

## МАТЕРИАЛЫ НАУЧНЫХ МЕРОПРИЯТИЙ

*От редакции.* 18–19 марта 2024 г. в Институте философии РАН состоялась Международная конференция «Метафизика творчества и судьба России. К 150-летию со дня рождения Н.А. Бердяева». В данном номере журнала мы публикуем некоторые материалы конференции.

*В.Н. Порус*

### «Трагический иррационализм» Н.А. Бердяева и Л.И. Шестова

**Порус Владимир Натанович** – доктор философских наук, профессор-исследователь. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 101100, г. Москва, ул. Мясницкая, 20; e-mail: vnporus@hse.ru

В статье выясняется специфика иррационализма, которым привычно характеризуются философские взгляды Н. Бердяева и Л. Шестова, и то влияние, какое оказал на эти взгляды Ф. Достоевский. Иррациональность человека, как ее понимает Бердяев, выражена в том, что стремление к личной свободе полагается несоизмеримым со стремлением к благосостоянию, удовольствию, выгоде – всему тому, что считается рациональными целями индивида и общества. Оно возвышает человека над обыденностью и ведет к бунту против культуры. Такая иррациональность противопоставлена не рациональности как эпистемической ценности, а «формальной рациональности» (в смысле М. Вебера), претендующей на главенство среди культурных универсалий. «Формальная рациональность» в современной культуре стала фальшивой ценностью, под вывеской которой располагаются лицемерие и жестокое равнодушие, особенно когда это касается «несчастнейших», отвергнутых культурой людей. Поэтому «иррационализм» Бердяева есть не что иное, как протест против культуры как сферы симулякров в роли культурных универсалий. Этот же протест характерен и для Шестова. Оба философа провозглашают «человеческую трагедию» главной темой философии. Различие между ними в том, что Бердяев видит эсхатологическую перспективу, в которой «философия трагедии» ведет к апофеозу свободы, а Шестов, не доверяя такой перспективе, делегирует порыв к свободе специфической религиозности, смысл и содержание которой он настойчиво, но безуспешно искал.

**Ключевые слова:** трагический иррационализм, формальная рациональность, культура, культурная универсалия, кризис культуры, «философия трагедии»

Об «иррационализме» Н.А. Бердяева и Л.И. Шестова говорили так часто, что этот термин иногда принимают за *label* их философии наряду с «персонализмом», «анархизмом», «эсхатологизмом», «антигносеологизмом» и прочими этикетками. Между тем смысл этого термина *подвижен* и зависит от того, что понимается под рационализмом, в оппозицию которому он ставится. Рационализм исторически изменчив, различимы его формы, каждая из которых может быть разделена на виды и подвиды («античный рационализм», «классический рационализм», «неклассический рационализм», «пост-неклассический рационализм», добавим к этому «рационализм здравого смысла» и др.). Не так ли дело обстоит и с «иррационализмом»?

Ни Л.И. Шестов, ни Н.А. Бердяев не придерживались строгого стиля в своих философских текстах – не слишком заботились об однозначности, даже когда речь шла о принципиальных понятиях. Они полагались на интуицию и сочувствие читательской аудитории, как будто состоящей из посвященных, кому не требуется разъяснять то, что и так считается понятным. Это затрудняет аналитиков, выносящих за скобки симпатии и антипатии по отношению к идеям и стилю мыслителей, чтобы пробиться к «сухим остаткам» их философских рассуждений.

\* \* \*

«Человек – существо иррациональное» [Бердяев, 1994а, с. 165]. Таково, по мнению Бердяева, одно из «очень существенных открытий» о человеческой природе, сделанных Ф.М. Достоевским в «Записках из подполья» и в сочиненной Иваном Камазовым *поэме* о Великом Инквизиторе, которую Бердяев (и не только он) почему-то называет *легендой*. Открытие, что и сказать, чрезвычайное, но в чем именно оно состоит?

Тотчас вслед идут разъяснения: если считать, что рациональность выражается стремлениями человека к счастью, выгоде, удовлетворению, то следует признать, что мнение, будто человек по природе своей рационален, в корне ошибочно. «В человеке заложена потребность в произволе, в свободе превыше всякого блага, свободе безмерной» [Там же]. Такая потребность не только *выше* рациональных устремлений, она *противоречит* им, но и это еще не все: она *несоизмерима* с ними. Это значит, что человеческие устремления нельзя мерить одной мерой, сравнивать по единой оценочной шкале. «Достоевский раскрывает несоизмеримость свободной, противоречивой и иррациональной человеческой природы с рационалистическим гуманизмом, с рационалистической теорией прогресса, с до конца рационализированным социальным устройством, со всеми утопиями о хрустальных дворцах. Все это представляется ему унижительным для человека, для человеческого достоинства» [Там же, с. 166]. Оппозиция построена: с одной стороны человек, его достоинство, не терпящее унижения, с другой – «гуманистические» по своему вербальному облачению, но антигуманные по своей сути, ибо унижающие человека, теории о прогрессе и счастливом социальном благоустройстве, стоящие на вере в расчет потребностей и планирование средств для их удовлетворения.

Резкость оппозиции вызывает недоверие. Почему *счастье*, которое человек, как сказано, испытывает от видимых (исчислимых) благ и выгод, не может быть вызвано также и собственным (не подлежащим калькуляции) произволом, именуемым *свободой*, сознанием его безмерности? Пусть даже верно, что эта безмерность своими последствиями приносит *страдания*, но ведь сам «подпольный человек» признает, что счастье – это не одно только *благополучие*, что человеку страдание «равно настолько же выгодно, как благоденствие», что человек «иногда ужасно любит страдание» и от него «никогда не откажется», признав, что страдание – «единственная причина сознания» [Достоевский, 1973, с. 119]. Счастлив ли тот, кто сделал такое

признание? Или следует *такое* счастье наделить «особым смыслом», для постижения которого потребна «высшая математика» или «гениальная диалектика», недоступная, как выразался Иван Карамазов, «евклидовскому уму»? Но смысловыми скачками – от низшего к высшему – не снять сомнение: как поверить реально страдающему от своей безмерной жажды произвола, погибающему от нее, что он *счастлив* (или убедить его в этом)?

