

МЕТАФИЗИЧНАТА АНТРОПОЛОГИЯ НА Н. БЕРДЯЕВ

Любомир Христов

Паралелно с вековните убеждения и предубеждения на европоцентризма, фундиран върху величествените духовно-културни, социално-религиозни, теософско-мистични и философски монументи на романо-германската (латинската) цивилизация, в края на XVIII и в протезение на XIX и XX в. евразийският регион става източник на великолепно интелектуални, духовно-мистични и културни импулси. Философският и религиозният ренесанс в Русия, зададен с приемането на християнската вяра при св. Владимир (988 г.), дава обилни плодове именно в навечерието на “модерния” XX век. “Руският Сократ” (Г. Сковорода) създава респектиращата с философско-религиозната си вгълбеност “метафизика на сърцето”. Философията на “общото дело” – гигантска интуиция на Н. Фьодоров за “възкресението на мъртвите отци”, вдига погледа на Европа към космическото “всеединство”, чийто истински вдъхновен пророк по-късно става В. Соловьев. Славянофилските повествования на А. Хомяков, И. Киреевски, Ю. Самарин, И. Аксаков, Н. Данилевски и др. утвърждават самочувствието и самобитността на източноправославната духовност. В епохата на Николай I, когато разстрелват декабристите, Чаадаев укорява Русия за моралната и творческата ѝ непълноценност, за недостатъчната ѝ воля да изпълнява световноисторическата си мисия. Н. Трубецкой е по-конкретен, той иска Русия да престане да се “маймуноса с Европа”...

В същия този период на Запад Хегел е завършил огромното си философско творческо дело в систематизиран вид сякаш за да даде доказателство, че Фихте заедно с Кант са били прави, когато с устрема на “Бурни устреми” провъзгласяват дръзновението и активизма на творческия Аз, на “делото-действие” (Thathandlung). Неукротимият пилигрим на субективната воля Фихте, както по-късно и Шопенхауер отправя предизвикателство към цялата безкрайна и могъща Природа и иска тя да му се подчини... В една друга духовна ситуация и с не толкова

шумно афиширан патос, но с панприродна философска визия, Т. Шарден скандализира педантичния емпиризъм, заявявайки, че човекът влиза в света... безшумно! “Човекът от друга раса” със съвършено различен философски хабитус – Ф. Ницше – съобщи на зараждащия се модерен век усмирителната за “вечната посредственост” истина, че не около създателите на нов (стар!) шум, а около творците на нови ценности се върти светът, върти се безшумно!

* * *

За дълбоко драматичната и снигматична духовност на Н. Бердяев тези ценности са преди всичко свободата, човекът (личността), творчеството, духът и историята. Тези ценности той полага в основата на есхатологическата си метафизика и антропология.

Н. Бердяев не е от “тихите мислители”. Той прозорливо забелязва, че тишината *in profundis* съсредоточава, но засилва и перцепциите за самотност и онтична “отпадналост”. По философска тоналност обаче той е от съзвездието на онези мислители, които съчетават грохота на гръмогласния критицизъм (с присъщата му “таралежова поза”) с интравертната самотна отговорност и несравнимата наслада на радващия се от творчеството дух. А около такива мислители – историята на философията и науката го доказват, винаги се движа шум? Отричани, анатемосвани и преследвани и заедно с това признавани, почитани и превъзнесяни – те в най-голяма степен придобиват шанса да бъдат записани в историята на човешкия дух като “Учители на човечеството” или “Бащи на Църквата”. Във вавилонския разноезичен “Логос”, сред тържището на световния дух, в смрадливата тъпканица на социалното битие – това сборище на Бейкъновите идоли и признаци, тези люде имат способността да разпознават безпогрешно Смисъла, решително да го освобождават от Авторитета на деня и с достоен за възхищение пиетет да го поставят върху олтара на Ценностите. Религиозно-фанатичната, институционализираната, персонифицирана, но и “омасовена” духовност на “простата баба” (Бердяев) и философско-културната посредственост на “вечно бодрия интелектуален слугинаж” не харесват този тип мислители. Те винаги са готови да им поднесат чашата с отрова (както на Сократ), да ги разпънат на кръста (както Христос), да нахранят лъвовете от римските циркове с измъчените им тела (апостолите и учениците на Иисус), да запалят буйни безпросветни кладни под нозете им (Д. Бруно), да ги обезглавят (Т. Мор), да ги изгонят

