

УДК 159.947.2:171(430+470)(091)

В. Б. Ханжи, д-р филос. наук, проф.

ФРИДРИХ НИЦШЕ И НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ: ОБЛАДАЕТ ЛИ ЭТИЧЕСКИМ ВЕКТОРОМ СВОБОДА ВОЛИ?

Одесский национальный медицинский университет, Одесса, Украина

УДК 159.947.2:171(430+470)(091)

В. Б. Ханжи

ФРИДРИХ НИЦШЕ И НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ: ОБЛАДАЕТ ЛИ ЭТИЧЕСКИМ ВЕКТОРОМ СВОБОДА ВОЛИ?

Одесский национальный медицинский университет, Одесса, Украина

Статья посвящена осмыслению учений Ф. Ницше и Н. Бердяева об этическом векторе свободы воли. Обоснована возможность противопоставления этих подходов в решении данного вопроса. Акцентировано внимание на обусловленности решений центрального вопроса статьи базисами традиционной этической дуализации мира либо, наоборот, отказом от таковой.

Ключевые слова: Ницше, Бердяев, этический вектор свободы воли, воля к власти, свобода во благо, свобода во зло.

UDC 159.947.2:171(430+470)(091)

V. B. Khanzhi

FRIEDRICH NIETZSCHE AND NIKOLAI BERDYAEV: DOES FREE WILL HAVE THE ETHICAL VECTOR?

The Odessa National Medical University, Odessa, Ukraine

The article is devoted to understanding the teachings of F. Nietzsche and N. Berdyaev about the ethical vector of free will. The possibility of opposing these approaches in solution of this question is substantiated. An attention on the conditionality of the solutions of the central question of the article by the bases of the traditional ethical dualization of the world or, on the contrary, by the rejection of it is focused.

Key words: Nietzsche, Berdyaev, ethical vector of free will, will to power, freedom for good, freedom for evil.

Введение

Новейшее время, время стремительно меняющегося мира, вновь актуализировало вечную проблему добра и зла, традиционно артикулируемую в едином комплексе с проблемой свободы воли. Этот период, с одной стороны, характеризуется стабильным ростом материально-технической оснащённости жизни человека, обусловленным научным и экономическим развитием. С другой стороны, осознавший свое могущество и значимость человек нередко склонен был устремлять свое право «царя природы» и субъекта нелимитированной свободы в негативное русло. Это породило многочисленные негативные реалии, которые будут давать о себе знать, а в ряде случаев — и приращаться, еще многие десятилетия. Не зря экзистенциалисты писали, что свобода воли, реализуемая вне норм нравственности, способна достигать абсурда.

Особой остроты в истолковании указанных проблем (и связанной с ними широкой палитры их производных) добавляет появившаяся в конце XIX в. тенденция абсолютизации человече-

ской свободы воли. Действительно, ряд философов Новейшего времени выдвигают понимание свободы как способности активной деятельности личности в условиях многомерного бытия в соответствии со своими ориентирами и ценностями, следствием чего нередко становится возвышение человека над многообразным бытием, его контроль и преобразование. Однако парадигмальная установка, утверждающая право человека на небывалые высоты волеизъявления — когда он сам себе становится богом, автоматически требует прояснения ряда сущностно важных смежных вопросов, среди которых выделим следующие:

1. Насколько в таком случае соотносимо его бытие с бытием Бога как Абсолюта (не тесно ли двум Абсолютам!)?

2. Каким же образом в условиях возможного отсутствия ниспосланного свыше эталонного комплекса ценностей формируются в человеческой среде представления о добре и зле?

Предложенный контекст предполагает рассмотрение конгломерата философских учений, возникших как отклик на реалии эпохи, а иногда и как протест против действительности, становящейся в индифферентном по отношению к

личности ключе. Однако рамки статьи позволяют осветить лишь две философские системы, которые будут представлены как системы-антагонисты, — учения Фридриха Ницше и Николая Бердяева (среди работ последних десятилетий, посвященных исследованию соответствующего наследия мыслителей, выделим публикации Н. К. Бонецкой, Т. Б. Длугач, О. А. Запеки, Д. А. Ольшанского, К. А. Свасьяна, Е. С. Улевич, Н. В. Шелковой). Итак, целью статьи является осмысление учений Ф. Ницше и Н. Бердяева в контексте их противопоставленности по вопросу об этическом векторе свободы воли.

Основная часть

Учение немецкого философа Фридриха Ницше, пожалуй, наиболее радикальный вызов традиционной системе нравственных ценностей. Практически в каждой своей работе Ницше подвергает резкой (иногда уничижающей) критике сложившиеся в истории этической мысли артикуляции проблемы добра и зла. Исследуя традиционную «генеалогию морали» (по сути — выполняющую функции этической парадигмы и господствующую по сей день), Ницше отмечает, что она зиждется на неверных изначальных установках. С одной стороны, он критикует английских психологов второй половины XIX в., которые, пытаясь прояснить происхождение понятий «добро», «хорошо», как и их антиподов — «зло», «плохо», указывали, что первично такие оценки формировались исходя из тех последствий, которые пожинали сами субъекты оценок. Иными словами, поступок оценивался как добрый или злой исходя из меры полезности его следствий. Позже субъективная обусловленность хорошего и плохого была предана забвению, и бинарно-этическая означенность деяний стала тиражироваться по аналогии. Таким образом, якобы историей были сформированы эталоны благого и неблагого поведения. С другой стороны, его не удовлетворяет и позиция Герберта Спенсера, который, наоборот (фактически отождествляя понятия доброго и целесообразного), настаивал, что в понятиях хорошего и плохого человечество суммировало и зафиксировало *незабываемый* опыт полезно-целесообразного (и потому доброго) и вредно-нецелесообразного (и потому злого).