Конечно, речь не о том счастье, какое достигается *ценой страдания* (по бытовой сентенции: не узнаешь горя, не оценишь и счастья!), не о том, какое сулит Алеше Карамазову старец Зосима: «Много несчастий принесет тебе жизнь, но имиты и счастлив будешь, и жизнь благословишь, и других благословить заставишь...» [Достоевский, 1976, с. 259]. Слова старца о том, что несчастья и страдания очищают душу, приготавливая ее к подлинному, не замутненному соблазнами (благами) счастью – в высшем, духовном смысле. Алеша, пророчествует Зосима, будет счастлив еще и потому, что сможет сделать счастливыми других людей, провести их тем же *огненным путем*. Как поверить пророчеству? Достанет ли Алеше, да и всякому иному человеку, сил на такое счастье? В огне брода нет. Страдания могут не очистить и возвысить, а изуродовать душу, омертвить ее. Кому, как не Достоевскому, было знать об этом? Есть свидетельства о том, что, по его замыслам, которым не суждено было осуществиться в сказании о братьях Карамазовых, светлый и кроткий юноша должен был закончить жизненный путь на эшафоте, обвиненный в подготовке царевубийства<sup>1</sup>.

Но ведь ничего иррационального, т.е. не поддающегося разумному анализу, ни в пророчествах Зосимы, ни в духовных поисках Алеши нет.

«Подпольный человек» твердит о счастье, *неотличимом* от страдания, о гордости в унижении, о «разрушении души», *переживаемом* как ее, души, торжество. По Бердяеву, это – *диалектика*, положенная в основу «новой антропологии, которая раскрывается в судьбе Раскольникова, Ставрогина, Мышкина, Версилова, Ивана и Дмитрия Карамазова» [Бердяев, 1994а, с. 167]. Такая диалектика, односторонне (так считает Бердяев) истолкованная Л. Шестовым как *психология*, разоблачающая притворство «разума и совести» [Шестов, 1996а, с. 352], т.е. раскрытие подспудной, загнанной в тайники души, человеческой сущности, обнаруживает ее *иррациональность*. Очевидно, однако, что эта иррациональность – просто антитеза *мере расчета* благ и ресурсов, потребных для их достижения. М. Вебер называл такую меру «формальной рациональностью» [Вебер, 2016, с. 133–134] и полагал, что она может (а при определенных условиях должна) стать универсальной культурной ценностью, участвующей в формировании «идеальных типов» в экономике и политике [Хабермас, 2009, с. 38]. Стоит ли доказывать очевидность: сплошь и рядом эта ценность *девальвируется* в ситуациях социально-культурных кризисов и *вытесняется* суррогатами, усугубляющими искажение и разрушение формально-рациональных структур общества [Porous, 2012]. Можно, конечно, назвать эти деструкции иррациональными, однако совсем не в том смысле, в каком Бердяев использует этот термин, характеризуя антропологию «подпольного человека» у Достоевского.

<sup>1</sup> Об этом сообщает А.С. Суворин, ссылаясь на разговор с Ф.М. Достоевским [Суворин, 1923, с. 16]. Впрочем, по другим свидетельствам, в том числе вдовы писателя А.Г. Достоевской, Алеша должен был пройти путь соблазнов и тяжелых испытаний, но вернуться в монастырь, продолжив дело Зосимы [Фридлендер, 1976, с. 485].

\* \* \*

Рациональность, как и ее антипод, иррациональность, – понятия, смыслы которых многослойны. Они фигурируют в словарях эпистемологии, онтологии и социальной философии (теории ценностей), участвуя в суждениях, принципиальных для этих сфер философского исследования. В каждом из таких суждений они обретают смысловые оттенки, которые нельзя прямо переносить из одной сферы в другую, но в то же время нельзя не учитывать в каждой из них.

С точки зрения эпистемологии рациональность есть соответствие знания определенным *критериям*. Законы логики принадлежат этим критериям, но не исчерпывают их собой: бессмысленные рассуждения могут быть логически корректными, однако их не назовешь рациональными. Рациональность знания, как и рациональность деятельности, может быть представлена множеством предикаций (целесообразность, эффективность, теоретическая объяснимость, вычислимость, выводимость в силу причинно-следственной связи, формализуемость, алгоритмичность и т.п.). Какие из них выступают необходимыми и достаточными условиями рациональности в конкретных случаях, это решает субъект, познающий и действующий. В классическом рационализме идеал рациональной субъективности – «трансцендентальный субъект», чьи решения не подвержены никаким «внешним» (по отношению к критериям рациональности) воздействиям. Эмпирический субъект рационален лишь в той мере, в какой он в своих решениях приближается к этому идеалу. Это означает, что конкретные условия принятия решений, индивидуальные особенности эмпирического субъекта, черты его характера или обстоятельства жизни – все это может нарушать соответствие знания и действия критерия рациональности, но не изменять эти критерии. Последние *заставляют* проводить разграничительную линию между рациональным и нерациональным, тем более иррациональным.

Если рациональность рассматривается как культурная ценность (в другой терминологии – *культурная универсалия*), такая ее *принудительность* вызывает протест. Особенно в сфере морали. Еще Кант выдвинул против признания морали зависимой от эмпирических условий, в которых живет и действует субъект, радикальное возражение: если моральное решение детерминировано «внешними» обстоятельствами, оно *не свободно*, следовательно, никак не выделяет человека из сферы бытия, подвластной естественной необходимости. Поэтому мораль суверенна и автономна. Нравственный императив не может быть поколеблен никакими «внешними» влияниями, он абсолютен и неизменен (более неизменен, добавил бы Кант, доживи он до сегодняшней науки, чем звездное небо над нами). Но является ли он действительным принципом (универсалией) культуры?