от университетските катедри (Фихте, Соловьев) да ги поселячат (както Фойербах), да ги обявят за невменяеми (както П. Чаадаев), да ги направят по свой образ и подобие раболепни слуги на политическата мерзост (както Сенека, Овидий, Шатобриан) да ги прокудят от дом, народ и родина (както хилядите дисиденти), а сред тях и Бердяев...

Защо е такава съдбата на свободно мислещите, на “самостоятелните в зависимостта” (Н. Хартман)? Една от обясняващите “каузални конструкции” е уравнилният обскурантизъм, който здраво вграден в основите на социалния деспотизъм от всички времена, винаги е изпитвал зоологическа ненавист и завист към духовно възвишените и философски независимите. Прав е Бердяев, когато разглежда обскурантизма като принципна агресивно-настъпателна борба против свободното знание и творческата умствена култура. Като социално-духовен страх от светлината – светобоязън, като измамна насоченост на желанието да се спасява на всяка цена някаква издигната в култ ценност. “Растителният обскурантизъм”, за когото още Аристотел има догадки в своята “Метафизика”¹, но най-вече осъзнатият, преднамерен обскурантизъм почти винаги е визионер и идеократ, Месия и Воин на Идеята – Властолог! Той винаги схваща себе си и околните като във време на чума. Всичко и всички трябва да бъдат подчинени на Световната борба със страшната болест. Няма време за свобода на мисълта, за безкористно познание, за интелектуални глезотии и пикантерии, за излишно творчество. Агресивният социалобскурантизъм си представя живота на обществото като въведено военно положение и винаги се чувства като във военен лагер срещу някакъв неприятел. Свободната мисъл, знанието, творчеството, знае се, перманентно раждат “ереси”, от които обществото е заплашено с гибел – гибел на ценности или квазиценности – задължителни, общи и еднакви за потребление². Сам неспособен за членоразделно мислене и оценяване, особено в конкурентно-опозиционна среда, сам стерилен в **изследването**, този тип обскурантизъм проявява (по ловджийски) стръвна страст в **преследването**. В неговото изтънчено обоняние хора като Бердяев, невместващи се в никакви релефно очернати идейни и социални канони, предизвикват най-голямо дразнение и възбуда. Защо тогава да се изненадваме, че той е репресиран от царското самодържавие, заточен във Вологодска губерния, но и от болшевишкия ЧК, който го изгонва от неговата толкова обичана Русия, която той защитава дори в емиграция от чужди и “свои”?

Трудно е да се изведат непротиворечиви оценки за източниците и цялостния характер на Бердяевата метафизична антропология. Още по-малко те могат да бъдат едноизмерени и еднозначни. Пък и самият той добре е осъзнавал особеностите на светоотношението и светопознанието си. И никога не е могъл да ги положи в **едно направление или течение**. В “бинарните опозиции” на различните философски ориентации той определя философията си като философия на субекта, на духа, като философия на свободата, като дуалистично-плюралистична и творчески динамична, като персоналистична и есхатологическа философия³. Но ако се има предвид цялостното му творчество, трябва да се добави, че философията му е подчертано **антропологична, екзистенциална, профетично-есхатологическа и теургическа**⁴. Всички тези предикати и характеристики са дълбоко присъщи на метафизичната антропология на Бердяев.