По мнению Ницше, несмотря на то, что движение «от полезности к заблуждению» (иногда через забвение опыта и обыкновение, а иногда через его утверждение как забываемого) и служит основанием для торжества системы ценностей, «...каковой до сих пор гордился высший че-

ловек как своего рода преимуществом человека вообще» [10, с. 418], предложенные варианты описания исторического формирования понятий добра и зла искажают реальные процессы. Понятие добра берется не *от* тех, кто был объектом благих устремлений, т. е. оно не является результатом одобрительной оценки, звучащей от тех, кто его на себе испытал. Скорее, те, кто пожинал плоды адресуемого им альтруизма, искони были «добрыми» и в глазах их окружения, и в глазах собственных. Также и простолюдины, плебеи — изначально «плохи» по причине низменности своего социально-исторического положения¹. Таким образом, сама система взаимодействия альтруистических и эгоистических побуждений и актов уже была фундирована осознанием превосходства одних над другими и закономерности отношений «подчиняющий/подчиненный». Следовательно, добрым поступок не *становится в результате* удовлетворенности того, в отношении кого он был осуществлен, а *был изначально* (и не мог не быть!) таковым по самой сущности и положению адресата — господина, рабовладельца, владыки, ибо к абсолютизированному «добр» (как превосходству и могуществу) только на таком «коне» и можно было «подъехать». Нет, не польза, пишет Ницше, а «пафос знатности и дистанции, как сказано, длительное и доминирующее общее и коренное чувство высшего господствующего рода в отношении низшего рода, “низа” — таково начало противоположности между хорошим и плохим» [10, с. 419].

Однако разобраться в этих связях, оставаясь в прежней этической парадигме, считает Ницше, не представляется возможным — для этого необходима новая модель мысли, могущая оценивать хорошее и дурное с метауровня («по ту сторону добра и зла»), а также способная на это новая генерация философов, появление которой предвидит немецкий мыслитель. Почему? Да потому, что, как пишет Н. В. Шелковая (комментируя афоризм немецкого мыслителя «Нет вовсе моральных феноменов, есть только моральное истолкование феноменов...» [11, с. 299]), сама жизнь — «...вне человеком придуманной морали, по ту сторону добра и зла» [14, с. 80]. Пребывая в прежней парадигме, человек волей-неволей продолжает барахтаться в культуре, означенной моралью борьбы добра и зла, и, следовательно, в культуре рабской.

¹ Автор приводит красноречивый лингвистический пример: приблизительно до XVII в. немецкие слова *schlecht* (плохой) и *schlicht* (простой) были тождественны друг другу и обозначали простолюдина, причем первое слово не имело нынешней этически негативной окраски [10, с. 420].

Каков он — этот метауровень? И кто способен обозреть будущее с этой позиции? Профиль такого наблюдателя выявляется в абсолютизированной свободе воли, причем Ницше придает этой потенции исключительную интенцированность — от повелевающего к подчиняемому. В таком случае максимальное усилие, вырывающее волю из «ежовых рукавиц» необходимости и закрепощенности, автоматически компенсирует это изъятие новыми связями подчинения: если я свободен, то некто должен подчиняться [11, с. 257]. Здесь явным образом проступает влияние идей Г. В. Ф. Гегеля, который в «Системе нравственности» (1803) пишет: «Равенство есть не что иное, как абстракция, формальная мысль о жизни, о первой потенции, мысль, которая чисто идеальна, лишена реальности. Напротив, в реальности полагается неравенство жизни и тем самым отношение [господства] и рабства...» [7, с. 305]. Свободная воля в таком контексте становится волей к власти, ведь в противном случае, будучи лишённой возможности поработать, она будет вечно ущербной, оскопленной. Воление, составляющее естество абсолютизированной свободы, есть интенция к самопричинности, к тому, чтобы быть *causa sui*. Как бы противоречиво такое стремление ни звучало, какой бы непомерной гордыней не подпитывалось, но оно пронизывает собой все живое, особенно человека, который всю свою историю пытается обрести мюнхгаузеновское могущество вытаскивания «самого себя за волосы в бытие из болота Ничто» [11, с. 259].

Субъектом абсолютной свободной воли выступает грядущий сверхчеловек, в котором качество воли к власти, выступающее как неистощимая витальная стихия, сила, сопутствующая жизни, выражено в наивысшей мере. Дистанцию между человеком и сверхчеловеком автор констатирует устами Заратустры: «Что такое обезьяна в отношении человека? Посмешище или мучительный позор. И тем же должен быть человек для сверхчеловека: посмешищем или мучительным позором... Сверхчеловек — смысл земли» [12, с. 8]. Ницше выдвигает четкий критерий, определяющий качество и ценность личностной свободы, если она претендует на статус сверхчеловеческой. В такой артикуляции свободным является не тот, кто сбросил с себя чье-то господство, а тот, кто использует свою свободу ради достижения *самовольно* поставленной перед собой цели: «Свободным называешь ты себя? Твою господствующую мысль хочу я слышать, а не то, что ты сбросил ярмо с себя... Свободный от чего? Какое дело до этого Заратустре! Но твой яс-

ный взор должен поведать мне: свободный *для чего?* Можешь ли ты дать себе свое добро и свое зло и навесить на себя свою волю, как закон? Можешь ли ты быть сам своим судьей и мстителем своего закона?» [12, с. 45–46]².