В культуре, по Канту, еще нет свободы, но есть движение к ней, а сама она – условие этого движения. Можно сказать, культура – бесконечный путь к человеку или школа *очеловечивания*, у которой нет *выпускного класса*. Поэтому человечеству нечего возразить против культуры, но можно ли уверенно сказать то же самое о каждом конкретном человеке? Вот это и вызывает сомнение у таких мыслителей, как Бердяев и Шестов.

Что происходит в этой школе, *такой как она есть*? Не «выстругивание» ли *чего-то прямого* из «кривой тесины», человеческого – из сырой природной заготовки?<sup>2</sup> А это не безболезненная процедура. «Тесина» живая, ей больно, когда ее обрабатывают, подгоняя под заготовленные *формы* и усмиряя ее протест. Мало того, обработка может и не дать искомого результата. Бывает, получается *брак*, и «тесину»

<sup>2</sup> «Из столь кривой тесины, как та, из которой сделан человек, нельзя сделать ничего прямого. Только приближение к этой идее вверила нам природа» [Кант, 1994, с. 19].

выбрасывают, не слушая ее стонов и жалоб. Куда податься отбракованному, к кому пойти за помощью или сочувствием? «Ведь надобно же, чтобы всякому человеку хоть куда-нибудь можно было пойти!» – стонет жалкий, пьяный Мармеладов [Достоевский, 1978, с. 100], и этот стон звучит в сознании Раскольников, когда в нем уже созрела идея «убийства по совести», а значит – и ответ: идти некуда, жалости и прощения ждать не от кого, и отвергнутому культурой *несчастнейшему* (так говорил Ницше) человеку остается только решимость *преступить* через барьер, каким культура оградила себя от природы, решимость на *преступление*. А нет решимости, тогда – жить в «подполье», из которого никто не услышит ни стоана, ни вызова, а бунт против *почитаемого культурным* мира рано или поздно вырождается в нечто совместимое с подлостью и лицемерием.

Если даже согласиться с Бердяевым, что бунт Раскольникова и бунт «подпольного человека» выражают *природную* человеческую иррациональность, то она – не что иное, как реакция *живой* природы на *мертвенность* «формальной рациональности», главенствующей в культуре. В душе человека – потенции добра и зла, причудливо переплетенные между собой. Их сплетение охватывает собой все, чем жива душа, включая идеалы истины, добра и красоты. В красоте «дьявол с Богом борется, а поле битвы – сердца людей», – бросает Дмитрий Карамазов [Достоевский, 1976, с. 100]. Но разве истина и добро – не такие же поля сражений между дьяволом и Богом, если говорить на одном языке с этим дикорастущим философом? А его еще более склонный к философским экзерсисам брат заявляет совсем безнадежное: все эти сражения ни к чему, никакой исход их не оправдывает безвинных страданий, слезинки замученного ребенка. «Для чего познавать это чертово добро и зло, когда это столького стоит?» [Там же, с. 220]. Получается, что *так называемая* иррациональность человека есть не что иное, как обремененность ума и чувства антиномиями совести и свободы, которых не могут устранить никакие меры расчета, никакая формальная рациональность.

Философия, не имеющая решимости расстаться с последней, оказывается в трагическом положении, заявил С.Н. Булгаков [Булгаков, 1993б]. Она вынуждена признать свой антиномизм, противоречащий ее же эпистемологическим принципам, т.е. отказаться от самой себя и стать частью богословия. Но влечет ли «трагедия философии» переход к иррационализму? Против такого вывода протестует суть религиозной философии, краеугольный камень которой – вера в Божественный Разум. Против этого как будто восстает и система культурных универсалий, в которой не место иррациональным «антиценностям». Культурные универсалии нужны прежде всего для того, чтобы человек мог, не падая под непосильной тяжестью, «нести груз нравственной жизни» [Тевзадзе, 1979, с. 316]; такой опорой явно не может быть «противоразумность». Но и «обыденная», «формальная», *калькулируемая* рациональность не может быть реальным устоем нравственной жизни. Она на каждом шагу встречается с противящейся ей «природой человека» и вынуждена подавлять эту природу, вызывая последнюю на бессильный бунт.

Это ведет к признанию человеческой *трагедии* важнейшим, даже основным интересом философии, что есть лейтмотив философских текстов Шестова и Бердяева. Обратим внимание: если у Булгакова речь идет о *трагедии философии*, о ее собственной трагической судьбе, то Шестов и Бердяев твердят о *философии трагедии*, о ее обращенности к «таинственной неизвестности», с которой сталкивается человек, отвергнутый культурой, обреченный на неискупимые страдания и крах жизненных надежд [Шестов, 1996а, с. 462]. Эта неизвестность накрывает сцену, на которой разыгрывается человеческая трагедия, мимо которой не может, не имеет права пройти философия.

Булгаков говорил о задаче «мыслить немислимое» [Булгаков 1993б, с. 321], перед которой в нерешительности останавливается философия, осознавшая свой

антиномизм, но воспринявшая его как признание своей же неудачи. Но если философия решится обернуть это «поражение» в победу, признав, что ее трагедия есть адекватное выражение трагичности Бытия как конечной причины трагичности человеческой жизни, ей следует говорить не об *иррационализме* веры, но о *вне-разумности* последней; «свет логоса» уловляется мыслью тогда и там, когда и где он обнаруживает недостаточность пресловутой рациональности, отворачивающейся от него [Булгаков 1993б, с. 322].

