

## Двѣ Свободы

«И часто трудно бываетъ опредѣлить, почему русскій человѣкъ объявляетъ бунтъ противъ культуры и исторіи и низвергаетъ всѣ цѣнности, почему онъ оголяется, потому ли, что онъ нигилистъ или потому, что онъ апокалиптикъ и устремленъ къ все разрѣшающему религиозному концу исторіи».

*П. Бердяевъ*: Мировоззрѣніе Достоевскаго.

Въ печатаемомъ выше « Письмѣ въ редакцію », во избѣжаніе « мелочной полемики », Н. А. Бердяевъ не называетъ по имени тѣхъ, къ кому онъ обращается *съ разъясненіемъ* своего образа мыслей, оставшагося, по его мнѣнію, « плохо понятымъ », а иногда и « до неузнаваемости искаженнымъ ». Такая « анонимность », конечно, освобождаетъ споръ отъ личнаго момента ; можетъ быть, дѣйствительно дѣлаетъ полемику менѣе мелкой ; но въ тоже время безмѣрно усложняетъ ее. Всегда остается неуловимымъ, кого именно — а иногда и какую категорію оппонентовъ имѣетъ въ виду критикующій своихъ критиковъ авторъ. Многое изъ того, что говорится въ Письмѣ въ редакцію *Современныхъ Записокъ*, къ намъ вообще не относится ; насъ не ранить ; видимо, предполагаетъ другого противника. Но и то, что имѣетъ къ намъ отношеніе, въ большинствѣ случаевъ тоже не достигаетъ цѣли — не разъясняетъ образа мыслей Н. Бердяева.

Конечно, если говоря о новомъ средневѣковьи, Н. Бердяевъ « имѣлъ прежде всего въ виду, что начинается новая жизнь », и только, — тогда ясно : спора нѣтъ, самый его предметъ оппональ. Ибо « критичность » переживаемой эпохи никто не отрицаетъ. — Къ сожалѣнію, гораздо чаще въ порядкѣ разъясненій недоумѣнія не разсѣиваются, а сгущаются.

« Особенно одиозно », по впечатлѣнію Бердяева, восприняли

критики его слова : « Или братство во Христъ или товарищество въ Антихристъ ». Бердяевъ поясняетъ : « Понимать эти слова нужно не такъ, что товарищество въ Антихристъ лучше, чѣмъ гуманистическая демократія, совсѣмъ не такъ. Коммунизмъ, товарищество въ антихристъ гораздо хуже, чѣмъ гуманистическая демократія, и представляетъ предѣльное зло ». Казалось бы, — существенное, точное и положительное разъясненіе, снимающее безповоротно мое утвержденіе, что для Бердяева « чѣмъ хуже » иногда является « тѣмъ лучше ». Но Бердяевъ не довольствуется сказаннымъ и тутъ же прибавляетъ : « Но лучше, чтобы выборъ, наконецъ, произошелъ, вотъ что лучше. Въ нейтральномъ, среднемъ состояніи, между небомъ и преисподней, между Богомъ и дьяволомъ нельзя безконечно оставаться. Вотъ что я хотѣлъ сказать ». Что же получается въ конечномъ итогѣ разъясненія ? Съ одной стороны, Бердяевъ заявляетъ (впервые) : коммунизмъ гораздо хуже гуманистической демократіи. Но, съ другой стороны, Бердяевъ настаиваетъ на прежней мысли : предѣльное зло, коммунизмъ, все таки лучше непредѣльнаго зла, гуманистической демократіи, — потому что предѣльное зло вносить опредѣленность и устойчивость въ положеніе. Иными словами : самъ по себѣ коммунизмъ хуже демократіи, но по своимъ послѣдствіямъ и сопровожденію онъ все-таки лучше... Если гуманистическая демократія не « выбрать » братства во Христъ, самъ Бердяевъ, между нею и коммунизмомъ, не колеблясь « выбираетъ », т. е. предпочитаетъ коммунизмъ.

Другое « разъясненіе ».

Если для Бердяева « аксіома », что исторически « нѣтъ возврата къ сословно - дворянскому или классово - буржуазному строю », — не намъ съ нимъ спорить. Но одна всего строчка отдѣляетъ это справедливое отрицательное сужденіе отъ явно съ нимъ несомвѣстимаго и непріемлемаго, положительнаго : « Народное трудовое общество можетъ имѣть іерархическое строеніе власти, въ его политическомъ устройствѣ могутъ быть монархическіе и аристократическіе элементы ». Правда, у Бердяева — не только свое пониманіе, но и собственная терминологія, — *quatenus terminorum*. Аристократическое начало, по его мнѣнію, « можетъ быть мыслимо какъ представительство качественныхъ элементовъ ». Бердяевъ всерьезъ увѣряетъ будто « сильная власть президента въ непарламентскомъ (?...) американскомъ типѣ республики есть въ сущности монархическое начало »... Достаточно вспомнить судьбу, постигшую президента Вильсона — самого Вильсона ! — или послѣднюю по времени неудачу президента Кулиджа, оказавшагося не въ силахъ назначить чле-

на своей « Администраціи » по собственному усмотрѣнію, не считаясь съ сенатомъ, — чтобы убѣдиться, насколько мало общаго именно « въ сущности » между властью американскаго президента и властью монарха ; насколько такое удобленіе компрометируетъ самую сущность бердяевскихъ разъясненій.