В истории человечества, рассмотренной в этико-аксиологическом ракурсе, по мнению Ницше, выделяются три периода, причем критерием этой дифференциации служит истолкование природы и значимости *поступка* [11, с. 269–270]. Первый, самый длительный, период, именуемый мыслителем *доморальным*, примечателен тем, что оценка поступка осуществлялась исключительно исходя из его *следствий*. Поступок сам по себе, в дооценочном своем виде не был ни хорош, ни плох. Окрас деяния в тона достоинства или негодности оказывался возможным, как только прояснялись его результаты в аспекте полезности или вредности, благодати или злостности по отношению к миру, окружающему субъекта поступка. Во втором периоде, *моральном*, начавшемся около десяти тысячелетий назад, во главу угла поставлено уже *происхождение*, а не следствия поступка: именно по изначальным намерениям можно, как полагали, судить о его моральности или аморальности. Философ критически оценивает и эту страницу исторического процесса: «Видеть в намерении все, что обуславливает поступок, всю его предшествующую историю — это предрассудок, на котором основывались почти до последнего времени на земле всякая моральная похвала, порицание, моральный суд, даже философствование» [11, с. 270]. Судя по отношению как к доморальному, так и к моральному периодам, Ницше совершенно не собирается ограничивать этическое становление человечества этими этапами. Действительно, он утверждает, что пришло время утвердить «новые скрижали», снова осуществить «переоценку всех ценностей». Дельфийский тезис «Познай самого себя», принятый в свое время Сократом в качестве девиза его учения и жизни, вновь актуализируется, ибо именно путем самоуглубления человек открывает себе свою *внеморальную* сущность. В третьей фазе истории соответствующего названия, вступление в которую то ли констатирует, то ли предвещает философ, ключевым и ценностно-содержательным становится то, что составляет компоненту *непреднамеренного* в данном поступке. По-

² Такая — *позитивная* («для чего-то») — форма свободы (т. е. свобода *поступать* в соответствии со своей волей) традиционно противопоставляется свободе *негативной* («от чего-то»), т. е. свободе *делать* в рамках дозволенного, зачастую поступаясь своими идеалами.

этому к компоненте намеренности следует относиться как к «обертке», феномену, прикрывающему и лишь намекающему на скрытую сущность. Подобно врачу, имеющему дело исключительно с симптомами, однако по этим «вещам для нас» судящему о самом заболевании — «вещи в себе», человечество точно также должно самому себе осуществить постановку диагноза. Без этого не произойдет последующее «исцеление», которое видится Ницше в преодолении моральных традиций подразделения сущего на добро и зло посредством самовыворывания из тисков этой дуады. «Преодоление морали, — находим у философа-радикала, — в известном смысле даже самопреодоление морали — пусть это будет названием той долгой тайной работы, которая предоставлена самой тонкой, самой честной и вместе с тем самой злобной современной совести как живому пробному камню души» [11, с. 270].

Первейшая и главнейшая установка на пути трансформирования ценностей состоит в том, чтобы человек принял в качестве аксиоматического положение о том, что его воля есть самопричина, и что причинность воли есть единственная причинность. Ницше готов рискнуть и выдвинуть гипотезу о том, что все механические действия человека, поскольку они подготовлены и проникнуты определенным усилием, все его инстинкты, в общем — все то, что традиционно детерминизм обосновывал внешней или внутренней причинностью в противопоставлении свободной воле, есть конкретизация, оформление или дифференциация одной основной формы воли — тотально господствующей воли к власти. Эта первичная воля по самой своей сути может воздействовать исключительно на такие же в естестве воления, а не на вещественные объекты (к примеру, как полагают редукционисты из эволюционистского лагеря, на «нервы»), поэтому философом и выдвинут тезис о фундированности всех процессов телесного развития частными формами глобальной воли. Постигнутый в таком контексте мир, будучи, с одной стороны, препарированным до мельчайших составляющих, с другой — выявивший свою всеохватывающую сущность, оказывается «...“волей к власти”, и ничем, кроме этого» [11, с. 273].

Заявленная мета-позиция позволяет критически отнестись к традициям стремления к благу (очевидно, что параллельно обостряется критичность в отношении порицания зла). Немецкий мыслитель негодует по поводу хоть малейшей возможности сохранять благо в любом его проявлении, если оно — пусть и в минимальной сте-

пени («если о нем толкует сосед!») — перестало быть исключительной собственностью. Тем более противоречиво понятие всеобщего блага, ибо подобное распыление лишает его ценности. В ницшеанской концепции девальвируется даже понятие Бога как Всемерного Блага. Несмотря на тысячи лет истории, когда идея Бога концептуализировала жизнь миллионов, была смыслом, за который боролись и погибали, чему безгранично посвящали свои помыслы и стремления, не исключено, полагает философ, что «повзрослевшее» человечество отставит эту идею как в свое время любимую, но на сегодня неактуальную игрушку. Тогда та же участь постигнет идеи зла и грехопадения, ибо они, как антиподы блага, попросту потеряют свое основание и также станут лишь достоянием истории. Правда, скорее всего, «...“старому человеку” опять понадобится другая игрушка и другая скорбь, — и он окажется все еще в достаточной мере ребенком, вечным ребенком!» [11, с. 287]. В то же время свободные умы — те «сверхлюди», пришествие расы которых предвидит Ницше, — смогут (и должны!), используя обыкновение простого смертного быть легко подкупаемым, пользоваться тем, что всегда было чтимым и даже священным для обывателя с целью его подчинения и последующего использования. Прекрасными средствами для этого служат политические и экономические системы, а также религии — эти «игрушки человечества» как нельзя лучше позволяют достигать цели дисциплинирования и воспитания масс.