Судьба философии, по Булгакову, – «оптимистическая трагедия». Осознав свою трагедию, надеялся и предсказывал он, философия не погибнет, но преобразится. Она сбросит с себя покровы формальной рациональности и припадет к богословию, вооруженному спасительной верой, найдя в ней опору своей жизненности. Почти столетие, отделяющее современность от выхода в свет «Трагедии философии», не оправдало надежд о. Сергия. Философия не стала богословием, да и современное богословие не видит перспектив такого слияния. Впрочем, это не отменяет их диалога, в ряду важнейших тем которого, вместе с проблемой рациональности, стоит трагедия человеческого бытия.

Именно о ней, сегодня являющейся не только в умозрительных рассуждениях о человеческой сущности, но и в опыте катастроф, захватывающих судьбы поколений и запечатленных в *Zeitgeist* современной эпохи, говорят Бердяев и Шестов.

\* \* \*

Л. Шестов не противился тому, чтобы его называли иррационалистом, если это означало готовность бросить вызов культуре, назначившей рациональность своей универсалией. Дело не только и не столько в том, что эта универсалия слишком часто оказывается *фальшивой вывеской*, под которой устраивается безумие. Люди могут подчинить жизнь расчету и выгоде, достичь этих целей насильем над другими людьми, над природой и даже над собственной способностью сочувствия и сострадания – но сохраняют ли они при этом человечность? Цинизм, это побочное детище формальной рациональности, позволил бы ответить утвердительно, но может ли цинизм войти в систему культурных универсалий, не разрушив ее?

Мишень критики Шестова – рациональность, узурпирующая первенство перед всеми иными культурными ценностями, подчиняющая себе мораль и переживание красоты. Он называет ее «чудовищем разума», повторяя и перетолковывая слова Лютера (*“bellua qua non occisa homo non potest vivere”*, чудовище, не убив которое, человек не может жить). Это чудовище – Цербер культуры, ценностные ориентиры которой выродились и превратились в словесные оболочки пустоты (среди них можно найти и оболочку старинного цинизма). Если оно по каким-то причинам называет себя Разумом, значит, сражаться с ним нужно оружием, превосходящим его силу. Шестов называет это оружие, снова повторяя слова Лютера: *“sola fide”* – только верой. При этом он как бы оттесняет на задний план мысль о том, что христианская вера полагает открытым бесконечный путь к Божественному Разуму. Пусть, допускает он, за человека, опускающего руки перед чудовищем, станет *сверх-рациональная вера*, ибо другого не остается. И, следовательно, нужно искать Бога, именно такая вера в которого спасет несчастных людей, выброшенных на обочину культуры.

Совместим ли такой поиск с христианством? Во всяком случае, он остался без ясного результата. Бердяев заметил, что Шестов прошел по следам иудаизма, но сам Шестов находил созвучия своих сомнений и надежд также и в религиозных суждениях Кьеркегора, Паскаля, Ницше, Достоевского. Сомнения остались сомнениями, но не они могли стать надежным оружием. Вызов «чудовищу» повис в воздухе.

Дело не в том, что Шестов упаковывает свой вызов в силлогизмы, т.е. использует для критики рационализма рациональные аргументы. Наиболее пронизательные критики не были склонны принимать выпады Шестова против *этического рационализма* за критику рациональности как таковой: «...после торжественных “похорон” рационализма в одной книге, он снова возвращается в следующей книге к критике рационализма, как бы ожившего за это время. Но все это объясняется тем, что, разрушив в себе один “слой” рационалистических положений, Шестов натывается в себе же на новый, более глубокий слой того же рационализма» [Зеньковский, 1991, с. 83]. В.В. Зеньковский, указывая на эту специфику философии Шестова, конечно, должен был объяснить, как возможна критика «более глубокого слоя рационализма». Он видел ее основание не в гносеологическом иррационализме, который был для Шестова «вторичным и производным» [Там же, с. 91], но в *мистической этике*, т.е. в надежде на Бога, ставшего на сторону человека, когда тот беззащитен перед враждебной ему необходимостью, будь то законы природы или моральные императивы, на фиксации которых останавливается познающий разум. Сфокусированная на мистической этике, философия должна указать людям путь, по которому нельзя идти по компасу рациональности; он открывается *sola fide*. «Шестову было дано с непревзойденной силой утвердить сверхрациональную природу бытия и тем более Бога» [Там же].

Но именно здесь и проходит линия разрыва философии Шестова с культурой, с доминирующей системой ее универсалий. Это разрыв *по живому*, ведь Шестов сам – плоть от плоти этой культуры. Его восстание против нее – мятеж, который не может кончиться удачей. Ее универсалии пусты или ложны, среди них нет места Богу и вере, каких взывает, но не находит философ. Об этом можно тосковать, даже кричать от тоски, но крик – не оружие. Это голос трагедии, происходящей во внутреннем мире философа – зеркале Бытия. Голос трагедии философии.

\* \* \*

Бердяев слышит этот голос, сочувствуя ему. Он видит в трагедии более емкий, чем у Шестова, смысл. «Для Шестова трагедия современного человека всегда есть результат какого-то испуга, ужаса перед жизнью, бессилия, провала. Но, думаю мне, к трагедии могут привести и бьющие через край творческие силы жизни, и слишком большое дерзание и положительная жажда сверхчеловеческого и сверхприродного, воля к безмерной и беспредельной свободе» [Бердяев, 1994а, с. 227–228]. Иными словами, трагедия в своем *объективном* смысле возвышает над *обыденностью*, что, конечно, не облегчает *субъективных* переживаний того, кому она стала участью.