Нѣтъ возможности слѣдовать за всѣми отклоненіями мысли Бердяева отъ главнаго и основнаго хода его разсужденій : постоянная « девіація » такъ же характерна для нихъ, какъ и возникающія попутно и между прочимъ новыя обвиненія и оправданія. Нѣтъ нужды и опровергать всѣ невѣрныя положенія « Письма », въ которомъ, какъ всегда у Бердяева, больше изъясненій, утвержденій и отрицаній, нежели доказательствъ. На рядъ такихъ изъясненій достаточно указать, чтобы обнаружилась несвязанность концовъ съ началами. Другія приходится характеризовать въ общемъ видѣ.

Все « Письмо » поражаетъ крайнимъ своимъ упрощеніемъ. Подъ видомъ обобщенія происходитъ полное смѣшеніе индивидуальныхъ оттѣнковъ, количественныхъ степеней, качественныхъ типовъ, принципиальныхъ различій. Знакъ равенства проводится между « всѣми «лѣвыми» началами » и большевизмомъ ; между « всѣми противниками большевизма » и контръ - революціей ; между бердяевскимъ мировоззрѣніемъ и христіанствомъ. Въ своихъ книгахъ Бердяевъ неоднократно предостерегаетъ противъ отождествленія, напримѣръ, « великаго католическаго міра », необыкновенно богатаго и многообразнаго, съ соблазнами и грѣхами папской власти : въ немъ былъ и Францискъ Ассизскій, и глубокая духовная мысль, и напряженная, подвижническая жизнь. Но тотъ же Бердяевъ и въ « Письмѣ » продолжаетъ безъ дальнѣйшаго отождествлять весь социалистическій міръ съ соблазнами и грѣхами коммунистической диктатуры, — какъ будто бы и въ социализмѣ не было всей сложности и нестроты подлиннаго бытія, не было пытливей мысли, подвижничества и даже мученичества. Общими судьбами связываетъ Бердяевъ въ одну наглухо запаянную цѣпь такія разнovidныя звенья, какъ новая исторія, Европа, либерализмъ, демократія, гуманизмъ и большевизмъ.

Въ упрощеніи и « стилизаціи » сложнѣйшихъ историческихъ и духовныхъ категорій — первопричина элементарно - несправедливаго отношенія къ другимъ и къ себѣ. То, что Бердяевъ воспрещаетъ другимъ, онъ дозволяетъ себѣ. Самъ не кается въ томъ, что обличаетъ въ другихъ. Не только критикамъ Бердяева, но и *всей* русской критикѣ, въ настоящемъ и въ прошломъ, вмѣняется въ вину то, что она никогда не пишетъ «по существу»,

а исключительно для изобличенія « вреднаго направленія ». Не будемъ защищать ни себя, ни русскую критику. Спросимъ лишь: лежало ли достаточно увидѣть « вредоносность » не въ томъ направленіи, въ которомъ видятъ ее другіе, для того чтобы выдѣлать себя изъ рядовъ « всей русской критики » и присвоить себѣ аттестатъ на писаніе « по существу »? А что вся критика Н. Бердяева устремлена на изобличеніе вреднаго, не - христіанскаго и, въ предѣлѣ, антихристово - коммунистическаго направленія съ нимъ несогласныхъ, — въ этомъ убѣдится всякій, кто прочтетъ его « Письмо ». Тѣмъ не менѣе мы не считаемъ, что бы оно было написано не « по существу ».

Многочратно возвращается Бердяевъ къ тому, что онъ не « правый » и не « лѣвый », что самыя слова эти, какъ и противоположеніе « революціонный » — « реакціонный », вульгарны ; потеряли въ наше время всякое реальное значеніе ; стали пустыми звуками. Но чѣмъ усиленнѣе подчеркиваетъ Бердяевъ свое отталкиваніе отъ этихъ словъ, тѣмъ явственнѣе звучитъ счарованіе, которое сохраняютъ для него эти « пустые звуки ». Онъ не только не отказывается отъ пользованія ими, — но итѣ въ « Письмѣ » Бердяева болѣе суроваго клейма для противниковъ, чѣмъ — « ужасная реакціонность », « контръ - революціонеры », « реакціонеръ духа », « мракобѣсъ », « реставраторы », « глубокореакціонная, отсталая, традиціонная наша интеллигенція » и т. д. И соответственно, для авто - характеристики : — « революціонеръ духа », « я уже двадцать лѣтъ веду борьбу противъ мракобѣсія и реакціонности русской интеллигенціи », я « гораздо радикальнѣе » Владим. Соловьева и т. д.