Тя се основава на богати и плодотворни идейни корени, свързани с еврейската мъдрост от книгите на Стария завет, с антропологичната тенденция на Сократ, с нравствените размисли на стоиците (Сенека и Марк Аврелий), с неоплатонизма и кападокийската школа (св. Василий Велики, св. Григорий Богослов, св. Григорий Нисийски), с немската мистика на Майстер Екхарт и Я. Бьоме, с величествените антропокосмични прозрения на Б. Паскал, с фундаментите на Кантовата антигетика, с покъртителните откровения на Аврелий Августин, Ж. Ж. Русо и С. Киркегор, със скрижалите на Ницшевия Заратустра. Значително е и влиянието на съвременната западна философия в лицето на К. Ясперс, М. Хайдегер, А. Бергсон, М. Шелер и О. Шпенглер (когото Бердяев персонално не харесва). От родните мислители влияние върху него оказват В. Соловьев с откровеността си към вселенското всеединство и взаимодействие, Ф. Достоевски с психологично-профетичния си екзистенциален дух, а също и православната антропология на В. Несмелов. Въпреки многообразието на идейната обусловеност, характерно за хора с богати духовни интенции, есхатологично-метафизичната антропология на Бердяев, макар и противоречива, не е еkleктична.

Централно място в нея заема трикомпонентното отношение “свобода – човек – Бог”. Многогодишните пространни анализи на тази релация са оформени от Бердяев в един неортодоксален (и затова неприеман от източноправославното християнство) вариант на теодицея

(оправдание на Бога), който прераства в наситена с духовна обич метафизична антроподицея (оправдание на човека).

Центрирането на теодицеята в метафизичните интуиции на руския мислител има дълбоки доктринално-морално основания. Защо е нужна теодицеята на християнската доктрина? Защото обикновеното християнско съзнание, както и сциентичният дух на секуларизма винаги са се затруднявали да отговорят на въпроса: откъде произтича световното Зло? Има ли Злото обективно битие? Къде е източникът и семето му? Ако няма, защо го срещаме на всяка крачка? Ако Злото е от Дявола, тогава, откъде е самият Дявол? Такива и подобни въпроси радикално си поставя още А. Августин в знаменитите “Изповеди”⁵. И тъй като един добър Бог не може да създаде Дявола (независимо от наивните хитрувания на Я. Бьоме на тази тема!), остават две възможности: или Бог не е добър, или Злото не съществува. Това, че Добрата Субстанция не може да породи Зла Субстанция, за Августин и Бердяев е умствено очевидно. Но все пак Злото има битие, то съществува и не може да се схваща като трансцендентална илюзия (*transzendentalen Schein*). Иначе от какво се страхува човекът? Не избягва ли той чудовищната реалност на убийствата, уродствата, болестите, страданията, жестокостите, насилията, несправедливостта, ненавистта, мизантропията...? Но няма самото отбягване на нещо не е най-убедителното доказателство за неговото битие? В този пункт Августин и Бердяев се разминават⁶. Августин не приема подобни доказателства и отрича онтичното (битийно) съществуване на Злото. За него то е само мимолетен, ефимерен, релативен и неритмичен дрезгав звук във всеобщата хармония на сътворения от Бога свят. Странно е, че даже един толкова изтънчен рационалист като Лайбниц възприема този срив в логиката и одобрява идеята за “предустановената хармония” (*harmonia praestabilitata*) на “най-добрия от всички възможни светове”. Бердяев не е съгласен с такъв отговор и проникателно забелязва, че ако Бог е всеблаг, всемогъщ, всевиждащ и доброжелателен – той би трябвало да изкорени съществуващото световно Зло и всички човешки страдания, които то поражда и подклажда. Но те продължават да съществуват и да се вплитат в световната жизнена тъкан, нещо повече – да процъфтяват във всички исторически епохи, следователно има нещо, което спъва и препяства добродетелната дейност на Бога. Кое е то?