Нравственность зовет сопереживать «несчастнейшим», для кого даже элементарное существование сопряжено с невыносимыми и часто безвинными страданиями. Но человеческая трагедия не сводится ни к телесным, ни к душевным страданиям. Она заключается в *провале* устремлений и ожиданий, связанных с надеждой на какое-то единство между жизненным «треком» отдельного человека и исторической судьбой человечества. Надежда обрушивается, когда к жизни индивида прикладываются мерки, которыми человечество привычно мерит свой поход из прошлого в будущее. Это и вызывает протест: какое дело до прошлого и будущего человечества мне, живому конкретному человеку, обреченному иметь о своем прошлом только бесполезные и недостоверные сведения и вовсе не иметь будущего, отрезаемого от настоящего неизбежной смертью? «Да я за то, чтоб меня не беспокоили, весь свет сейчас же за копейку продам. Свету ли провалиться или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтобы мне чай всегда пить»

[Достоевский, 1973, с. 174]. Но коли так, то и свету еще легче наплевать на мое всегдашнее чаепитие. Между мной и светом (культурным миром) – холодная и неустраняемая несоизмеримость.

Что делать философии с этой трагедией? Закрыв себя бронезиловым формальной рациональности, она отвергнет «подпольного человека», признав его моральным уродом, отбросом культуры, издержкой трудностей ее развития. Трагедия перестанет быть таковой, обратившись в мещанскую драму. Но, совершив отречение, философия беспомощна перед вызовами реальности: она не выражает собой ее трагизм, а пытается свести его на игру стекающихся обстоятельств, в которую желательнее вмешиваться рациональным соображением и действием, чтобы как-то избавиться от ее неприятных следствий. Если, по словам Гейне, трещина бытия проходит через сердце человека, то такая философия заделывает эту трещину штукатуркой позитивности. Бердяев, не вдаваясь в нюансы, называет такую философию позитивизмом или философией обыденности: она «создает систему рациональных идей и норм, которые призваны укрепить порядок в жизни и водворить обыденную возвышенность» [Бердяев 1994б, с. 234]. Но это и означает, что философия волевым вынуждением выступает апологетикой выморочной, изолгавшейся и лицемерной культуры, универсалии которой суть симулякры.

В отличие от нее, философия трагедии «неизбежно трансцендентна и метафизична», она «должна бросить школьный рационализм и обратиться к опыту Ницше и Достоевского как к важнейшему источнику своего высшего познания» [Там же]. Здесь слушатели Бердяева как будто должны сочувственно кивнуть головами: разумеется, такая философия есть нечто высшее, по сравнению со школьным рационализмом. Метафизика трансцендентности переносится в сферу мысли и действия, свободную от «тирании» последнего. Для нее трагедия бытия, будь то конкретная человеческая жизнь или бытие Вселенной, и есть настоящая, т.е. высшая обыденность! Вам угодно называть эту свободу *иррациональной*? Что же, пусть так и будет. Бердяев и те, кто согласны с ним, не станут спорить о терминологических тонкостях. Точно так, как в рассуждениях о «философии трагедии» Бердяев прибегал к оппозиции «рациональное – иррациональное», когда в «Философии неравенства» говорил об исторической действительности: «Рационализм основан был на сужении человеческого опыта, на неведении той иррациональной человеческой природы, которая делает невозможной полную рационализацию общества» [Бердяев, 2012, с. 169]. Здесь «иррациональность человеческой природы» (не так уж важно, «открытая» Достоевским или кем-то другим!) выставляется аргументом против либеральных мечтаний о таком упорядочении системы культурных универсалий, когда сама свобода становится не духовным (метафизическим) основанием жизни, а лишь мерой и результатом жизненного успеха. Это приводит к противоречию внутри системы культурных универсалий, к неизбежному столкновению таких ценностей, как «свобода» и «равенство», из-за их *рационалистического*, читай либерального, «опошления», тогда как их глубинные, т.е. метафизические, смыслы противоположны: «Свобода и равенство несовместимы. Свобода есть прежде всего право на неравенство. Равенство есть прежде всего посягательство на свободу, ограничение свободы» [Там же, с. 162].

Эти лозунги Бердяева – протест против проекта культуры, все универсалии которого проникнуты формальной рациональностью. В противовес ему Бердяев выдвигает свой проект, в котором главенство в системе универсальных ценностей принадлежит свободе. Можно оспаривать этот проект, судить да рядить о его утопическом разрыве с реальностью или указывать на его эсхатологичность. Можно энтузиастически его поддерживать, восхищаясь бердяевским пафосом гуманистического творчества. Но в любом случае следует решить, что же *иррационального* в этом проекте?

Не видно другого ответа, кроме указания на отрицательное отношение Бердяева к культурной *сверхценности* формальной рациональности. Иррациональность в этом контексте означает вывороченную наизнанку *обыденную рациональность*, которой критикуемый Бердяевым культурный проект либерализма придал онтологический и ценностный статус. То же самое относится и к философской этике. Именно к *философской*, а не к позитивистски трактуемой этике как науке об исторически изменчивых регулятивах человеческого поведения в тех или иных социально-культурных контекстах [Ossowska, 1994]. Философская этика – часть философии, и потому в своих принципах определена всем содержанием последней. Бердяев последователен, но не точен, заявляя: «Этика возможна лишь как часть философии трагедии, и источником ее должен быть не разум, а опыт. Область нравственности вне разумна и не имеет закономерности, проблема добра и зла – иррациональная проблема» [Бердяев, 1994б, с. 241]. Неточен, ибо неосторожен, используя термин «опыт» (допускающий и вполне позитивистскую интерпретацию) только для обозначения нравственных (а значит – трагических!) переживаний индивида и сужая понятие «разум», низводя его до кантовского «рассудка». Последователен – потому что трактует рациональность как установление неопровержимых на опыте закономерностей и, следовательно, иррациональность как признание принципиальной невозможности такого установления. В этой последовательности – секрет мнимого иррационализма Бердяева: он в том, что частная форма рациональности принимается за некую всеобщность, а то, что не укладывается в эту форму, – за ее противоположность.