Въ этомъ — не одна лишь непоследовательность со стороны Бердяева ; не одна лишь неспособность отказаться отъ « дурной привычки » придавать « реакціонному » и « революціонному » смыслъ моральныхъ категорій. Даже не только крайняя архаичность : кто теперь держится за « лѣвизну » только потому, что она « лѣвизна ». Даже въ Стекловскихъ « Иавѣстіяхъ » можно прочесть : « Истинная революціонность заключается въ томъ, чтобы не быть правымъ и не быть лѣвымъ, а взять правильный тонъ, правильную линію въ рабочемъ движеніи... Иногда лѣвизна является такой же болѣзью и вредомъ, какъ правизна »... Въ этомъ — преральность претензіи выйти за предѣлы даннаго для всѣхъ прочихъ мытарей и фарисеевъ положенія ; поставить себя внѣ или вѣрнѣе поверхъ « свалки », au-dessus de la mêlée...

« Я не съ « правыми » и не съ « лѣвыми », и не съ средними », — манифестируетъ Бердяевъ свой выходъ изъ традиціонныхъ, плоскостныхъ измѣреній въ сферы болѣе возвышенныя и болѣе соответствующія задачамъ нынѣшней эпохи. Но ту же позицію *ни-ни*, соблазнительную своей нелицеприятностью и кажущейся устойчивостью, пробовали вѣдь занять и до Бердяева. И что же получилось? Получилось то же, что получилось и у Бердяева. Какъ « ни Германия — ни Антанта », « ни миръ — ни война », « ни Ленинъ — ни Деникинъ » фактически неминуемо приводили къ непрямому соучаствію въ торжествѣ Германіи (или Антанты). « похабнаго мира », Ленина и т. д., такъ и не « правый », и не « лѣвый » Бердяевъ дѣлаетъ неминуемо дѣло « правыхъ » (въ московскомъ союзѣ общественныхъ дѣятелей : въ журналѣ Бѣлорусова « Наканунѣ », и т. д.), изрѣдка перемежая это дѣло соучаствіемъ въ дѣлѣ « лѣвыхъ » ( недавнее выступленіе его по поводу исключенія И. П. Демидова изъ приходскаго совѣта въ Парижѣ ). И З. Н. Гиппиусъ была совершенно точна, когда писала въ № 22 *Совр. Записокъ* : « Когда Бердяевъ говоритъ : « я не правый и не лѣвый » — онъ ничего не говоритъ : онъ прячется отъ реальности ».

Но реальность его настаиваетъ.

Когда все окрестъ заглушено шумомъ политическихъ битвъ, Бердяеву мнится, что достаточно уйти отъ политики, достаточно поставить себя вѣдѣ « правыхъ » и « лѣвыхъ », — « чтобы быть въ самой жизни ». При этомъ весь смыслъ современной политической демократіи произвольно сводится къ духовно вустой и самодовлѣющей, чуждой социальнымъ и духовнымъ устремленій, борьбѣ за власть. Бердяевъ усиленно подчеркиваетъ, что, если онъ противъ демократіи, это не значитъ, что онъ противъ народа. Онъ за народъ. Да и противъ демократіи онъ условно : онъ противъ политической демократіи, но за социальную, за организацію труда, « народное трудовое общество », корпоративное и профессиональное представительство, — чуть ли не за « американскаго типа республику ». Бердяевъ не останавливается на этомъ. Онъ не прочь апеллировать даже къ ненавистнымъ для него социалистамъ, — « которые давно уже критиковали политическую демократію съ точки зрѣнія социальнаго реализма ». Онъ даже признаетъ, что вообще « въ социализмѣ больше правды, чѣмъ въ демократіи ». Вотъ какъ далеко заволитъ Бердяева его слѣбная вражда противъ политической демократіи. Онъ оказывается рядомъ съ отверженными имъ « лѣвыми », строителями той самой « нынѣшней общечеловѣчности », въ *принципиальномъ* умаленіи значенія коей весь смыслъ нынѣш-

ней литературной дѣятельности Н. А. Бердяева. Но слишкомъ очевидно, что утверждение Бердяевымъ правды социализма противъ лжи демократіи, это — даръ данайцевъ, котораго надлежитъ не только остерегаться, но который слѣдуетъ рѣшительно отвергнуть.