Не заслуживает, исходя из показанного, доверия и сама «наука морали» — все тысячелетиями складывающиеся этические традиции, нормы, устои. Такой «науке» недоставало проблематичности в отношении самого ее предмета. Ницше обрушивается на моралистов прошлого, обвиняя их в том, что за красивыми наукообразными намерениями «обоснования морали» на самом деле скрывалась лишь вера в господствующую этическую модель и нередко — фанатичное стремление утверждения, усиления и распространения на новые области идей подобных парадигм [11, с. 308].

Итак, Фридрих Ницше радикально отходит от историко-этической традиции (точнее — ее воспитательной компоненты) настоятельно рекомендовать устремление свободы человеческой воли в русло добра. Для него вопрос о векторах «во благо» или «во зло» несущественен. Оглядывая вечные людские блуждания и поиски с высоты «той стороны», где они видятся уже мышшиной возней, он требует от человека волевого усилия,

исходя из самой сущности воления, а сущность эта — интенция к власти. Однако ницшеанский этический нигилизм не мог не найти достойного ответа. Поэтому в дальнейшем материале, который посвящен философскому наследию Н. А. Бердяева, будет показано принципиально иное решение вопроса, вынесенного в заголовок статьи. Отметим при этом, что в свое время Львом Шестовым в трактате «Вячеслав Великолепный» (1916) было отмечено — как бы это парадоксально ни звучало — «таинственное родство» книг Ницше и Бердяева («Антихриста» и «Смысла творчества» соответственно), их общая экзистенциалистская глубина смыслов, что подробно рассмотрено в статье Н. К. Бонецкой [6]. Тем не менее мы считаем необходимым представить эти учения как в определенном отношении противопоставленные друг другу.

Исследование проблем человеческого бытия мыслитель российского происхождения Николай Александрович Бердяев осуществляет с позиций персонализма. Он указывает на абсолютный приоритет личности над какой бы то ни было частью мироздания, а также над миром в целом. Попытка рассмотрения человека в соотношении с иными объектами обречена, хотя такая традиция имела место быть в современных философу веяниях биологии, социологии, психологии. Очевидно, тенденция, идущая от Аристотеля, рассматривавшего человека лишь как «политическое животное» и отдававшего ему по этой причине первое место в иерархии тварного мира, оказалась достаточно живучей. Тем не менее этот подход Бердяев категорически отвергает. Безусловно, как только речь идет о человеке, рассматриваемом в ракурсе его биологической организации, социально-политических связей, он может быть оценен как существо природно-общественное, как «дитя мира», его связей и процессов. Но человек, рассматриваемый как личность, «...не есть дитя мира, он иного происхождения... Личность есть прорыв, разрыв в этом мире, внесение новизны. Личность не есть природа, он не принадлежит к объективной природной иерархии, как соподчиненная ее часть... Человек есть личность не по природе, а по духу» [3, с. 12].

О личности допустимо мыслить не как об элементе космического целого, а как об автономном микрокосме в макрокосме. Русский философ не приемлет ряд подходов к человеческой сущности, сложившихся в истории философии [3, с. 12–14]. Его не устраивает лейбницевская монадология, ибо человек, представленный в рамках ее установок, с одной стороны, становится самодо-

статочным, субстанциальным миром, но, с другой — оказывается замкнутой системой, монадой «без окон и дверей». Личность же — субъект бесконечности, она, будучи содержательно открытой мировой бесконечности, находится в постоянном взаимообмене с нею. В то же время нельзя мыслить о личности как о растворенной в Универсуме. Наоборот, она всегда уникальна, неординарна, и это обстоятельство указывает на ее ограниченность, обособленность от других личностей и от мира в целом. В этом смысле личность есть синтез конечного и бесконечного. И из этого вытекает главный парадокс персонализма, суть которого в том, что не личность есть часть универсума, а, скорее, мироздание как атрибут личности является ее частью. Противится Бердяев и древнегреческому пониманию человека (усиленному немецким идеализмом) как разумного существа, т. е. как всего лишь конкретизации всеобщего разума (по Платону — идеи разумного существа, по Г. В. Ф. Гегелю — Мирового Духа). Во-первых, личность должна быть понята не только исходя из ее рациональности, но и, в первую очередь, исходя из ее свободы. Во-вторых, необходимо учитывать, что существует «...и мой личный разум и в особенности моя личная воля» [3, с. 14], недооцененные греческим и немецким идеализмом. Возможно, ближе Бердяеву философская модель И. Канта, для которого человек атрибутирован не только рационально, но и нравственно, но, опять же, такая — нравственно-разумная — природа человека, согласно учению немецкого философа XVIII в., имеет характер обезличенной, универсальной. По понятным причинам отвергает Бердяев натуралистский и эволюционистский варианты истолкования человека, как и тот, который предложен «философией жизни», фактически растворяющей личность в безграничной космической витальной стихии. Таким образом, заключает философ-персоналист, «личность есть мое целостное мышление, мое целостное воление, мое целостное чувствование, мои целостные творческие акты» [3, с. 14].