При положение, че Злото има битие, пред Бога стоят две алтернативи, за да бъде оправдан. Трябва да се предпочете единият от двата члена на дилемата: “Бог иска да отстрани Злото, но не може, или Бог може да изкорени Злото, но не иска”. Тъй като вторият член на дилемата – “Бог може да изкорени Злото, но не иска”, е колосален доктринален удар върху репутацията на Съществуото – мислено и олицетворявано като самата Добродетел – Бердяев избира метафизичния постулт-алтернатива “Бог иска, но не може”. Не може да изкорени Злото в света, защото пред него – пред Бога – стои “бездънната, безосновната свобода” на човека, която има начало преди самия Бог! Това е **свободата ex nihilo** – от тъмното непроницеемо Нищо! За Бердяевата антропология тази алтернатива е фундаментален метафизичен избор. Този избор, както можем да се досетим, не може да избегне “коварния въпрос”: как всемогъщият Бог може да иска нещо, което е неспособен да осъществи?

Свободата няма източник в битието и не се определя от него. Тя изхожда от необяснима дълбина, от бездънността, от Ungrund⁷. Идеята за “раждащата бездна” (Ungrund) на Я. Бьоме, която Бердяев признава, че заимства от него, у немския мистик е представена в почти позитивистко-натуралистичен вид за разлика от антропологичния ѝ смисъл у Бердяев. Бьоме “вижда” положителната роля на “Бездънния огън” в оплодотворяването на земното тяло. В “Аврора” той подчертава, че “самата земя трябва да бъде запалена от огъня в Бездната над земята, за да ражда своя плод.”⁸ В интерпретацията на руския мислител Ungrund-ът е огненото нищо на свободата, дала началото на Бога и света. “Светът е обгърнат от огън, през Космоса протичат огнени токове, възниква борба на светлината и тъмнината, на доброто и злото. Противоречивият страдалчески, огнено-трагичен характер на световния живот се определя от това, че преди битието, по-дълбоко от него лежи Ungrund, бездънността, ирационалната тайна – първичната свобода, която е неизводима от битието”⁹. Тези метафизични конструкти на Бердяев в Хераклитово-питагорейска тоналност – “в тъмнината се разпалва огън и заблестява светлина, нищото става нещо, безосновната свобода поражда природата” – са пределът на онто-антропологичния екстаз на руския мислител.

Началото е опалено в изгарящата жарава на огнения пламък. Ставащото “става” (werden) в тайнствените дълбини на космическия пожар – тук е Ungrund-ът, Божеството на апофатическата (отрица-

телната) теология и заедно с това – бездната, **свободното Нищо**, във и преди Бога. Питагорейците са го наричали “стража на Зевс” – снигматичната огнена бездна на голямото Ставане¹⁰.

Бердяев изначално счита, че онтологическата философия е несъвместима с екзистенциалната метафизика и антропологията. Някъде тук трябва да се търси обяснение за неприязънта, която той изпитва към “рационализираната буржоазност” в онтологизираната антропология на М. Шелер. Когато Бердяев се среща лично с Шелер, той е поразен от две неща: от неговото безволие и буржоазен егоизъм в рационализирана обложка¹¹. Но особено неприемлива за него е основната метафизична концепция на Шелер от неговите “Ръкописи”, че “съотнасянето на човека към абсолютно реалното” е постижимо “чрез внезапно рационално познание”¹². Такава доза апология на рационализма е непоносима за Бердяев, който заедно с Киркегор и Л. Шестов е известен като един от “ирационалните” критици на Хегеловия панлогизъм и на рационалността изобщо. “От благодетел и освободител Разумът се е превърнал в тъмничар и палач” – такава е една от любимите тези на Л. Шестов. На Бердяев, който скъсва с марксизма още преди революцията в Русия и се ориентира към модернизирани на християнската доктрина, никак не се нрави и заявлението на Шелер, че “метафизиката не е застрахователен институт за слаби хора”. И още – че “човекът – като личност – е в състояние да се издигне над себе си като живо същество и от един център, независим от темпорално-протяжната действителност, да превърща всичко, и себе си, в обект на своето познание”¹³. Именно това себепревърщане в част от омразната “обективация” е непоносимо за Бердяев, особено пък в Шелеровата педантична рационалност. Той е по-склонен да възприеме метафизичната интуиция на Майстер Екхарт, който прави разлика между *Gottheit* и *Gott* във възсъздаването на голямото Ставане (*Werden*). За Екхарт *Gottheit* е предзададеното (*Aufgegebene*), от което възниква *Gott*. Вещност в метафизически план *Gottheit* е огнената пещ (пота) в, и чрез която се осъществява визираното Ставане (*Werden*). Ако се опитаме да внесем ред в сложния триъгълник от възгледите на Шелер, Бердяев и Екхарт, би трябвало да зададем въпроси, като пораждат теоретични антиномии. Първият от тях е към Шелер: как така човекът, който е “независим от темпорално-протяжната действителност”, може да познава себе си и... всичко? Нали все пак познавателният акт е интерактивен и предполага зависимост между субекта и обекта. Вторият въпрос би могъл да се насочи към Бердяев.