Вѣрно, что социалисты считаютъ общество 19-го вѣка, вышедшее изъ французской революціи, — «надругательствомъ надъ идеаломъ свободы, равенства и братства». Но въ ихъ устахъ это утверждение имѣетъ смыслъ обратный тому, который оно имѣетъ у Бердяева. Для Бердяева фактъ «надругательства» — лишнее свидѣтельство живости самаго «идеала» и порочности средствъ къ его осуществленію. Для социалистовъ же «надругательство» 19-го вѣка, *недостаточность* одной «формальной» демократіи, — только лишній стимулъ для болѣе напряженной и умудренной борьбы за равенство и братство въ 20-омъ вѣкѣ. Во всякомъ случаѣ ничто не убѣждаетъ ихъ въ томъ, что *просвѣщенный абсолютизмъ* со своимъ : все для народа, но не чрезъ посредство народа, не чрезъ его политическую самостоятельность, — а не къ *этому ли по существу сводится бердяевское противопоставленіе народа демократіи*, — сумѣетъ нынѣ осуществить свободу, равенство и братство болѣе успѣшно, чѣмъ въ 17-омъ и 18-омъ вѣкахъ.

Знаменательнѣе самый фактъ : въ то время какъ социалисты даже матеріалистическаго умонастроенія, представляющіе себѣ социализмъ какъ «обобществленіе орудій и процессовъ производства», не перестаютъ связывать его съ идеей освобожденія пролетаріата, человечества, міра, — для движимаго «цѣлосомъ свободы» Бердяева «соціальный реализмъ» оказывается цѣннѣе политической свободы ; стремленіе къ свободѣ — пусть малой, неполной, непоследней — расцѣпывается ниже реальныхъ интересовъ соціальныхъ группъ, профессій, корпорацій ! . . .

Говорить о свободѣ конкретно — о свободѣ совѣсти, мысли, слова, неприкосновенности личности и т. д., а тѣмъ болѣе говорить о реальномъ воплощеніи свободы въ жизни, какъ будто бы имѣетъ смыслъ лишь въ томъ случаѣ, если свободы эти воспринимаются не какъ символы или тѣни нѣкоей платоновой идеи, а какъ нѣчто имѣющее самостоятельное цѣнное бытіе. Разсуждать о преимуществахъ профессиональнаго представительства и недостаткахъ «народнаго», территориальнаго какъ будто бы можно, только не отрицая вообще представительства. Проблема организаціи труда предполагаетъ трудъ, а «іерархическое строеніе власти» власть . . . Это, казалось бы, элементарно и самоочевидно. Но критика Бердяевымъ политической демокра-

тѣм исходить изъ обратнаго, изъ апокалиптическаго отрицанія вмѣстѣ со всей новой исторіей и *всей* «внѣшней общественности».

Бердяевъ считаетъ, что «религіозное откровеніе о человѣческомъ лицѣ, о его богосыновскомъ достоинствѣ не можетъ имѣть адекватнаго выраженія *ни въ какой формѣ* общественности». «Ничто абсолютное по своему значенію не вмѣщается въ природно-историческую дѣйствительность», — пишетъ онъ въ своемъ «Письмѣ». При такой постановкѣ вопроса понятно, почему за политической демократіей отрицается «абсолютное значеніе». Непонятно лишь, почему надо отстаивать социальную демократію, пецись о «соціальному реализмѣ», — разъ *есть* формы общественности равно осуждены съ точки зрѣнія финальныхъ цѣлей исторіи земной и небесной. Бердяевъ убѣдителенъ, когда онъ доказываетъ, что царство Божіе «такъ же не есть монархія, какъ не есть демократія». Но поскольку онъ не доказалъ, что Царство Божіе есть «соціальный реализмъ», постольку послѣдній остается обоснованъ не больше, чѣмъ другія формы общественности. Поскольку же видимость такого обоснованія, хотя бы для себя, Бердяеву бы удалась, — отнимъ было бы опровергнуто исходное его положеніе о невмѣщаемости абсолютнаго въ природно-историческую дѣйствительность.

Въ основаніе или въ центръ своей религіозной философіи Бердяевъ кладетъ идею свободы. Но онъ нигдѣ не опредѣляетъ ее точно. Онъ довольствуется приблизительнымъ, метафорическимъ описаніемъ, заимствуя его у Человѣка изъ подполья. Но то, что герой Достоевскаго ставитъ какъ проблему, Бердяевъ утверждаетъ какъ положительную норму и извѣстную истину. Свобода для него — «бремя, тягота, она порождаетъ неистощимое страданіе жизни».

Почему свобода есть бремя, а не наоборотъ, — отрицаніе бремени, насилия, рабства? Почему свобода есть тягота и страданіе, а не предѣльно метафизическое «блаженство», или, въ богословскихъ терминахъ, — «Иерусалимъ - Китежъ, гдѣ вся жизнь была бы по благочинію, благообразію, благолѣпію, благосвѣдлости, благоуханію»?... Не ищите у Бердяева другаго объясненія, кромѣ того, что ему въ точности извѣстно, что «Богъ хочетъ, чтобы человѣкъ былъ свободенъ. Богу нужно только свободное. Таковъ его замыселъ о человѣкѣ въ мірѣ. Вотъ на какой глубинѣ обосновывается свобода въ христіанствѣ».