Философ подходит к личности холистически: она, будучи целостной исходно, не слагается ни из какого математического суммирования частей. Ее созревание, самоутверждение, самореализация не являются «кирпичиками» в кладке целого личности; каждый творческий акт презентует ее именно как целостность и сложность, не выводимую ни из какой суммы частей. Более того, личность всегда ориентирована на преодоление себя, интенцирована трансцендированием [3, с. 17]. Ее стремление преодоления собственных

рамок может выражаться двояко. Первый путь — путь объективации, т. е. социализации с принятием общеобязательных норм, ценностей, — с точки зрения Бердяева, оказывается пагубным для личности и ее творческого потенциала, ибо личность «не находит себя». Наоборот, второй путь — трансцендирование, т. е. переход не к объективному, а к транссубъективному. Именно такое преодоление границ самого себя сулит «экзистенциальные встречи» с Богом, Другим, имманентной экзистенцией мира, что только и позволяет личности достичь самораскрытия, обрести возможность истинной самореализации. Тайна и величие человеческой личности заключается, полагает Бердяев, в том, что в ней переплетены и человеческая, и Божественная природы [3, с. 26–27]. Личность только в той мере является человеческой, в какой она несет в себе образ Божий, а с ним — способность трансцендирования, ведущего ее в царство свободы. Именно сила образа Божия, сокрытая в человеческой субъективности, позволяет человеку трансцендирующему становиться личностью. Мыслитель отвергает теологический тезис применимости понятия «Богочеловек» исключительно к Иисусу Христу. Действительно, в том смысле, как о Нем говорит теология (когда мы и пишем это слово с заглавной буквы), оно приложимо к Единственному, Сыну Божьему и Человеческому. Однако в каждом «...человеке есть божественный элемент, в нем есть как бы две природы, в нем есть пересечение двух миров, он несет в себе образ, который есть и образ человеческий, и образ Божий, и есть образ человеческий в меру того, как осуществляется образ Божий» [3, с. 27].

Для Бердяева в принципе характерна позиция первичности свободы, причем артикулируемая не только в антропологическом, но и в онтологическом ключе. Его не зря называют философом свободы, ведь в фундамент мира он укладывает, по собственному признанию, не бытие, а свободу. Он объясняет это тем, что Бог возжелал свободы, и мир стал прямым следствием реализации этой свободы. «У меня есть основное убеждение, что Бог присутствует лишь в свободе и действует лишь через свободу», — пишет философ [4, с. 56]. Применительно к человеку осмысление проблемы свободы должно осуществляться если уж не на тех же, то на подобных им основаниях. Исторически понятие свободы истолковывалось в различных аспектах, что, в итоге, стало причиной недоразумений. Свобода, понимаемая в европейской мысли (начиная с Платона)

как свобода воли, была в подавляющем большинстве случаев редуцируема к свободе выбора³. По мнению Бердяева, признание свободой исключительно возможности выбора противоречиво, так как нередко сама необходимость выбирать действует на человека томительно и угнетающе, а это уже чистейшее проявление несвободы. Добавим, что если вникнуть в суть, то всякий выбор есть выбор без выбора. Находящийся в «точке полифуркации» *не созидает* для себя то, что ценностно именно для него, а *принимает* одну из конгломерата альтернатив. Причем, как бы ни пестра была палитра предложений, она всегда, во-первых, ограничена, во-вторых (и в-главных!), навязана извне.

Следует отметить, что в бердяевской мысли прослеживается различие двух свобод. «Первая свобода» имеет иррациональный, индетерминистский характер, это «...свобода выбора добра и зла, свобода, как путь, свобода, которая завоевывает, а не которую завоевывают, свобода, которой принимают Истину и Бога, а не та, которую получают от Истины и Бога» [2, с. 42]. «Вторая свобода», наоборот, основывается на рациональных началах, это «...свобода в истине и добре, свобода, как цель и высшее достижение, свобода в Боге и от Бога полученная» [2, с. 42]. Исследователь бердяевской философии О. А. Запека особенно отмечает взаимосвязь двух видов свободы, их взаимообусловленность. Действительно, первая свобода, потенциально могущая породить зло, будучи отторгнутой от второй свободы, «...приводит к анархии и произволу...», что грозит человеку «...распадом и рабством последнего стихиям и страстям» [9, с. 41]. Вторая же свобода, «свобода в Истине и Добре», оказавшись обособленной от первой, лишает человека способности и возможности выбирать. Такая свобода, монолитизировав устремления человека в исключительно благом русле, как может показаться, избавила бы мир от зла. Однако в таком случае она тут же трансформировалась бы в свободу-инвариант и, соответственно, — в свободу-необходимость, свободу-принуждение. Поэтому вторая свобода, взятая сама по себе, — что естественно для Бога! — не может выступить атрибутом человека, ибо это

³ По этому поводу примечательна полемика между Аристотелем и Платоном. Платон полагал, что свобода воли выражается точно в равных возможностях для человека избирать между добром и злом. Аристотель же отвечал, что проблема свободы воли — это не вопрос о том, может ли человек выбирать или предвидеть различные возможности, а, скорее, вопрос о том, возможно ли для него сделать выбор иначе, чем он сделал.

приведет к потере его бездонной, глубоко иррациональной сущности. Человек перестанет быть человеком.

Бердяев настаивает, что истинная свобода в полноценном своем исполнении обнаруживается не в выборе, а, скорее, после сделанного выбора, если избран творческий путь, ибо именно творчество есть индикатор и катализатор человеческой свободы, свободы как эманулирующей экзистенции [1]. «Свобода, — находим у мыслителя, — есть моя независимость и определяемость моей личности изнутри, и свобода есть моя творческая сила, не выбор между поставленным передо мной добром и злом, а мое созидание добра и зла» [4, с. 61]. Философ монолитизирует свободу и творческий процесс: «Лишь свободный творит. Из необходимости рождается лишь эволюция; творчество рождается из свободы» [5, с. 368].

