

ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫЕ ИСКАНИЯ

А.В. Черняев

Мистические интуиции Н.А. Бердяева¹

Аннотация. В предлагаемой статье предпринимается попытка проанализировать трактовки мистической проблематики в творчестве Н.А. Бердяева; демонстрируется развитие данной темы в ходе идейной эволюции мыслителя, производится контекстуализация бердяевского понимания мистического в историко-философском, церковно-религиозном и общекультурном измерениях российского Серебряного века. Не претендуя на роль мистика, Бердяев апеллировал в своих религиозно-философских работах к мистическому опыту других, интуитивное постижение природы и значения которого Бердяевым является предметом рассмотрения в настоящей работе.

В ходе исследования использованы методы текстологического, контекстуального и сравнительного анализа. В качестве основных методологических принципов применены междисциплинарный подход и герменевтическая интерпретация.

Проведённое исследование позволяет сделать вывод, что мистика в понимании Бердяева во многом революционна по отношению к православной церковной мистике, а его субъективная теория содержит много нового по сравнению с христианской традицией. Хотя позиция Бердяева в этом вопросе индивидуальна, его взгляды на мистику в целом отражают самосознание интеллигенции Серебряного века, для которого было характерно стремление к обновлению религии, интеллектуальное преодоление православного догматизма.

Ключевые слова: мистика, рационализм, традиция, модернизм, христианство, свобода, религиозное творчество, религиозное сознания, Н.А. Бердяев, вселенская Церковь.

Abstract. In his article Chernyaev attempts to analyze interpretation of mystical problematics in Nikolay Berdyaev's writings. He demonstrates the development of this topic in the course of ideological evolution of the philosopher and performs contextualization of Berdyaev's interpretation of mystics in the historical-philosophical, religious and overall cultural environment of the Silver Age. Even though he did not claim to be a mystic, in his religious and philosophical works Nikolay Berdyaev appealed to the mystical experience of others. Berdyaev's intuitive interpretation of the nature and meaning of such mystical experience is the subject of the present research. In the course of his research Chernyaev has used the methods of textual, conceptual and comparative analysis; the main methodological principles include multidisciplinary approach and hermeneutic interpretation. The results of the research allow to conclude that Berdyaev interprets mystics as revolutionary to Orthodox church mysticism, and his subjective theory contains a lot of new findings compared to the Christian tradition. Even though Berdyaev had his own opinion on the matter, his views on mysticism reflected opinions of the intelligentsia of the Silver age whose typical features included the pursuance of religious revival and intellectual overcoming of Orthodox dogmatism.

Keywords: Nikolay Berdyaev, mysticism, rationalism, tradition, modernism, Christianity, freedom, religious creativity, religious consciousness, universal Church.

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ в рамках исследовательского проекта № 15-33-01395 «Традиция и модернизм в русской религиозной философии конца XIX-XX вв. (В.С. Соловьёв, Н.А. Бердяев, Г.В. Флоровский)».

Время позитивизма и «реализма» в истории русской культуры закончилось смертью А.П. Чехова, Цусимским разгромом, революционными катаклизмами 1905 г. Никто к такому исходу не был готов. Горечь поражений обострила ожидание Армагеддона в обществе, и без того окутанном мистическими переживаниями рубежа столетий. По воспоминаниям Блока, «мистикой был насыщен воздух последних лет старого и первых лет нового века» [9, с. 29]. Мистические веяния воплотились в дионисийстве Вяч. Иванова, в эстетизации раннего христианства Дмитрия Мережковского, в мистическом иррационализме Леонида Андреева, в культе Прекрасной Дамы Александра Блока и даже в художественной демонологии Валерия Брюсова. Эти и иные шедевры составляли неоромантическое направление в русской культуре Серебряного века, сопряженное с небывалой творческой освобожденностью. Подобное освобожденное от внутренней цензуры творческое осмысление мистической сути мира и христианства, сделало возможным столь же свободное изъяснение неохристианской философии — то, что особенно ярко воплотилось в творчестве Н.А. Бердяева. Художественный мир создал атмосферу, в которой философское переосмысление христианства стало не только возможным, но и необходимым. Как известно, адепты нового религиозного сознания представляли сложное смешение представителей художественного и научно-философского мышления, но в равной мере они были захвачены видениями и пророчествами Владимира Соловьёва.