Почему Богу нужны только свободные и только свободные люди, а не вся земная «тварь»? Для чего Богу «свободный рабъ» божественной воли? Всегда ли только свобода обосно-

вывалась христіанствомъ на указанной глубинѣ? Въ частности, не на той же ли самой глубинѣ обосновалъ свое ученіе о предопредѣленіи и о высшей свободѣ (*libertas major*) въ Богѣ и добръ блаженный Августинъ, когда давалъ санкцію преслѣдованіямъ и умерщвленію еретиковъ?... Мы могли бы значительно увеличить число подобныхъ вопросовъ. Но отвѣта на нихъ все одно не найти въ «Писемѣ» Бердяева, ни въ его книгахъ «міросозерцательнаго значенія» — «Міросозерцаніе Достоевскаго» и «Смыслъ Исторіи»\*), къ которымъ онъ отсылаетъ.

Свобода у Бердяева не изолированная отъ другихъ, отвлеченная «миеологема». Она внутренне связана съ радикальнымъ противоположеніемъ Божьей правды — правдѣ человѣческой; Божьяго промысла — человѣческимъ усиліямъ; конечнаго дня «небеснаго блаженства» — переходящей справедливости земной исторіи; «ложнаго міа о томъ, что въ основѣ исторіи лежить эксплуатація человѣка человекомъ» — міеу истинному о томъ, что смыслъ исторіи въ возвращеніи человѣку духовной свободы чрезъ христіанское освобожденіе «отъ власти демоновъ, духовъ природы и стихійныхъ силъ». И въ этомъ — вся *деузмисленность* позиціи Бердяева. Ибо существовало, отрицаетъ ли Бердяевъ «эксплуатацію человѣка человекомъ» не какъ основу исторіи, а какъ конкретный факторъ лишшняго отръбака исторіи? И если не отрицаетъ, то фактъ «эксплуатаціи», съ точки зрѣнія его религіознаго сознанія, является ли добромъ или зломъ? Надо ли съ нимъ «бороться» или, взыскавъ вѣчнаго, можно подняться выше и стать внѣ его, пройти мимо?

Въ этомъ основномъ пунктѣ религіозное сознаніе Бердяева, можно сказать, полярно сознанію Влад. Соловьева, который не отрывалъ неба отъ земли, а видѣлъ въ земной исторіи эмпирическое раскрытіе абсолютной идеи Всеединства, путь *становленія* Добра. Христіанская апокалиптика не мѣшала Соловьеву быть вѣротерпимымъ и въ самомъ элементарномъ «формально-либеральномъ смыслѣ слова», тогда какъ христіанство Бердяева, отрицающаго за абсолютнымъ способность «вмѣщаться въ природно-историческую дѣйствительность», по собственному признанію Бердяева, такой вѣротерпимости въ «формально-либе-

\*) Любопытно одно изъ многихъ противорѣчій Бердяева: въ «Писемѣ» свобода находитъ свое послѣднее обоснованіе въ Богѣ; а въ «Міросозерцаніи Достоевскаго», наоборотъ, бытіе самого Бога обосновывается существованіемъ свободы: «Богъ есть потому, что есть свобода». (Стр. 86).



реальномъ смыслѣ слова», не вмѣщаетъ. Бердяевъ весьма ревниво отстаиваетъ, противъ «принциповъ 89 года», историческій приоритетъ христіанства, открывшаго абсолютное значеніе человѣческаго лица и внесшаго въ міръ начало равенства людей передъ Богомъ, братство ихъ между собой, заботы о хлѣбѣ насущномъ для каждаго и т. д. Но когда, поднявшись изъ глубинъ религиозной метафизики на поверхность жизни, Бердяевъ пробуетъ отвѣчать конкретно на поставленные земной исторіей вопросы, его отвѣты ничѣмъ не отличаются отъ тѣхъ, которые предлагаются людьми и группами, ничего общаго не имѣющими — даже не понимающими — ни равенства, ни братства. Когда братство христіанское, какъ «общество благодатное» Бердяевъ противопоставляетъ «обществу законническому» и вмѣстѣ съ тѣмъ считаетъ, что «поскольку человѣкъ живетъ въ грѣховномъ мірѣ, онъ подчиненъ закону, а не только благодати», и потому долженъ «подчинить себя требованіямъ роста производительности, воздерживаясь отъ соціальной мечтательности», долженъ помнить, что «неравенство есть условіе жизни» и т. д. (См. ст. Н. Бердяева : *Христіанство и Соціализм* въ Сборникѣ, изданномъ ко дню 35-лѣтія научно-публицистической дѣятельности П. Б. Струве. — Прага. 1925. Стр. 351), въ его новомъ словѣ проступаетъ довольно почтенная старина, не православно - російская, а католически - австрійская, — программа былой, нынѣ реставрируемой въ Польшѣ и Литвѣ, такъ называемой, христіанской демократіи.

