы, поставленной самым гениальным мистиком гностического типа Я. Бёме. У последнего, проникнутого христианством и Библией, из Ungrund'a, предшествующего бытию мира, в вечности, а не во времени, происходит Богорождение, разворачивается Св. Троица, которая уже творит мир.^[31] В германской метафизике, полной мотивов старой мистики, идеальная последовательность меняется. Из Ungrund'a, из глубины темного бессознательного, творится мир, и в этом мире создается Бог. Фихте, Гегель, отчасти Шеллинг учат о становлении Бога. Мировой процесс есть Богостановление, в человеке Бог окончательно становится сознательным. Происходит и обожествление человека, и отрицание человека. Нет чисто человеческого, отличного от божественного и стоящего перед Богом в совершающейся драме. Последствия этого выясняются в III акте. Главной ущербностью германской метафизики, гениального явления человеческой мысли, был ее антиперсонализм.

Философия Гегеля, стремившаяся к конкретности, но ее не достигавшая, подавлявшая человеческую индивидуальность, вызвала реакцию человеческого против универсального духа. Божественное было понято как выражение порабощенности человека.

ПРИМЕЧАНИЯ

27 Религия как самосознание Бога (*нем.*).

28 См. Eduard von Hartmann. Die Religion des Geistes.

29 Это хорошо выражено в книге ученика Э. Гартмана Дрекса «Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes».

30 О понимании религии см. Hegel. Vorlesungen über die Philosophie der Religion.

31 См. Н. Бердяев «Из этюдов о Якове Бёме. Этюд I. Учение об Ungrund'е и свободе». «Путь». № 20.

Глава III. Развитие и новизна (фрагмент)

Гегелевское учение о диалектическом развитии гораздо глубже эволюционного учения второй половины XIX века и не носит натуралистического характера. Это диалектическое развитие духа, которое происходит по тройственной схеме тезиса, антитезиса и синтеза. Развитие определяется внутренним противоречием, которое требует разрешения. Боль отрицания играет огромную роль в гегелевской диалектике. Диалектика, динамизм определяются тем, что есть другое, и это очень глубоко. Для гладкой эволюционной теории другого нет и потому нет настоящего динамизма. Гегелевский монизм, утверждающий единство бытия и небытия, тождество противоположностей, в отличие от монизма Спинозы, динамичен. В гегелевской философии готовились взрывчатые вещества, несмотря на то что сам Гегель был консерватором в политике. Ошибка была в том, что он верил в имманентное разрешение диалектики противоречий. Между тем как диалектика противоречий требует трансцендентного. Имманентизм притупляет остроту диалектических противоречий. Гладкая натуралистическая эволюционная теория никаких противоречий не признает. Диалектическое развитие через противоречие заключает в себе большую истину, в нем совершается исторический путь и судьба человека.

Но свобода у Гегеля есть не причина развития, а результат развития. Свобода есть порождение необходимости, сознанная необходимость. Гегелевское учение о диалектическом развитии есть все-таки детерминизм, но детерминизм не натуралистический, а логический. Становление есть логически необходимый, неотвратимый результат соотношения бытия и небытия. Киркегард хотел освободиться от детерминизма, и для него все новое происходит через скачок. Но это и значит, что все новое происходит из свободы и через свободу. Эволюция, как бы мы ее ни понимали, есть всегда объективация, и потому она отличается от творчества. Заглавие книги Бергсона «L'evolution creatrice» спорно и свидетельствует о натуралистических элементах его метафизики. Творчество принадлежит царству свободы, эволюция же принадлежит царству необходимости. Я говорил уже, что старый эволюционизм принужден отрицать возможность творческой новизны, он закован в имманентном кругу космических сил.

Глава XIV. Конец вещей и новый эон

Весь ход мыслей этой книги ведет к проблеме конца не как одной из проблем в числе других, а как к проблеме всеобъемлющей и главной. «Тезис: мир имеет начало во времени и заключен в границах пространства». «Антитезис: мир не имеет ни начала, ни границ в пространстве, но бесконечен как в пространстве, так и во времени».^[129] Это одна из антиномий чистого разума в гениальной трансцендентальной диалектике Канта. Меня интересует здесь лишь антиномия, связанная со временем, и она должна быть

распространена на апокалиптическую проблему конца во времени. Антиномии у Канта не могут быть преодолены, сняты (*Aufhebung*), употребляя гегелевское выражение. Разум находится во власти трансцендентальной видимости (*Schein*). Кант совершенно прав, что в пределах феноменального мира антиномии не могут быть преодолены. В проблеме нас интересующей одинаково нельзя мыслить, что мир будет бесконечно существовать во времени и что он кончится во времени. Для Канта нет развития, вытекающего из противоречий. Иной характер носит диалектика у Гегеля. У него антиномии разрешаются в диалектическом развитии. Тезис и антитезис преодолеваются, снимаются в синтезе.

Противоречия и порождают развитие. Открытие становления, развития было важным открытием Гегеля. Единство бытия и ничто порождает становление, развитие. Развитие в мире предполагает ничто. Но у Гегеля нет конца, нет по-настоящему эсхатологии. Диалектика конечного и бесконечного постоянно разрешается, но не завершается. Поэтому у него и мог получиться такой скандальный конец, как абсолютизация прусского монархического государства. Два самых гениальных философа Европы, Кант и Гегель, не дают разрешения диалектики противоречий, ибо не дают учения о конце вещей, которое дается лишь чуждым им профетическим религиозным опытом. Частичная правда была и у Канта, и у Гегеля, и они помогают осмыслить философскую проблему конца мира и истории, которая выражалась лишь на религиозном языке.^[130] Неверно сказать, что у Гегеля есть лишь диалектика логическая. Вследствие признания тождества мышления и бытия диалектика логическая делается диалектикой бытия. На языке современных философских течений можно сказать, что у Гегеля была и экзистенциальная диалектика.^[131] Таково его учение о господине и рабе и о несчастном сознании.

Мы не признаем тождества бытия и мышления, и потому диалектика носит иной характер и связана с религиозным духовным опытом. Парадокс в том, что когда нет перспективы конца, то все делается конечным. Вечность раскрывается лишь при перспективе конца. Диалектика антиномий не разрешима в пределах нашего мирового эона, стоящего под знаком объективации. В этом Кант более прав, чем Гегель. Но Гегель более прав, признавая развитие через противоречие, хотя и не дающее никакого разрешения. Парадоксальное противоречие в том, что мыслят конец времени, конец истории в этом времени. В этом трудность истолкования Апокалипсиса. Конец истории нельзя мыслить ни в пределах нашего испорченного времени как событие посястороннее, ни вне исторического времени как событие потустороннее. Конец есть преодоление времени космического и времени исторического. Времени больше не будет. Это не конец во времени, а конец времени. Но время экзистенциальное, вкорененное в вечности, остается, и в нем-то и приходит конец вещей. Будет вхождение в новый эон. Это еще не вечность, которую тоже пытаются объективировать. Будет стерта резкая грань между посясторонним и потусторонним.

ПРИМЕЧАНИЯ

129 См. Kant. *Kritik der reinen Vernunft. Die Antinomie der reinen Vernunft. Erster Widerstreit der transzendentalen Ideen.*

130 См. мою книгу «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация».

131 В этом направлении его истолковывает Wahl и Käte Nadler. См. ее книгу «Der dialektische Widerspruch in Hegels Philosophie und das Paradox des Christentums».