Защо той одобрява дихотомията на Екхарт, която разделя Gottheit (Божествеността) от Gott (Бог)? Ако Gottheit е първоначалното, то нали породеното от него “второ” – Gott, несъмнено става част от одиозната “обективация”? Оттук следва, че метафизичната антропология не може да се възползва от никакви предимства на “Тъмното Начало” – в тази мистична тео-антропология! Тъкмо обратното, резултатът е обявяването на Бог за Обект, за обективирана Божественост, но вече с отрицателен за Бердяев знак, защото той често обича да повтаря, че “обект, обективация и чуждост за мен са едно и също нещо”!

Свободната интерпретация на идеята за Големия Взрив в умопомрачителните дълбини на изтеклото вселенско време от страна на Бердяев, въпреки общия тео-антропогонически характер, поставя акцент върху и преди всичко по отношение на човешките реалности. В тази смисъл идеята за “недетерминираната свобода” при цялата си “аморфност” предугажда и може без особено усилие да участва в някои от моделите на космологичната наука. Ето още доказателства в тази насока.

Битието е непълноценен конкурент на човека в онтичен план. То е вторично породен, а първична е човешката свобода. Като голямото налично битие (Dasein) то е застинала свобода и потушен, охладен огън. Сама по себе си всяка обективация е охлаждане и изстигане на свободата. Битието страда, когато някоя от неговите части умира и отпада от него. И тъй като в процеса на обективацията този отпадащ, застиващ фрагмент е човешката свобода, конституиращата основа на човешкото битие, Бердяев ни жегва с покъртителния си афоризъм, че “Космосът гледа и през очите на раненото животно...”! “Пламтящата огнена основа на света, до която човек рядко се добира във всекидневието, но до която геният достига – **поражда страдание**. Страданието може да погубва, но в него има дължина, то може да разкъса застиналия свят.”¹⁴ Проривът в застиналия свят е победа на творческия дух, на Огъня като физически символ на духа. Недетерминираните пулсации на огнената стихия символизират вечните борби на духа, съпротивата му срещу масивното битие на застиналата обективирана свобода. Идеята на Ориген за “съвечността на творението” и идеята за “непрекъснатото творение” на Бердяев се антропологизират – “творческия акт винаги е преход от небитие към битие, т. е. творчеството е ex nihilo, от бездънната свобода”. “Светът не престава да се твори, той не е завършен: творението продължава.”¹⁵ Така Бердяев, въпреки

недоверието си към рационализираната в почти позитивистки маниер антропология на М. Шелер, паралелно възприемайки Платоновата интуиция за *ideae ante res*, възприема и идеята за “творческия континуитет” на Шелер: “идеите не са преди, не са в, или след предметите (*post res*), а с тях и се творят в перманентния акт на творенето на света (*creatio continua*).”¹⁶ Така и тук, чрез това неочаквано съгласие между Бердяев и Шелер относно значението на “непрекъснатото творение” се създава впечатлението, че двамата антрополози сякаш схващат космогоничния смисъл на т. нар. “антропен принцип” в модерната космологическа наука. Бердяев разширява този смисъл с разбирането си за “космическите потенции”.