«Только изъ полемики по поводу моихъ книгъ я узналъ, что я врагъ свободы», — пишетъ Н. Бердяевъ въ своемъ «Письмѣ».

Надо ли указывать, что не всякій говорящій : «свобода ! свобода !», — тѣмъ самымъ уже сопричастенъ дѣлу свободы ?! Нужно ли доказывать — вѣдь Бердяевъ самъ на этомъ настаиваетъ, — что его свобода не наша, а наша не его ?! Бердяеву естественно считать свободу, которую онъ защищаетъ, единственно подлинной, не индивидуальной бердяевской, а обще-православной и даже универсальной - христіанской. Столь же неизбежно и, если хотите, естественно его положеніе «врага свободы», — конечно, не своей, истинной, а нашей — «мнимой», «либеральной», «лѣвой».

---

И Бердяевъ не можетъ отрицать, что русская революція, какъ и революція 89 года, въ началѣ двигалась « паюсомъ правъ челоуѣка и гражданина, паюсомъ свободы ». Но въ октябрѣ 17-го года у насъ, какъ въ 1793 году во Франціи, она дошла до отрицанія всякихъ правъ и всякой свободы. Она пожрала себя. Главнаго « истребителя духа вѣчности, истребителя святости » Бердяевъ видитъ не въ революціи и социализмѣ, а въ « буржуазности » индустриальнаго капитализма. На немъ лежитъ отвѣтственность за « богоубійство », — за ненависть къ вѣчному, за гибель духа и « рабство у тѣна ». Социализмъ же является лишь какъ « заслуженная кара » капиталистической цивилизаціи, какъ воспріемникъ ея « отрицательнаго наслѣдія » (См. *Смыслъ Исторіи*, 262 и слѣд. ).

Если бы Бердяевъ сказалъ только это, между нами не было бы повторнаго спора. Но Бердяевъ, къ сожалѣнію, говоритъ не только это. Онъ утверждаетъ, что *всякая* революція и *всякая* « вѣшняя общественность » лишена « онтологическихъ основъ ». Онъ повторяетъ неосновательное утвержденіе Достоевскаго о томъ, что социализмъ изъ « хлѣба земнаго » дѣлаетъ религію. Онъ по *нашему* адресу направляетъ свои возраженія противъ тѣхъ, кто рассматриваетъ свободу « лишь какъ продуктъ общественныхъ отношеній », кто « добивается свободы, какъ продукта общественнаго принужденія ».

Туть явно цѣли подмѣниваются средствами. Всѣ средства выдаются за единственную и конечную цѣль. Говорить, что свободу рассматривали *лишь* какъ продуктъ общественныхъ отношеній несправедливо даже въ отношеніи къ прошлому поколѣнію русскихъ социалистовъ : достаточно вспомнить характерныя не только для отдѣльныхъ авторовъ, но и для всей отошедшей эпохи формулы — « критически - мыслящая личность », « гармонически развитая », сочетающая « правду - справедливость » съ « правдой - истиной », индивидуальную « честь » съ коллективной « совѣстью » и т. д., чтобы не сомнѣваться въ ихъ цѣненіи свободы, какъ духовнаго начала въ челоуѣкѣ. Тѣмъ менѣе это примѣнимо къ социализму нашихъ дней. Въ частности, — къ намъ, неоднократно подчеркивавшимъ, что « вѣшняя общественность » и социализмъ, какъ одна изъ ея формъ, для насъ отнюдь не верховная, не послѣдняя и не единственная « реальность », и что *право* на хлѣбъ и на достойное челоуѣка физическое существованіе мы утверждаемъ не противъ требованій « духовнаго челоуѣка », а во имя его, для реального проишнове- нія міра духовнымъ началомъ, предполагая и исходя изъ него...

Пусть мы не преуспѣли, и предположенія наши — планы,

надежды, мечтанія, назовите, какъ хотите, — не только не осуществились, а въ дѣйствительности осуществилось имъ обратное. Что можетъ убѣдить въ томъ, что неудача наша не временная и преходящая, что искаженіе нашего замысла вскрываетъ его тщету, опорачиваетъ его истинность? ... Во всякомъ случаѣ, не Бердяеву доказывать отсутствіе « онтологическихъ основъ » у *нашей* свободы на томъ только основаніи, что она не удалась. Не удалась вѣдь и бердяевская свобода! Вѣдь и вся исторія христіанства по признанію самого же Бердяева, « есть сплошная великая неудача »!.