Чувствуя эту неточность, но упорствуя в ней, Бердяев упрекает Канта в том, что тот выдумал «практический разум» и «хотел этим замаскировать свой рационализм, свое глубокое неведение тех переживаний, в которых раскрывается нравственная проблема» [Там же]. В этих словах Кант предстает филистером, неспособным понять то, что для Бердяева составляет суть «философии трагедии»: нет никакого «общеобязательного нравственного закона», а есть только индивидуальный опыт нравственных мук, в которых «человек ищет самого себя, свое трансцендентное я, а не пути к упорядочению жизни и взаимных обыденных отношений людей, как это утверждают рациональные моралисты» [Там же]. Это означает, между прочим, что если для Канта культура есть школа очеловечения, горизонтом которого является тождество нравственности и свободной причинности в сфере мысли и действия, то для Бердяева культура есть школа, в которой человек приобретает опыт жизни в трагедии. Культура исторична, и это значит, что она концентрирует в себе трагический смысл истории. «В истории нет по прямой линии совершающегося прогресса добра, прогресса совершенства, в силу которого грядущее поколение стоит выше поколения предшествующего; в истории нет и прогресса счастья человеческого – есть лишь трагическое, все большее и большее раскрытие внутренних начал бытия, раскрытие самых противоположных начал, как светлых, так темных, как божественных, так и дьявольских, как начал добра, так и начал зла. В раскрытии этих противоречий и в выявлении их и заключается глубочайший внутренний смысл исторической судьбы человечества» [Бердяев, 2002, с. 188–189].

Бердяев отмежевывается от кантовского «категорического императива» – формулы нравственного закона, определяющего своей всеобщностью и неизменностью принадлежность человека к человечеству, утверждая *волю* индивида, которой дано право *творения добра* вместо того, чтобы «выполнять приказ разума ли или иного чего» [Бердяев, 1994б, с. 242]. Это «иного чего», не говоря уже о *воле*, тончайшей гранью отделенной от *своеволия*, звучит подозрительно, и Бердяев спешит заверить, что речь идет о *долге* человека, но не перед всеобщим нравственным законом (тем более – не перед какими-либо конкретными установлениями общественной морали), а «под страхом потери своей индивидуальности, гибели своего я», что «обязывает к гораздо большему, чем рационалистическое, отвлеченное признание

безусловного значения и самоцельности человеческой личности» [Бердяев, 1994б, с. 242, 243]. Трансцендентальному идеализму Канта, с его верой в то, что на вопрос: «Что такое человек?» в конце концов можно получить рациональный и позитивный ответ, Бердяев противопоставляет «трагическую мораль *трансцендентного индивидуализма*», которая стоит на безмерном уважении «к внутренней свободе человеческой, к своеобразию назначения каждого индивидуального существа» [Там же, с. 243]. И если Кант благоговел перед нравственным законом, то Бердяев призывает «*благоговеть перед тайной, скрытой в душе каждого, перед тайной индивидуальности*».

Вот это *благоговение перед тайной* и составляет отличительную черту того, что Бердяев полагает иррациональным. Однако чтобы уважать неповторимую человеческую личность и ожидать от нее свободного и благородного выбора добра, противостоящего злу, полагать, что она способна на такой выбор благодаря тайне, скрытой в ее душе, *никакого особого иррационализма не требуется*, если только не верить этот выбор «иному чему», о чем не скажет никакое рассуждение и даже воображение. Но уж перед этим-то порогом Бердяев, без сомнения, останавливается.

Мы опять-таки видим, что иррационализм, если абстрагироваться от полемических наслоений – только негативная реакция на ненавистную Бердяеву претензию формальной рациональности на ранг главной культурной ценности, власть которой ограничивает или уничтожает свободу человеческого атома. Другого содержания и смысла у него нет.

\* \* \*

В.В. Зеньковский называл Шестова более глубоким и значительным философом, чем Бердяев [Зеньковский, 1991, с. 81]; С.Н. Булгаков считал Шестова не философом (поскольку тот не занимался систематическим исследованием философских проблем), но «своеобразным мыслителем» [Булгаков, 1993а, с. 519]; Бердяев говорил, что у Шестова «есть своя философия, своя этика, пожалуй, даже своя религия» [Бердяев 1994б, с. 231], но, будучи философом, «он борется против философии... и хочет философствовать как “подпольный человек” Достоевского» [Бердяев, 1990, с. 251]; Шестов ставил Бердяева в ряд наиболее известных и значительных философов, отмечая, что в его лице «русская философская мысль впервые представала перед судом Европы или, пожалуй, даже всего мира» [Шестов, 1938, с. 196], но когда дело доходило до полемики между ними, не без едкой иронии отмечал, что Бердяев слишком часто менял свои философские взгляды, но при этом оставался непоколебимым сторонником веры в торжество Добра и потому «имеет все преимущества перед Достоевским, не выдержавшим испытания» [Шестов, 1996б, с. 236]. Такие важные, пусть и не всегда справедливые, оценки имеют, конечно, контекстуально-историческое значение, являясь репликами в напряженном «разговоре» мыслителей [Щедрина, 2016, с. 7], чьи идеи составили философскую атмосферу России в напряженный и суровый период ее истории. Время расставляет участников «разговора» по своим местам, а их идеи живут своей жизнью, сохраняя нюансы полемики и передавая современности ее итоги, которые вливаются в новые контексты, в новые «разговоры», которым, может быть, удастся создать и новую философскую атмосферу.