За него *Ungrund*-ът е нищото, но това е и потенциалното зрящо нещо, или “безосновното око на Вечността”. Ако този странен израз се интерпретира в термините на съвременната наука, Вечността е способна да се самооглежда чрез собствената си пулсация – старата идея за “дишащата Вселена” или новата – “пулсиращата Вселена”. Тя може да се различава сред многото Вселени, но е способна и на саморазличаване. Това е указание, че безосновната свобода не е напълно ирационална, както и Нищото не е напълно потенциално. В този смисъл *Ungrund*-ът-свобода е “меон”, свобода меонична, т. е. потенциална, но с готовност за самотворение и самоосъществяване. Бездънната свобода е меонична “самотворяща се система”. Допускането е, разбира се, екстравагантно – Бердяев е чужд на всякаква системност. Но се налагат две уточнения с почти херменевтически привкус. Първо, Бердяев елегантно избягва готовия капан да погребее метафизичния постулат за самотворящото се Нищо в “черната дупка” на **абсолютната** потенциалност – “укон” по старата схоластическа терминология. Попадането в гравитационния обсег на “укон” – необективиращата се потенциалност – би анихилирало фундаменталната идея за творението изобщо и за “непрекъснатото творение”. Избирайки състоянието-действие на “меон”, на потенциалността, преминаваща в реалност от някакъв порядък, руският мислител осигурява излаз в този порядък и за своята “бездънна, предбитийствена Свобода-Нищо”. Така той лишава “Нищото, което нищо е” (Хайдегер) от питателно-блажената среда на “укон”-а. Заедно с това пред меоничното схващане за Свободата-Нищо възниква затруднение, защото, ако “творческия акт винаги е преход от небитие към битие”, а битието, както разбрах ме, е “застинала свобода” и “потушен, охладен огън” – тогава е трудно, даже невъзможно да се отстоява

любимата, разпръснатата на стотици страници идея на Бердяев за “антиобективацията”. Невъзможно е да се осъжда обективацията като угасване, застиване, като сублимация в “падналия, профанен свят” и заедно с това да се поставя изключителен акцент върху творчеството като преход от небитие към битие. Все пак този ненавистен за всички профанен свят на “неосъществената човечност” с всичките му падения, мерзости, злочестини и уродства – този свят несъмнено е част от световноисторическото човешко битие. Той може да се ненавижда, но едва ли може да се отрича битийната му наличност. Никоя морално осъдителна филипика не е в състояние да обоснове отсъствието на своя актуален обект по съществуване (битие).

Второ, окачествяването на Бердяевата бездънна свобода като “самотворяща се система” е достатъчно условно. Вече отбелязах, че по философска стилистика Бердяев не е систематик, поне не от немско педантичен тип. Но блестящите му интелектуални ерупции много често изхвърлят великолепни стойностни “находки” – като тази за **самотворението**. Не твърдя, че тази идея е разчленена и организирана така, както у съвременните строители на “нови онтологии” – И. Пригожин, Н. Луман, Матурана и др. Въпреки това, дори трансемпиричното обвързване на акта, на новообразуването със самоорганизацията, самофрагментацията, “спонтанното действие”, йерархичната интеракция и флукуацията е метафизична нагласа със значителен констуктивен потенциал.

Насочвайки се отново към метафизичната антропология на Бердяев, ще отбележа, че тя “застава” върху непроменящия се в цялостното му творчество базисен извод относно препятствието, което Бог, въпреки желанието си, не може да преодолее. В борбата със световното Зло Бог не може да преодолее *Ungrund*-а, или “предбитийствената свобода на човека”. Оттук следва много същественото заключение за есхатологическата метафизична антропология – **търпимостта на Бога към световното Зло е само обратната страна на божията любов към човешката свобода!** Превъзходно го е казал Бердяев в защита на своята теодицея, но се питам дали той помни онова място от “Тъй рече Заратустра”, където Ницше заявява: “Also sprach der Teufel einst zu mir: ‘auch Gott hat seine Hölle, das ist seine Liede zu den Menschen’ (Тъй ми каза веднъж Дяволът: Бог също има свой Ад – това е любовта му към хората)¹⁷. Свободата на човека е “моторът”, който създава Злото в света и Бог, от любов към човека, с

безсилен да се справи с него. И така, тайната на съществуващото битийно Зло трябва да се търси в тайната на човешката свобода.