Оживление веры одновременно с реформой Церкви, основанной на поиске истинных религиозно-мистических смыслов, виделось как одно из важнейших средств преобразования общества. Парадокс заключался в том, что та творческая интеллигенция, которая увлеклась эстетизацией и мистификацией христианства, в массе своей скептически воспринимала институт церкви. Если в демократической разночинной среде распространялся атеизм, то художественная и философская среда в значительной своей части не отрицала веру, но это было скорее эстетско-символистское восприятие церкви вообще и обряда, в частности, что не имело ничего общего

с бытовым православием народа. Впервые рутинная православная обыденность так остро столкнулась с отрицающим её интеллектуализмом. Бердяев, говоря о распространении мистики и оккультизма в начале XX в., подчёркивал интеллектуализм нового религиозного сознания, тем самым ограничивая его рамками узкой интеллигентской среды. Это обстоятельство в дальнейшем всплывёт как решающий фактор при обсуждении судьбы русской реформации. Бердяев формулирует понятие высшего религиозного сознания. Именно с его высоты он и собирается рассматривать кризисную ситуацию, выход из которой для человека он видит в мистическом самопознании и в мистическом прозрении Церкви.

Функция мистики в христианской культуре амбивалентна, она способна одновременно обеспечивать как статическое, так и динамическое начала духовной жизни, между которыми находятся полюса традиции и новаторства (о которых вёл речь, в частности, А. Бергсон в своей книге «Два источника морали и религии»). С одной стороны, мистическое визионерство служит основным каналом духовных откровений, на которых строится религиозное мировоззрение, но, с другой стороны, это способ познания, не признающий традиционных установлений, выходящий за их рамки, способный служить модернизации и реформированию религиозных, а вслед за ними — и социальных институтов.

В русской философии серьёзный разговор о мистике начал В.С. Соловьёв, который, по удачному выражению А.П. Козырева, открыл эпоху «нового религиозного сознания» [7, с. 323]. Интерес к мистике и мистицизму со стороны христианских философов, равно как и споры о соединении церквей, учение о теодицее, обсуждение таких проблем как христианство и свобода, христианство и пол, религия и общество, церковь и народ и множество других тем, выглядевших как проекция нового религиозного сознания, свидетельствовали прежде всего о кризисе церковного сознания воцерковленной интеллигенции. В потоке нового религиозного сознания существенное место принадлежало светской христианской философии, ставшей, в конечном счёте, едва ли не главной интеллектуальной

метой эпохи. Христианская философия была далеко не единственным направлением русской философии, но, возможно, наиболее заметной в силу совпадения её идейных поисков с камертоном эпохи, в силу стилистической одарённости её адептов, а также в силу её глубинной историософичности, что выводило тексты за рамки сугубой академичности и делало актуальными для всех, кому была небезразлична судьба России.

Николаю Бердяеву в этой плеяде авторов принадлежит едва ли не первое место. Он был в числе тех, кто болезненно переживал ситуацию профанации христианской духовности. «Духовность, как и всё в этом мире, объективируется, принимает формальный и законнический характер, охлаждается, приспособляется к среднему человеку. Поражает недуховный характер так называемой духовной жизни в официальных церквях и вероисповеданиях» [1, с. 323]. Последствия этого явления, считал мыслитель, трагичны для Церкви: «Вырабатывается условная, знаковая, риторическая духовность, которая внушила отвращение к христианству» [1, с. 323]. Это не просто очередная констатация удручающего состояния церкви – Бердяев видит в этом знак того, что «церковь как процесс в мире находится на перевале» [2, с. 205]. На такие переходные, кризисные эпохи, как правило, приходится взлеты мистической активности. «Небывалое обострение сознания», религиозного сознания, в частности, связано, по мнению Бердяева, с выявлением противоречий жизни, каких ещё не знала история, с «внутренней тревогой», характерной, может быть, для эпохи гибели античного мира [2, с. 205]. Это писалось в 1910 г., когда экономическое развитие России было на подъёме, и в страшных снах ещё не грезилось крушение старого мира, хотя кризис политической системы был очевиден. Тем не менее Бердяев предчувствовал кризис в первую очередь в экзистенциальном мироощущении.