Бердяевъ настаиваетъ на томъ, чтобы къ человѣку была при-  
мѣнена не арифметика, а высшая математика (*Мирозерцаніе Достоевскаго*, 51). Но почему высшая математика должна непременно исключить арифметику?.. Пусть Бердяевъ правъ: «если вѣтъ безсмертія то не стоитъ жить». Но нельзя же на этомъ основаніи отказать въ жизни тѣмъ, кто готовъ и хочетъ жить даже безъ увѣренности въ существованіе загробнаго міра... Вѣрно, не можетъ быть рационализирована до конца и безъ остатка человѣческая природа, человѣческое общество или исторія. Но нельзя ради «остатка» и «конца» упразднить «начало» и «цѣлое»; во имя вѣчнаго отрицать временное, во имя иррациональнаго пренебречь вовсе рациональнымъ. И что даетъ такого рода отрицаніе рациональнаго? Вѣдь и отрицаніе рациональное во временномъ прибѣгаютъ къ нему въ интересахъ вѣчнаго, для познанія вѣчнаго. Рационализація иррациональнаго превращаетъ адогматическое познание въ догматическое богословіе, вдвигаетъ непосредственно-данный духовный опытъ въ конфессіонально-уставныя формы. Тѣмъ самымъ разуму возвращаются права, въ которыхъ ему было отказано во имя иррациональнаго. И *главное* остается все равно неосуществленнымъ. Даже исповѣданіе общей религіи и принадлежность къ одной церкви не гарантируютъ единомыслія, не предохраняютъ отъ «ересей», даютъ лишь *психологическія* основанія къ утвержденію «сакральности» и «эксклюзивности» обрѣтенной истины \*).

\*) Къ тѣмъ иллюстраціямъ, которыя даны въ моей статьѣ *Оправданіе Равенства* («Соврем. Зап.» № 22), можно прибавить и новыя. — З. Н. Гиппиусъ утверждаетъ возможность воплощенія свободы, а Н. А. Бердяевъ отрицаетъ возможность вмѣстить абсолютное въ природно-историческую дѣйствительность. Проф. Спекторскій въ своемъ обширномъ трудѣ «Христіанство и Культура» считаетъ, что христіанство «шире отдѣльныхъ вѣроисповѣ-

Между тѣмъ вѣротерпимость въ формально-либеральномъ смыслѣ не исключаетъ признанія вѣчныхъ источниковъ чело-веческаго воодушевленія, неистребимой тяги чело-вѣка къ абсолютному и ирраціональному. Она только не ограничиваетъ это-го воодушевленія заранѣе данной формой выраженія, не опре-дѣляетъ содержаніе самаго воодушевленія. Spiritus ubi vult spirat. Почтая святыню, преклоняясь передъ красотой, служа истинѣ, родитѣ, народу, — каждый славить своего Бога, живого или символическаго, исторически даннаго или мнѣологи-чески завѣщаннаго. Существенно — прославить *свое* и *по сво-ему*. Ибо *въ духовномъ самоопредѣленіи, въ способности изъ себя зачинаетъ и собою начинатьъ духовный рядъ и заключает-ся существо свободы*. Понимать и усваивать *чужіе* образы в мысли можетъ и рабъ. *Свои* можетъ имѣть только свободный. Это зналъ еще Аристотель. Этого не хочетъ знать Бердяевъ, упорно повторяя въ « Письмѣ », что христіанство — эксклюзив-но, есть и будетъ.

Бердяевъ не хочетъ видѣть, что его « эксклюзивность » пе-ключаетъ не только вѣротерпимость въ « формально-либераль-номъ смыслѣ », но и всякую свободу религіознаго сознанія. Недаромъ духовно столь близкій Бердяеву Л. П. Карсавинъ па-стаиваетъ на томъ, что « въ *малѣйшемъ* еретическомъ положе-ніи *implicite* уже содержатся всѣ ереси » и что изъ « цѣлага христіанской догматики безъ вреда нельзя выкинуть и іоту еди-ную ». Недаромъ всю свѣтскую культуру Запада — гуссерліан-ство, теорію наслѣдственности, Вейсмана, Менделя, социализмъ, демократію, интернаціональ и т. д. тотъ же Карсавинъ склоненъ разсматривать лишь какъ производное отъ « латинской ереси », какъ неизбежное слѣдствіе « культуры Filioque ». (См. его « Уроки отреченной вѣры » въ кн. 4-ой *Евразійскаго Времен-*

---

даній и отдѣльныхъ христіанъ», включаетъ и «иудей вѣщцерков-ныхъ, даже противощерковныхъ». А проф. Карсавинъ полагаетъ, что у Е. Спекторскаго явѣтъ не только пониманіи Куальтуры, но и самой христіанской вѣры. — Расхожденія не замыкаются въ православіи. Стоитъ вспомнить отношеніе князей католической церкви къ социализму. Во Франціи и Словакіи социализмъ под-вергнуто католической «экскоммуникаціи». Въ Италіи и, особенно, въ Германіи католическія партіи, наоборотъ, заключили съ социалистическими временный союзъ противъ реставраторовъ и коммунистовъ. — Словомъ, общность религіознаго исповѣданія — православнаго или католическаго безразлично — отноде не обезнечиваетъ ни единства теоретической мысли, ни единства практическихъ выводовъ.