Исследователь Т. Длугач особенно отмечает [8, с. 248–249] бердяевский акцент на том, что творчество выполняет исключительную функцию в человеческой жизни, в приближении человека к Богу. Бердяев настаивает, что покаяние и очищение — лишь отрицательная сторона этого процесса. Ветхозаветный период истории центрирован идеей грехопадения и характеризуется ужасом, охватившим людей от осознания разгневанности Бога. Новозаветный период, который концептуализирован Миссией Христа, даровавшего роду человеческому Свои Благодать и Любовь, связан с раскаянием и искуплением греха. Однако философ полагает, что этим не могут исчерпываться Божий Замысел в отношении человеческого бытия, его основная цель. Длугач, комментируя Бердяева, пишет: «Человеческая природа, подобная Творцу, не могла быть сотворена лишь для того, чтобы человек, согрешив, мог искупить свой грех и в дело искупления вложить все свои силы на протяжении мировой истории... Творческая задача составляет положительную сторону человеческой жизни, и она противопоставлена искуплению» [8, с. 249]. При этом как искупление, так и творчество равны в том смысле, что оба аспекта жизни богоугодны. Оценивая такой подход (разумеется, расходящийся с каноническими религиозными представлениями), автор статьи считает уместным говорить о «третьем Евангелии Бердяева».

Здесь кстати обратиться к одному из ключевых вопросов истории этики — вопросу о существовании зла и человеческой к нему причастности. Философ замечает, что наряду с положительной формой свободы, творчеством, существует и

ее отрицательная форма⁴, именуемая произволом. Корни этой извращенной свободы — в грехопадении, и именно в качестве противопоставленной творческой свободе она истолковывается как необходимость. Такая «...падшая свобода, свобода вражды и распада, свобода хаоса и анархии» [5, с. 374] лишена цели и содержания, формальна и пуста, далека от Бога и, тем самым, обессилена. Однако данность производимого свободой-произволом зла не должна останавливать человека на пути его личностного становления. Будучи «заброшенным в мир» (М. Хайдеггер) и поставленным лицом к лицу с его негативными реалиями, человек вынужден определяться. И вырастает в личность он в борьбе со злом, в сопротивлении злу. В такой подаче оказывается, что само сознание личности как таковой связано — пусть оппозиционистски! — со злом, ибо через выбор в пользу добра и последующее столкновение с его антиподом происходит ее, личности, становление, переход существа биосоциального в статус существа одухотворенного, свободного.

Борьба личности осуществляется «на два фронта»: со злом внешним и злом в себе. «Бои» на втором фронте, очевидно, являются гораздо более ожесточенными, однако такое «согласие на боль» есть необходимое условие сознания личности, ибо оно невозможно без чувства вины, греха. В то же время ни в коем случае нельзя вдаваться в другую крайность — крайность абсолютизации зла в конкретном человеке, его персонификации. «Никакой человек не может быть, — находим у Бердяева, — воплощением и персонификацией зла, зло в нем всегда частично» [3, с. 34]. И поэтому, даже признавая человека виновным в преступлении, следует помнить о том, что он, рассмотренный как личность, не может быть стопроцентным воплощением преступления, его опредмечиванием, когда за проступком мы уже не видим самого человека. Человек-личность, до конца остающийся носителем образа Божия, не может быть встречен в суде как само зло от головы до пят, зло безусловное⁵.

Противопоставляя этическую систему Бердяева ницшеанским идеям, полагаем необходимым

⁴ Выше под отрицательной стороной приближения к Богу понимался отказ (через покаяние и искупление) от греха в противовес позитивной стороне — творческому привнесению в мир блага в виде богоугодной новизны. В данном же случае в понятие «отрицательная» вложено другое значение — «устремленная во зло».

⁵ По этой же причине Бердяев заявляет о недопустимости смертной казни, ибо личность, не являющаяся целиком и полностью собственностью государства и общества, подсудна только Господу Богу.

выразить несогласие с оценкой понимания проблемы свободы и ее значения для человека в учениях этих двух мыслителей, данной российским ученым Е. С. Улевич. Исследователь справедливо подчеркивает [13, с. 44–45] (как и Н. К. Бонцакая [6], о чем было сказано выше), что имеется ряд оснований для выявления общих черт этих философских систем — в первую очередь, это касается методологического принципа исследования человека и способов его бытия. Однако с заявлением «Как понимается свобода и что она для человека? — в этих вопросах и Бердяев, и Ницше единодушны» [13, с. 44–45] мы не согласны решительно, что будет аргументировано далее.

Русский философ противится рассмотрению воли как воли к власти, а также выдвиганию того единственного ее вектора — от господина к рабу, — который утверждает Ницше. Он не приемлет отношений господства и рабства как таковых, поскольку они противоречат пафосу и достоинству личности. Источником же такого типа отношений он видит уже упомянутую объективность [3, с. 35]. Устремленность к объективации, отрывающая человека от самого его естества, отчуждающая его от того, что составляет его природу, есть путь поэтапного самозакрепощения человека. Сам того не замечая, человек превращается в раба — раба своих неумных желаний властвовать, потреблять, наслаждаться, купаться в лучах славы и неисчислимых материальных благах. Наоборот, личность, даже будучи поставленной перед выбором, «вброшенной» в ситуацию выбора между объективным и субъективным, необходимостью и свободой, относительным и абсолютным, в конце концов, господствующим и раболепствующим, никогда не признает принцип «единства и борьбы противоположностей» в качестве своей итоговой цели. Скорее, она фундирует им свои становление и самореализацию, используя таковой в качестве средства. Однако итоговая цель — единство и универсальность — достигаются не в экстерииоризации, пусть даже и претендующей на бесконечность, а в бесконечной интериоризации. Именно трансцендирующая себя субъективность, потенцированная, как и объективность, абсолютностью и бесконечностью, есть источник и гарантия истинной свободы — свободы как цели.