Мистический подъём для Бердяева – это знак приближения новой религиозной жизни. Подлинная мистика способствует углублению религиозного опыта – «церковное сознание становится мистичнее, мистика становится церковнее» [2, с. 211]. Для мистического подъёма начала XX в., по его мнению, характерна беспрецедент-

ная острота спора о взаимоотношении мистики и церкви. В подобные кризисные эпохи обычно решается главный вопрос – «вопрос о взаимоотношении мистики и церкви» [2, с. 205], что, как правило, чревато чрезвычайным распространением мистицизма, проявлением различных форм религиозного фанатизма. Бердяев настаивал на очистительной функции мистики, более того, он был уверен в её «революционирующей мир» [2, с. 207] роли. В то же время Бердяев предупреждал о губительном воздействии мистики, если она воспринимается просто как мода, что неприемлемо особенно в политике: «В мистике, ставшей модой сегодняшнего дня, призраки смешиваются с реальностями, так как утерян критерий для твёрдого установления различий. Приятное головокружение от всеобщего смешения влечет к иррациональной, анархической мистике. Вдруг оказалось, что можно оставаться социал-демократом, служить грядущему царству этого мира, можно быть и анархистом, поддерживать хаотический распад этого мира, и вместе с тем рядиться в роскошные уборы мистики. Мистическая эпидемия ничего положительного в себе не заключает; не даёт органического питания массам, не утоляет духовного голода, не решает вопроса о смысле жизни; это чисто отрицательное, разрушительное явление» [4, с. 82].

Бердяев допускал, что были мистические подъёмы более плодотворные в религиозно-творческом отношении, в силу того, что вера была сильнее и искреннее, появлялись «гении, пророки и святые» [2, с. 205]. Мистические подъёмы на волнах кризисных эпох в истории, как правило, сопровождались заметными еретическими движениями, возникновением сект, словом, массовой религиозной экзальтацией. Ничего подобного в России в первые десятилетия XX в. не наблюдалось, хотя оккультизм и различные теософские течения были в моде. Современная ситуация, по мнению Бердяева, уникальна: вера, может быть, и слабее, «рефлексия разъедает наше поколение», но главное — это эпоха обострённого сознания [2, с. 205]. Бердяев подчёркивал интелектуализм новейших религиозных исканий, это было сугубо интеллигентское погружение, никаким образом не захватившее народ. Поэтому не такими бесспорными кажутся интерпретации

религиозного смысла Октябрьской революции как русской Реформации. «Обращение к философии Н.А. Бердяева, – пишет П.П. Гайденко, – позволяет нам лучше понять ту духовную атмосферу, ту «революцию в умах», которая предшествовала социально-политическим событиям 1917 года. /.../ Может быть, мы адекватнее осознаем смысл событий, которые произошли в России в первой четверти нашего века, если примем во внимание, что революция 1917 года происходила на фоне широкого движения религиозной реформации» [5, с. 16]. Реформация в Западной Европе сопровождалась едва ли не религиозным фанатизмом, требовала от каждого самоопределения по отношению к Богу и к церкви. В России подвластная православная церковь, не имеющая высокого статуса, не в состоянии была подвинуть прихожан в массовом порядке к самозабвению или самопожертвованию. Реформационную логику: «Нельзя стать христианином, не ставши прежде человеком», или «от признания высокого значения человечности и человеческого достоинства и на основе этого – к высшим ценностям религии откровения» [10, с. 128] – невозможно без натяжек применить к человеку в России, особенно простолыдину, чье нравственно-правовое сознание формировалось в убивающих и ломающих личность общинных традициях. Человеческое достоинство в условиях самодержавия – это отдельная тема, но и так понятно, что полицейским режим при покорной, несамостоятельной церкви не способствует ни гармонии веры и жизни, ни высокой самооценке личности. Народ в массе своей был скорее равнодушен к церкви, привычно-православен. Это стало очевидно уже довольно скоро, когда народ не встал на защиту уничтожаемой большевиками церкви, что невозможно представить в отношении мирян западного мира. Русский народ не чувствовал своей ответственности за церковь. Если и переживал он что-то мучительно, то это были, очевидно, тяжелейший и драматичный по последствиям процесс разочарования в царе и потеря веры в сакральность царства.