## Список литературы

- Бердяев, 1990 – *Бердяев Н.А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья / Сост. М.А. Маслин; вступ. ст. М.А. Маслина, А.Л. Андреева. М.: Наука, 1990. С. 43–271.
- Бердяев, 1994а – *Бердяев Н.А.* Откровение о человеке в творчестве Достоевского // *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. Т. 2 / Вступ. ст., сост., примеч. Р.А. Гальцевой. М.: Искусство, ИЧП «Лига», 1994. С. 151–175.
- Бердяев, 1994б – *Бердяев Н.А.* Трагедия и обыденность // *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. Т. 2 / Вступ. ст., сост., примеч. Р.А. Гальцевой. М.: Искусство, ИЧП «Лига», 1994. С. 227–228.
- Бердяев, 2002 – *Бердяев Н.А.* Смысл истории // *Бердяев Н.А.* Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон +, 2002. С. 7–218.
- Бердяев, 2012 – *Бердяев Н.А.* Философия неравенства (Письма к недругам по социальной философии) // *Бердяев Н.А.* Философия неравенства / Сост. и отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 19–303.
- Булгаков, 1993а – *Булгаков С.Н.* Некоторые черты религиозного мировоззрения Л.И. Шестова // *Булгаков С.Н.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 519–537.
- Булгаков, 1993б – *Булгаков С.Н.* Трагедия философии (Философия и догмат) // *Булгаков С.Н.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 311–518.
- Вебер, 2016 – *Вебер М.* Хозяйство и общество. Очерки понимающей социологии. Социология / Пер. с нем. под ред. Л.Г. Ионина. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2016. 445 с.
- Достоевский, 1976 – *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 14. Л.: Наука, 1976. 511 с.
- Достоевский, 1973 – *Достоевский Ф.М.* Записки из подполья // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 5. Л.: Наука, 1973. С. 99–179.
- Достоевский, 1978 – *Достоевский Ф.М.* Преступление и наказание / *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 6. Л.: Наука, 1978. 423 с.
- Зеньковский, 1991 – *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 2. Ч. 2. СПб.: Прометей, 1991. 269 с.
- Кант, 1994 – *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / Пер. с нем. И.А. Шапиро / *Кант И.* Собр. соч.: в 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 12–28.
- Суворин, 1923 – *Дневник А.С. Суворина.* М.; Пг.: Изд-во Л.Д. Френкель, 1923. 407 с.
- Тевзадзе, 1979 – *Тевзадзе Г.* Иммануил Кант. Проблемы теоретической философии. Тбилиси: Хеловнеба, 1979. 367 с.
- Фридлендер, 1976 – *Фридлендер Г.М.* и др. Примечания // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 15. Л.: Наука, 1976. С. 393–619.
- Хабермас, 2009 – *Хабермас Ю.* Теория рационализации Макса Вебера / Пер. с нем. Т. Тягуновой // Социологическое обозрение. 2009. Т. 8. № 3. С. 37–60.
- Шестов, 1938 – *Шестов Л.И.* Николай Бердяев (Гнозис и экзистенциальная философия) // Со временные записки. 1938. № 67. С. 196–229.
- Шестов, 1996а – *Шестов Л.И.* Достоевский и Ницше (Философия трагедии) // *Шестов Л.И.* Соч.: в 2 т. Т. 1. Томск: Водолей, 1996. С. 317–464.
- Шестов, 1996б – *Шестов Л.* Похвала глупости (По поводу книги Николая Бердяева «Sub specie aeternitatis») // Соч.: в 2 т. Т. 2. Томск: Водолей, 1996. С. 225–238.
- Щедрина, 2016 – *Щедрина Т.Г.* От редактора // Л.И. Шестов: pro et contra. Антология. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2016. С. 7–14.
- Ossowska, 1963 – *Ossowska M.* Podstawy nauki o moralności. Warszawa: PWN, 1963. 403 s.
- Porous, 2012 – *Porous V.N.* La bureaucratie rationnelle et la crise de la culture // Revue Philosophique de la France et de l'Étranger. 2012. No. 2. P. 203–214.

## “Tragic Irrationalism” by N.A. Berdyaev and L. Shestov

Vladimir N. Porus

National Research University “Higher School of Economics”. 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101100, Russian Federation; e-mail: vnporus@hse.ru

The article reveals the specifics of irrationalism, which habitually characterizes the philosophical views of N. Berdyaev and L. Shestov, and the influence that F. Dostoevsky had on these views. The irrationality of a person, as Berdyaev understands it, is expressed in the fact that the desire for personal freedom is incommensurable with the desire for prosperity, pleasure, and benefit – everything that is considered as the rational goals of the individual and society. It elevates a person above everyday life and leads to a rebellion against culture. Such irrationality is opposed not to rationality as an epistemic value, but to “formal rationality” (in the sense of M. Weber), claiming primacy among cultural universals. “Formal rationality” in modern culture has become a fake value, under the sign of which hypocrisy and cruel indifference are located, especially when it comes to the “unfortunate”, rejected by the culture of people. Therefore, Berdyaev’s “irrationalism” is nothing more than a protest against culture as a sphere of simulacra in the role of cultural universals. The same protest is characteristic of Shestov. Both philosophers proclaim “human tragedy” as the main theme of philosophy. The difference between them is that Berdyaev sees an eschatological perspective in which the “philosophy of tragedy” leads to the apotheosis of freedom, and Shestov, not trusting such a perspective, rearranges the craving for freedom of specific religiosity, the meaning and content of which he persistently but unsuccessfully sought.

**Keywords:** tragic irrationalism, formal rationality, culture, cultural universality, cultural crisis, “philosophy of tragedy”

### References

Berdyaev N.A. Otkrovenie o cheloveke v tvorchestve Dostoevskogo [Revelation about a Man in the Work of Dostoevsky]. In: Berdyaev N.A. *Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva* [Philosophy of Creativity, Culture and Art], vol. 2, ed. by R.A. Galtseva. Moscow: Iskusstvo Publ., Liga Publ., 1994, pp. 151–175. (In Russian)

Berdyaev N.A. Russkaya ideya. Osnovnye problemy russkoj mysli XIX veka i nachala XX veka. Russian idea [The Main Problems of Russian Thought of the 19<sup>th</sup> Century and the Beginning of the 20<sup>th</sup> Century]. In: *O Rossii i russkoj filosofskoj kul'ture. Filosofiy russkogo posleoktyabr'skogo zarubezh'ya* [About Russia and Russian Philosophical Culture. Philosophers of the Russian Post-October Abroad], ed. by M.A. Maslin, A.L. Andreev. Moscow: Nauka Publ., 1990, pp. 43–271. (In Russian)