По мнению мыслителя, ницшеанская дуада «господин-раб» ни в коей мере не вскроет оснований истинной свободы. Глубинный анализ и господствующего, и подчиняющегося сознания свидетельствует об их общей рабской природе.

Причем речь в данном случае идет не о социальных ролях и связях, а о более глубинных детерминантах этих поведенческих моделей — о структуре сознания⁶. Бердяев полагает, что анализ проблемы в предложенном контексте позволяет выявить не два, а три варианта человеческого явления миру: «господин», «раб» и «свободный» [3, с. 35]. Первые два состояния и не существуют, и не мыслимы друг без друга. Они взаимодополняют, коррелируют друг друга: господствование невозможно без рабствования и наоборот. Раб потому и раб, что раболепствует. Перед кем? — Перед господином. Господин потому и господин, что господствует. — Над кем? — Над рабом.

Как полагает мыслитель (и это следует особенно подчеркнуть), именно подчинение человека человеком, унижение его достоинства есть фундаментальное основание первичного зла. Зол господин, выплескивающий свою злобу на раба, но еще страшнее вчерашний раб, сегодня волею судьбы трансформированный в господина⁷. В системе господства и рабства наименьшую опасность (в силу наименьшей злобности) представляет аристократ. Будучи исходно благородным и достойным, он не питает зависти к тем, у кого чего-то больше и что-то лучше. Поэтому до аристократического уровня никогда не доберется тирану, диктатору, навсегда отравленному ядом патологической рабской воли к власти, к превосходству. Такая воля противоположна воле свободной, воле к свободе, ибо в ее содержании истинное воление заменено одержимостью.

Третье же состояние сознания, обособленное от первых двух, является автономным и самодостаточным. «Если сознание господина, — пишет Бердяев, — есть сознание существования другого для себя, то сознание раба есть существование себя для другого. Сознание же свободного есть

⁶ З. Фрейд, как и К. Г. Юнг, очевидно, внесли бы существенные коррективы в позиции Бердяева, выявляя *бессознательные* — индивидуальные или коллективные — мотивы того или иного типа поведения.

⁷ По этому поводу вспоминается вышедший на экраны в 2012 г. художественный фильм «Джанго освобожденный» (Django Unchained) режиссера Квентина Тарантино (Quentin J. Tarantino). Чернокожий раб, получивший в силу стечения ряда обстоятельств свободу, принимается с превеликим удовольствием выполнять работу «охотника за головами», подспудно сводя счеты с теми (преимущественно белокожими), кто еще совсем недавно властвовал над ним и продолжает это делать в отношении ему подобных. В конце фильма он с особым цинизмом расправляется с таким же чернокожим, как и он, человеком, однако продолжавшим — с готовностью! — раболепствовать, унижая при этом других рабов на правах дворецкого в доме белокожего плантатора-рабовладельца.

сознание существования каждого для себя, но при свободном выходе из себя к другому и ко всем» [3, с. 35]. Единственный путь разрыва порочной рекурсивной петли «господин-раб» — это возвращение человеку его духовной природы, отчужденной некогда от него экономическими, социальными, политическими системами. Только в таком случае возможно обретение статуса свободного. Внешний мир, манящий всевозможными дарами, радостями и победами, не может обеспечить абсолютной свободы. Его свобода есть свобода относительная. Однако даже такая свобода, свидетельствующая о том, что в человеке еще теплится духовное начало, обречена на постоянную борьбу с необходимостью. Если же в этом противостоянии победу одерживает необходимость, то от истинной свободы не остается даже следа. Б. Спиноза говорил о свободе как о фундаменте действия по собственной необходимости. Г. В. Ф. Гегель, а затем К. Маркс утверждали свободу как познанную необходимость. Однако из этой свободы вычеркнуто ее определяющее основание — воля; ничего общего со свободой как свободой воли такая свобода не имеет.

Бердяев призывает не к господствованию, а к освобождению. И путь Христа — есть величайший пример пути истинно, абсолютно свободного. «Христос — свободный, — пишет философ, — самый свободный из сынов человеческих, Он свободен от мира, Он связывает лишь любовью. Христос говорил как власть имеющий, но он не имел воли к власти и не был господином» [3, с. 36]. Явление Абсолютного Человека есть шанс спасения, восхождения, данный падшему человечеству. «Искупитель и Спаситель мира расколдовывает и расковывает необходимость. Он — Освободитель. Без Христа-Освободителя мир на веки веков остался бы заколдованным в необходимости и детерминизм навеки был бы прав», — находим у философа [5, с. 375]. Христос-Освободитель является, таким образом, абсолютным источником истинной свободы, ее обязательным условием.

Таким образом, если в ницшеанстве «новые скрижали» устанавливаются на обломках традиционных человеческих ценностей, и абсолютизированная свобода воли сверхчеловека воцаряется на том престоле, который испокон веков занимала Воля Божья, то Бердяев все возвращает на свои места. В его модели свобода человека перестает быть зарвавшейся самозванкой (оставаясь абсолютной!) посредством того, что вновь обретает этически выверенный вектор. Именно буду-

чи устремляемой и питаемой Божественной Сущностью, она, не теряя своей бездонности, реализуется во благо.

Выводы

1. В статье осуществлено осмысление учений Ф. Ницше и Н. Бердяева как антиподов в решении вопроса об этическом векторе свободы воли.