К проблеме мистики Бердяев обращается на протяжении всего своего творческого пути. В работах «Новое религиозное сознание и общественность» (1907), «Духовный кризис интелли-

генции» (1910), «Философия Свободы» (1911) и «Смысл Творчества» (1916) эта тема всякий раз дорабатывается, варьируется, но в сути своей концепция не меняется. «Строго гносеологически мистика может быть определена, как состояние, покоящееся на тождестве субъекта и объекта, как слияние человеческого существа с универсальным бытием, как общение с миром, ничем мира не обуславливающее» [3, с. 11-12]. Здесь же Бердяев заявляет о неприемлемости рациональных методов познания мистики и причисляет себя к интуитивистам: «“Интеллектуальная интуиция” и есть способ познания мира, не обуславливающий и не рационализирующий мир; это особый орган мистико-метафизического знания. В этом отношении я следую за Шеллингом и русскими философами» [3, с. 12]. Бердяев утверждает не просто непригодность рациональных методов познания, он сужает круг познающих до единиц избранных: «Ни природа реальности, ни природа свободы, ни природа личности не могут быть постигнуты рационалистически. /.../ Проблемы реальности, свободы и личности могут быть истинно поставлены и истинно решены лишь для посвященных в тайны христианства, лишь в акте веры, /.../ лишь в мистическом гнозисе христианства» [2, с. 21-22].

Бердяев разделяет мистику на объективную и субъективную. Первая, «соборная» мистика, по его мнению, запрещена и изгнана «критическим сознанием». Второй вид индивидуалистической мистики, мистики «переживаний», на самом деле, считает Бердяев, приближается к иррациональному «субъективному психологическому состоянию». Индивидуалистическая мистика признаётся и разрешается рационалистами и позитивистами («разрешённая мистика соединима с критицизмом, рационализмом и позитивизмом, потому что она оказывается прихвостнем рационального сознания») [2, с. 206-207]. Этот довольно противоречивый, но характерный для его стиля пассаж – Бердяев прекрасно понимает, что мистику невозможно «разрешить» – нужен ему для того, чтобы развести мистику и рациональную философию.

Бердяев заявляет, что признаёт только мистику соборную, мистику Церкви, в которой совершается тайна пресуществления бытия, «чудо

преображения», и тайна эта совершается «в душе мира, космической душе» [2, с. 208]. Понятно, что речь идёт о христианстве, но Бердяев сознательно обходит конфессиональные уточнения, при этом указывая на учение Я. Бёме как на подлинную мистику, которая углубляет религиозный опыт. Утверждение Бердяев о том, что мистика Бёме «соединяет исторические церкви» [2, с. 211], очень ценно. Это косвенное свидетельство положительного восприятия Бердяевым поднятой В. Соловьёвым темы воссоединения церквей и одновременно указание на то, что подлинная мистика универсальна, как универсальна и идея Церкви. Э. Свёденборга, по мнению Вл. Соловьёва, второго по значительности мистика после Бёме, Бердяев также называет величайшим христианским мистиком, но считает мистику Свёденборга ограниченной, поскольку она внецерковна и выросла на почве протестантизма. «Смешной провинциализм» Бердяев видит в мистическом учении Юнга Штиллинга. Ревизия мистической традиции у Бердяева проходит по критерию причастности церкви: «Мистика всегда рационалистически ограничена, если она внецерковна». Всю мощную внецерковную мистическую традицию Бердяев сводит к подготовительному смыслу, отказывает её авторитетам в творческом влиянии на церковное учение, приписывая им, «разобщённым со вселенским смыслом истории», исключительно индивидуальное звучание [2, с. 214-215].

Бердяев не может не остановиться специально на протестантской мистике как главном антиподе истинной мистики. По его мнению, новейшая мистика сводит тайну пресуществления к индивидуальной душе, и в этом он видит ограниченность протестантского субъективизма, когда не происходит «чуда соединения» духа и плоти. Таинство евхаристии, совершающееся в лоне Церкви, Бердяев рассматривает как тайну «богоматериализма», где символически соединяется мировая история и мировая плоть [2, с. 209].