Berdyaev N.A. Smysl istorii [The Meaning of History]. In: Berdyaev N.A. *Smysl istorii. Novoe srednevekov'e* [The Meaning of the History. New Middle Ages]. Moscow: Kanon+ Publ., 2002, pp. P. 7–218. (In Russian)

Berdyaev N.A. Tragediya i obydennost' [Tragedy and Ordinarity]. In: Berdyaev N.A. *Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva* [Philosophy of Creativity, Culture and Art], vol. 2, ed. by R.A. Galtseva. Moscow: Iskusstvo Publ.; Liga Publ., 1994, pp. 227–228. (In Russian)

Berdyaev N.A. Filosofiya neravenstva (Pis'ma k nedrugam po social'noj filosofii) [Philosophy of Inequality (Letters to Enemies on Social Philosophy)]. In: Berdyaev N.A. *Filosofiya neravenstva* [Philosophy of Inequality]. Moscow: Institut russkoj civilizacii Publ., 2012, pp. 19–303. (In Russian)

Bulgakov S.N. Nekotorye cherty religioznogo mirovozzreniya L.I. Shestova [Some Features of L.I. Shestov's Religious Worldview]. In: Bulgakov S.N. *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 vol.], vol. 1. Moscow: Nauka Publ., 1993, pp. 519–537. (In Russian)

Bulgakov S.N. Tragediya filosofii (Filosofiya i dogmat) [The Tragedy of Philosophy (Philosophy and Dogma)]. In: Bulgakov S.N. *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 vols.], vol. 1. Moscow: Nauka Publ., 1993, pp. 311–518. (In Russian)

Dostoevskij F.M. Brat'ya Karamazovy [Karamazov Brothers]. In: Dostoevskij F.M. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], vol. 14. Leningrad: Nauka Publ., 1976. 511 p. (In Russian)

Dostoevskij F.M. Zapiski iz podpol'ya [Notes From the Underground]. In: Dostoevskij F.M. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], vol. 5. Leningrad: Nauka Publ., 1973, pp. 99–179. (In Russian)

Dostoevskij F.M. Prestuplenie i nakazanie [Crime and Punishment]. In: Dostoevskij F.M. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], vol. 6. Leningrad: Nauka Publ., 1978. 423 p. (In Russian)

Fridlender G.M. i dr. Primechaniya [Notes]. In: Dostoevskij F.M. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], vol. 15. Leningrad: Nauka Publ., 1976, pp. 393–619. (In Russian)

Habermas Yu. Teoriya racionalizacii Max'a Vebera, [Max Weber's Rationalization Theory], trans. from German by T. Tyagunova. In: *Sociologicheskoe obozrenie* [Sociological Review], 2009, vol. 8, no. 3, pp. 37–60. (In Russian)

Kant I. Ideya vseobshchej istorii vo vseмирno-grazhdanskom plane [The Idea of Universal History in the World-Civil Plan], trans. from German by I.A. Shapiro. In: Kant I. *Sobranie sochinenij v 8 t.* [Selected Works in 8 vols.], vol. 8. Moscow: Choro Publ., 1994, pp. 12–28. (In Russian)

Ossowska M. *Podstawy nauki o moralności*. Warszawa: PWN, 1963. 403 s.

Porous V.N. La bureaucratie rationnelle et la crise de la culture, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 2012, no. 2, pp. 203–214.

Shchedrina T.G. Ot redaktora [From the Editor]. In: *L.I. Shestov: pro et contra. Antologiya* [L.I. Shestov: pro et contra. Anthology]. St. Petersburg: Izd-vo Russkoj khristianskoj gumanitarnoj akademii Publ., 2016, pp. 7–14. (In Russian)

Shestov L.I. Dostoevskij i Nietzsche (Filosofiya tragedii) [Dostoevsky and Nietzsche (Philosophy of Tragedy)]. In: Shestov L.I. *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 vols.], vol. 1. Tomsk: Vodolej Publ., 1996, pp. 317–464. (In Russian)

Shestov L.I. Nikolaj Berdyajev (Gnozis i ekzistencial'naya filosofiya) [Nikolaj Berdyajev (Gnosis and Existential Philosophy)], *Sovremennye zapiski* [Modern Notes], 1938, no. 67, pp. 196–229. (In Russian)

Shestov L. Pokhvata gluposti (Po povodu knigi Nikolaya Berdyajeva "Sub specie aeternitatis") [Praise for Stupidity (Regarding Nikolai Berdyajev's Book "Sub specie aeternitatis")], *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 vols.], vol. 2. Tomsk: Vodolej Publ., 1996, pp. 225–238. (In Russian)

Suvorin A.S. *Dnevnik A.S. Suvorina* [Diary of A.S. Suvorin]. Moscow; Petrograd: Izd-vo L.D. Frenkel' Publ., 1923. 407 p. (In Russian)

Tevzadze G. *Immanuel Kant. Problemy teoreticheskoy filosofii* [Immanuel Kant. Problems of Theoretical Philosophy]. Tbilisi: Helovneba Publ., 1979. 367 p. (In Russian)

Weber M. *Khozyajstvo i obshchestvo. Ocherki ponimayushchej sociologii. Sociologiya* [Economy and Society. Essays on Understanding Sociology], trans. from German by L.G. Ionin. Moscow: Izdatel'skij dom Vysshej shkoly ekonomiki Publ., 2016. 445 p. (In Russian)

Zen'kovskij V.V. *Istoriya russkoj filosofii* [History of Russian Philosophy], vol. 2, ch. 2. St. Petersburg: Ego Publ., 1991. 269 p. (In Russian)