2. Ницше, размышляя о соотношении добра и зла, противится искусственности этической дуализации мира. Он полагает, что трезвый взгляд философа на «вечный бой» возможен лишь в том случае, если им занята третья, метауровневая, позиция — наблюдательный пункт «по ту стороны добра и зла».

3. Ницше не устраивает и тривиализация устремленности свободы воли: векторы «во благо» или «во зло» оказываются лишь относительными средствами. Концептуально значима лишь направленность от господина к рабу, ибо абсолютная воля как атрибут грядущего сверхчеловека — это воля к власти, вытекающая из стремления к возведению своего «Я» в статус самопричинности. Поэтому неслучайными оказываются призывы немецкого философа к преодолению «пережитков» моральной обозначенности человеческого развития, утверждению нового свода заповедей — внеморального.

4. Ницшеанскому нигилизму в отношении традиционных общечеловеческих ценностей противопоставлено учение Бердяева, который возвращает разработку этической проблематики в религиозное (христианское) русло. По мнению русского мыслителя, ницшеанская интенцированность воления от господина к рабу, по сути, есть вектор не свободы, а рабства, поскольку у обоих субъектов сознание — рабское, что парализует их и приковывает друг к другу. При этом именно подчинение человека человеком видится философу первопричиной зла. Наоборот, действительно свободным является преодолевший путы стремлений к господствованию и, соответственно, избавившийся от раболепствования.

5. Абсолютизируя (как это принято в экзистенциализме) свободу воли, Бердяев, тем не менее, считает необходимым резко различить и противопоставить друг другу свободу истинную, т. е. свободу, устремленную в русло добра, и свободу-произвол. Источником первой Бердяев полагает Богочеловека — Христа-Освободителя. Миссия спасения, таким образом, оказывается делом освобождения человечества от цепей необходимости и перспективы деградации. Окрыленный Божьим участием человек творит, и именно

в творчестве, в благостном новаторском предъ-
явлении себя миру мыслитель видит смысл и
реализацию истинной свободы. В то же время отри-
цательная форма свободы коренится в грехо-
падении, что обрекает ее на итоговое поражение.

Ключові слова: Ніцше, Бердяєв, етичний век-
тор свободи волі, воля до влади, свобода в благо-
го, свобода в зло.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аббаньяно Н. Экзистенция как свобода / пер. с итал. А. Педетти. *Вопросы философии*. 1992. № 8. С. 145–157.
2. Бердяев Н. Метафизическая проблема свободы. *Путь*. 1928, янв. № 9. С. 41–53.
3. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. *Библиотека Якова Кротова*. 162 с. URL: http://krotov.info/library/02_b/berdyayev/1939_036_01.html. (дата обращения: 20.09.2018).
4. Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии) / сост., предисл., подгот. текстов, коммент. и указ. имен А. В. Вадимова. Москва: Книга, 1991. 448 с.
5. Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. *Философия свободы. Смысл творчества* / вступ. ст., сост., подгот. текста, примеч. Л. В. Полякова. Москва: Правда, 1989. С. 251–534.
6. Бонеецкая Н. К. Апофеоз творчества (Н. Бердяев и Ф. Ницше). *Вопросы философии*. 2009. № 4. С. 85–106.

7. Гегель Г. В. Ф. Система нравственности. *Политические произведения* / вступ. ст. и примеч. В. С. Нерсесянца. Москва: Наука, 1978. С. 276–367. (Памятники философской мысли).

8. Длугач Т. Третье Евангелие Н. Бердяева. *Философская антропология*. 2016. Т. 2, № 2. С. 245–259.

9. Запека О. А. Проблема свободы в контексте персоналистской этики Н. А. Бердяева. *Вестник славянских культур*. 2010. № 3 (XVII). С. 40–44.

10. Ницше Ф. К генеалогии морали. Полемическое сочинение / пер. с нем. К. А. Свасьяна. *Сочинения*: в 2 т. / сост. и примеч. К. А. Свасьяна. Москва: РИПОЛ КЛАССИК, 1998. Т. 2. С. 409–526.

11. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего / пер. с нем. Н. Полилова. *Сочинения*: в 2 т. / сост. и примеч. К. А. Свасьяна. Москва: РИПОЛ КЛАССИК, 1998. Т. 2. С. 241–408.

12. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / пер. с нем. Ю. М. Антоновского. *Сочинения*: в 2 т. / сост. и примеч. К. А. Свасьяна. Москва: РИПОЛ КЛАССИК, 1998. Т. 2. С. 5–240.

13. Улевич Е. С. Ницше и Бердяев: оппоненты или единомышленники. *Омский научный вестник. Серия «Общество. История. Современность»*. 2000, июнь. С. 43–45.

14. Шелковая Н. В. Ф. Ницше о Пути возвращения к себе. *Философские науки*. 2015. № 10. С. 78–93.

Поступила в редакцию 30.10.2018

*Рецензент д-р филос. наук, проф. С. В. Пустовит,
дата рецензии 02.11.2018*

*Передплачуйте
і читайте
журнал*

ІНТЕГРАТИВНА АНТРОПОЛОГІЯ

У ВИПУСКАХ ЖУРНАЛУ:

**Передплата приймається
у будь-якому
передплатному пункті**

Передплатний індекс 08210

- ◆ Методологія інтегративних процесів
- ◆ Генетичні аспекти біології та медицини
- ◆ Патологічні стани і сучасні технології
- ◆ Філософські проблеми геронтології та гериатрії
- ◆ Дискусії