Протестантская мистика, или «мистика отвлечённой духовности», по его мнению, проповедует еретический гностицизм. Гностицизм спиритуалистичен, односторонен, он отвергает плоть, поэтому ему недоступно чудо преобра-

жения и пресуществления. Протестантизм неприемлем для Бердяева, для него он находит те же характеристики, что и для ересей. Но вот он, противопоставляя «дурную множественность» теософии подлинному христианству, пишет следующее: «Личное самосознание и есть христианское самосознание, есть сознание единственности и неповторимости своей личности в неразрывной связи с единственностью и неповторяемостью Христа» [2, с. 220], не видя, что эти слова выражают суть протестантизма.

К субъективной гностической мистике Бердяев, помимо протестантизма, относит мистические учения Индии, нецерковные христианские ереси – хлыстов и квакеров, которым недоступна соборность. Еретическая мистика ограничена и всегда субъективна. Ересям, по мнению Бердяева, недоступно апокалиптическое и эсхатологическое сознание, без которого невозможно признание смысла истории и осознание «национального мессианизма» [2, с. 210]. Наконец, ереси всегда рационалистичны, поэтому они чужеродны мистическому духу Церкви и мистической церковной догматике. Рационалистическая ограниченность ересей не в состоянии постичь ни религиозную истину, ни Божественный разум, ни тайну Троичности [2, с. 212-213].

Противоречиво и сложно понимание Бердяевым Церкви. Бердяев предостерегает о том, что мистическая церковь это не невидимая духовная Церковь, о которой учит протестантская мистика. Разделяя невидимый дух Церкви и видимую плоть Церкви, Бердяев говорит, что они равно мистичны, но он поднимает плоть мистической Церкви над эмпирическим бытием. «Рационализированная, бытовая, эмпирическая церковность, вся пропитанная житейской рассудочностью и утилитарной практичностью, не есть вселенская Церковь Христова, всегда мистическая и таинственная» [2, с. 211]. Это, конечно же, характеристики исторической церкви, будущее которой, в интуициях Бердяева, обречено.

Идея чистоты мистической Церкви, символизирующей тело Христово, для Бердяева важнее конфессиональных ограничений. Волна очистительной мистики, которую Бердяев прозревает в современности, призвана обновить и очистить

церковь. Он уверен, что в эти дни происходит «падение своекорыстной концепции Церкви, которая преобладает у духовного сословия». Не указывая, Бердяев явно имеет в виду современную ему православную историческую церковь, «превращённую в корыстное орудие государства», «существующую для пользы епископов, чиновников или помещиков». Он обращается к церковным реформаторам и предупреждает, что «торговцы из храма» могут быть изгнаны не «радикальной политикой», а только «радикальной мистикой, мистическим возрождением церковной жизни» [2, с. 212].

Обращаясь к эпохе Александровского мистицизма, Бердяев не находит следов влияния мистической традиции в русском самосознании XIX в., разве что едва заметные в литературе. Причину этому он совершенно справедливо видит в «отсутствии в мистике этой эпохи церковных и национальных корней» [2, с. 215]. Но сетования Бердяева о том, что Александровский мистицизм не был «связан с судьбой народной» [2, с. 215], свидетельствуют о его нежелании вглядываться в существо религиозного сознания народа и попытаться найти в нём образцы подлинной церковной мистики, которые хранились в старчестве. Вскользь упоминая Александровский мистицизм, Бердяев ни слова не говорит о православной мистической традиции, идущей от Исаака Сирина, Иоанна Лествичника через исихазм Григория Паламы и учения афонских монахов к молчаливости русских монахов, к сборникам Добротолюбия и к русским старцам Тихону Задонскому и Паисию Величковскому. Эту тему Бердяев хорошо знал, о христианском аскетизме, как о пройденном этапе Церкви, он будет писать в «Смысле творчества». Православная мистическая традиция могла быть интересна уже тем, что была именно церковной, но не заинтересовала. Точно также как и Вл. Соловьёв «творческий импульс к активному включению гностических элементов в свою «теософскую» систему» получал, изучая немецких протестантских мистиков [7, с. 198].