ника). Фактъ неоспоримый — религиозное оживленіе послѣдняго времени рѣзко обострило конфессіональную нетерпимость и « эксклюзивность »: католическіе и православные, свѣтскіе и церковные богословы точно соревнуютъ въ этомъ. И сколь терпимъ и « либераленъ » ни былъ бы самъ Н. А. Бердяевъ, — это было бы лишь его личнымъ отпаденіемъ отъ собственной системы. Самая же система, учитываемая авторомъ какъ система свободы, по внутренней своей логикѣ и существу является системой духовнаго принужденія и остракизма.

Эпштейнъ « христіанскій », которымъ Бердяевъ думалъ очистить свободу отъ формально - либеральнаго своеволія, увя, не освободилъ даже самого автора отъ извѣстной доли гностическаго своеволія хотя бы въ толкованіи признанной доли истины. Не будемъ ссылаться на авторитеты : на апост. Павла, учившаго, что « подобаетъ среди васъ быть и ересямъ ! ), дабы объявившись среди васъ искусные », « и язычники могутъ дѣлать добро »; на пресвѣтлаго старца Зосиму, утверждавшаго божественный обликъ и за « отречиміи отъ христіанства и бунтующими противъ него » и т. д. Сошлемся на новѣйшаго писателя лично авторитетнаго для Н. Бердяева — Германа Кайзерлинга, какъ и Бердяевъ жаждущаго религиознаго преобразенія и « новаго освященія міра » ( *Neue Heiligung der Welt* ). Кайзерлингъ понимаетъ, что « человечество шире христіанства », что браманнизмъ и буддизмъ сами « каеволичны »; что подъ разными созвѣдіями родившіеся *должны* воспринимать свое отношеніе къ вѣчному иначе, чѣмъ въ христіанскихъ формахъ; « иначе говоря : какъ разъ въ той мѣрѣ, въ какой они религиозны, они не могутъ быть христіанами ». Въ многозвучномъ оркестрѣ человечества « до конца будетъ существовать столько жизненныхъ типовъ, сколько религій, мировоззрѣній, философій, народовъ, языковъ, сколько законъ корреляціи смысла и выраженія позволяютъ и требуетъ примѣнительно къ непреодолимой односторонности своеобразія каждаго образа ». (См. « *Der Leuchter Weltanschauung und Lebensgestaltung* ». *Jahrbuch der Schule der Weisheit*. — Darmstadt. 1924. S. 37274. )

По Бердяеву смыслъ исторіи въ томъ, чтобы разрѣшить « трагическія противорѣчія и конфликты для *всего* человѣческаго рода, для *всѣхъ* человѣческихъ поколѣній, для *всѣхъ* временъ, для *всѣхъ* когда-либо жившихъ людей съ ихъ страдальческой судьбой ». Не увлекался идеей Новоселова о конечномъ воскресеніи *всѣхъ* человѣческихъ поколѣній, мы, естественно, не требуемъ отъ исторіи осуществленія столь универсальныхъ задачъ. Утверждая на путяхъ земной исторіи трудъ культуры и свободы,

поднимающихся по ступенямъ и преобразующихъ жизнь, мы въ апокалиптическомъ максимализмѣ Бердяева видимъ такое же отрицаніе современной культуры и свободы, какое въ свое время онъ самъ видѣлъ въ социальномъ - политическомъ нигилизмѣ русской интеллигенціи.

Да, Н. А. Бердяевъ правъ: « Апокалиптизмъ и нигилизмъ, у насъ всегда страннымъ образомъ соприѣсается ». И мы теперь точно знаемъ гдѣ и въ чемъ: *въ отрицаніи среднего гуманистическаго царства и въ утвержденіи максимализма*. Не даромъ евразійцы, во многихъ отношеніяхъ буквально копирующие Бердяева, сами называютъ свое ученіе *системой максимализма*. Чѣмъ бы ни вдохновлялся максимализмъ, нигилизмомъ, апокалипсисомъ или фашизмомъ — Ф. А. Степунъ совершенно точно опредѣлилъ евразійство, какъ *русскій фашизмъ*, — онъ одинаково идетъ бунтомъ противъ свободы, культуры и исторіи и одинаково неприемлемъ для исторіи, культуры, влеченія человѣка и человѣчества къ свободѣ. И въ этомъ приговоръ какъ Н. А. Бердяеву, такъ и его духовнымъ дѣтямъ.

Маркъ Вишнякъ.