Это говорит о том, что состояние российской православной церкви Бердяева не особенно волновало, но тогда и совершенно иначе выглядит смысл обращения к мистике. Очистительная, преобразующая миссия мистики, которая в

большей мере являлась ответом на историческую (конкретно-историческую) ограниченность церкви, будь то её формализация, фарисейство или стяжательство, у Бердяева, который начал с этого, как-то уходит в тень, а на первый план выходила роль мистики, призванная поднять теургический смысл христианства. «Новое религиозное сознание есть прежде всего освящение теургии, благословение творчества как дела христианского. Настоящий гений, настоящий дар всегда теургичен. Наша религиозная эпоха стоит под знаком осознания творческого подъема, творческого вдохновения и экстаза как положительного религиозного опыта, как пути религиозного» [2, с. 226]. Со свойственной Бердяеву антиномичностью, что было отмечено Н.О. Лосским [8, с. 249], сосредотачиваясь на одном видении, Бердяев не замечает, что опровергает сам себя, что под этими словами мог бы подписаться любой русский квакер. И здесь нельзя не согласиться с мнением П.П. Гайденко о том, что «Бердяев принадлежит к мыслителям, которые участвовали не только – и не столько – в политических движениях этого периода, сколько готовили религиозную реформацию, стремясь отменить традиционное, историческое православие, вообще историческое христианство: Бердяев в такой же мере не приемлет католическую и протестантскую церковь, в какой и церковь православную» [5, с. 16]. Теургический смысл христианства слишком противоречил христианским догматам, что было сразу же отмечено его современниками и, несмотря на объединяющее интеллигенцию Серебряного века желание реформировать церковь и влить свежую струю в православие, далеко не всеми было принято, так как не все были согласны отказаться от исторического православия, хотя и явно нуждавшегося в обновлении, во имя идеи вселенской Церкви.

Как заметил В.В. Зеньковский, Бердяев не даёт себе труда излагать что-либо систематично, так, чрезвычайно сложно увидеть логику в его текстах, посвящённых мистике – это, действительно, вспышки озарения. Бердяев раскрывает своё понимание мистики, но вряд ли это изложение его личного мистического опыта, опыт мистического погружения – так, как его транслировали великие немецкие мистики, – это

скорее его представление о мистике. Важно учитывать, что Бердяев не мистик – он мыслитель, пишущий о мистике. И если мистик транслирует состояние, свои прозрения, то Бердяев излагает своё, пусть и интуитивное понимание мистики. И в этом волеизъявлении он не только гениален, он свободен, так как самопровозгласил себя свободным – свободным в свободе творчества, в свободном творчестве, которое и есть Церковь. Кому-то может показаться, что это творческое развитие христианства, как в белом венчике из роз, но это что-то *другое*, это, действительно, откровения «свободных». Равным образом неконструктивные тексты Бердяева, заполненные бесконечными определениями мистики, заставляют вспомнить слова К. Мочульского: «Лавя мистики, остывшая, окаменевала в схоластике» [9, с. 31].

«Бердяев до крайности занят самим собой», - написал о нём В.В. Зеньковский [6, с. 62]. Тонкое психологическое наблюдение Зеньковского о том, что Бердяев всегда субъективен и следует скорее «утопическому вдохновению» [6, с. 62], помогает понять, почему и в изложении мистики и мистицизма он не опирается на традицию, а сосредотачивается на крайне символической идее вселенской, космической Церкви. Придя в религию с идеей ревизии исторического православия, Бердяев тут же «отделился от религиозной традиции и укрылся под сенью «нового» религиозного сознания» потому, считал Зеньковский, что «потребность положить на все печать своей индивидуальности была слишком сильна в Бердяеве» [6, с. 63]. Личность определяет тип и стиль философствования.

В «Философии свободы» перед Бердяевым стояли определённые цели, которые он изложил во вступлении. Он сознательно уходит от любой традиции, он пишет не *о чём*, он имеет смелость писать *что*. Бердяев передаёт своё собственное понимание религиозного опыта. Он пишет свою теорию мистики: «мистику, метафизику, опыт религиозный» [2, с. 14], постигая смысл её в прозрении. Этим путем, пишет Бердяев, шли все мыслители-мистики, кому, как и Бердяеву, открылась, как в свете молнии, божественная истина. Именно поэтому представленная им теория мистики не претендует на научность, но претендует, как он считает, на истинность [2, с. 12].

Мотивация Бердяева заслуживает того, чтобы на неё взглянуть пристальнее. Поначалу его одолевают вопросы, весьма понятные для любого мыслителя: «Мы дерзаем обнаружить лишь своё *о чём-то* и не дерзаем быть *чем-то*. Нашу эпоху разъедает болезненная рефлексия, вечное сомнение в себе, в своих правах на обладание истины» [2, с. 14-15]. Но это, по Бердяеву, признаки *критических эпох*. «Лишь органические эпохи имеют дерзновение в вере, в любви, в избрании. Критические эпохи по преимуществу *о чём-то*, органические эпохи по преимуществу *что-то*». Для того чтобы сказать *что-то*, «нужен гений или огромный творческий дар», - пишет Бердяев, а также необходима «*воля к гениальности*» [2, с. 15-16]. Гениальным же делает человека Церковь: «Церковь делает человека гениальным, обладателем Духа. И ложное смирение и самоограничение есть лишь слабость церковного сознания. Всё, что я скажу в этой книге, - пишет Бердяев, - будет дерзающей попыткой сказать «*что-то*», а не «*о чём-то*»» [2, с. 16].

У истоков обращения Бердяева к мистической тематике стоит эмоциональное неприятие им профанации христианской духовности, вызванное положением современной ему исторической Церкви. Но реформаторские задачи рассматриваются в сугубо интеллектуальном русле, свойственном новому религиозному сознанию, что соответствовало внутренней интенции мыслителя. По мысли Бердяева, преобразующая роль мистики должна была возвысить теургический смысл христианства, освобожденного от конфессиональных различий. Бердяев по существу преодолевает христианский универсализм В.С. Соловьёва и заявляет о космической сути Церкви. Теургический смысл обновленного христианства противоречил христианским догматам. Претензии на гениальность и истинность, оправданные собственной причастностью вселенской Церкви, которую Николай Бердяев ещё только чаял обрести, безусловно, претят духу христианской этики. Но это в то же время очень характерная иллюстрация самосознания интеллигента Серебряного века, действительно, совершенно свободного, часто строящего теорию на глубинных комплексах, чего не было раньше и ушло вместе с ними.

Список литературы:

1. Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. 384 с.
2. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 608 с.
3. Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. М.: Канон+, 1999. 464 с.
4. Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции: Статьи по общественной и религиозной психологии (1907–1909 гг.). М.: Канон+, 2009. 399 с.
5. Гайденок П.П. Мистический революционаризм Н.А. Бердяева // Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 5-18.
6. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х тт. Л.: Эго, 1991. Т. II. Ч. 2. 270 с.
7. Козырев А.П. Соловьёв и гностики. М.: Издатель Савин С.А., 2007. 544 с.
8. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. 460 с.
9. Мочульский К. Александр Блок. Андрей Белый. Валерий Брюсов. М.: Республика, 1997. 480 с.
10. Философия эпохи ранних буржуазных революций. М.: Наука, 1983. 584 с.

References (transliteration):

1. Berdyaev N.A. O naznachenii cheloveka. M.: Respublika, 1993. 384 s.
2. Berdyaev N.A. Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva. M.: Pravda, 1989. 608 s.
3. Berdyaev N.A. Novoe religioznoe soznanie i obshchestvennost'. M.: Kanon+, 1999. 464 s.
4. Berdyaev N.A. Dukhovnyi krizis intelligentsii: Stat'i po obshchestvennoi i religioznoi psikhologii (1907–1909 gg.). M.: Kanon+, 2009. 399 s.
5. Gaidenko P.P. Misticheskii revolyutsionarizm N.A. Berdyaeva // Berdyaev N.A. O naznachenii cheloveka. M.: Respublika, 1993. S. 5-18.
6. Zen'kovskii V.V. Istoriya russkoi filosofii. V 2-kh tt. L.: Ego, 1991. T. II. Ch. 2. 270 s.
7. Kozhyrev A.P. Solov'ev i gnostiki. M.: Izdatel' Savin S.A., 2007. 544 s.
8. Losskii N.O. Istoriya russkoi filosofii. M.: Izdatel'skaya gruppa «Progress», 1994. 460 s.
9. Mochul'skii K. Aleksandr Blok. Andrei Belyi. Valerii Bryusov. M.: Respublika, 1997. 480 s.
10. Filosofiya epokhi rannikh burzhuaznykh revolyutsii. M.: Nauka, 1983. 584 s.