В есхатологичната си метафизика и антропология Бедряев дава стотици примери за своята социална и историческа чувствителност – той непрекъснато повтаря (особено сред “най-реакционните среди” на руската емиграция), че признава и приема “социалната правда на марксизма”, оставайки си негов критик. Но въпреки това изводът му, че Злото е продукт на човешкото своеволие, при частичната си истинност остава на нивото на типичната метафизична контемплативност (съзерцателност), колкото характерна за философско-метафизичния нравствен бунт срещу масивната наличност на световното Несъвършенство. В този смисъл Бердяев не е “модерен философ”. Той не операционализира драматичната социална диалектика. Не търси и не предлага социални инструменти, “лостове” и съответни социални процедури или даже операции за имплантиране на Избавлението сред общността (Gemeinschaft). Ето за сравнение един “модерен философ”. Когато Д. Бел разглежда несъвършенствата и противоречията в сферата на западната култура и на западното общество, той ги намира в доминиращата **корист** на индивидуалните интереси в икономиката и в неподдаващата се на регулация **експанзия** на “корнукопичния Аз” (по Бжежински) в духовната област, културата и изкуството. При все че не е особено оптимистичен в реалната изпълнимост на Бенхамовото “максимум благо за максимум индивиди”, Бел парцелира свободата и равенството като равенство на **условията**, на **средствата** и равенството в **результатите** на социалната активност и свобода. Но той все пак знае, че “свободата на някои се намалява или се жертва, за да бъдат другите по-равни от тях”¹⁸. За разлика от Д. Бел Бердяев не се занимава с детайлите на този “технологичен социален дискурс”. С метафизичен патос и нравствена героика той предпочита да използва познати акценти в патристиката от Кл. Александрийски, Ориген и Августин Блажени. И го прави с филигранна виртуозност. Много често оригиналното у него е несравнимият изказ на свободно изградената словесна комбинаторика.

Друга фундаментална особеност на Бердявата метафизична антропология е нейната **дуалистична същност**. Старата антична идея относно единството на съществуващото за нея е просто стара. Бердяев не приема Парменидовото единно битие, пространно обоснованото Единно на Плотин, монизма на Хегел, материалистическия монизъм на Маркс, “философията на всеединството” на В.

Соловьев... Съгласен е с Дънс Скот, че универсалното единство е продукт на разума, че всяка философия на абстрактните ценности е умозригелна, всеобхватна и следователно гибелна за екзистенцията на конкретното същество. Бердяев знае за негодуванието на Херцен срещу единния Хегелов световен дух: “какво ме интересува той, когато страда личността?” И двамата имат основание, ако си спомним онова толкова дискутирано място от “безкрайния” Увод към Хегеловата история на философията, където студеното величествено достойнство на световния Абсолют се превръща чрез Хегел в отчайваща индиферентност към човека: “Световният дух има не само достатъчно време... той употребява много човешки генерации... той е достатъчно богат за такива разходи и разполага с достатъчно нации и индивиди.”¹⁹ Такъв е ходът на световната история под палката на Демиурга – това Ортега-и-Гасет разбира и без Хегел и знае, че прогресът в тази история се извършва бавно, но е възмутен от Хегеловия панлогизъм, който толкова лесно прераства в “крвожаден” антиперсонализъм. “Философия за Чингис-хановци” – е неговата присъда.

Що се отнася до Бердяев, той категорично отхвърля в онтологически план принципа на монизма. “Монизмът, всеединството са възможни само есхатологически, т. е. като край на този свят, като край на обективацията.” “За този свят остава в сила дуализмът.”²⁰ С това убеждение Бердяев “разсича” човека в метафизичната си антропология. За него човешкото същество е вкоренено в два свята: **природния и интелигибилния**. Този антропологически дуализъм е с “конигсбергски” привкус, но корените му трябва да се търсят в безсмъртната Платонова философема. Не е чудно, че откриваме отгласите на този древен “сйдос” в антропологията на Бердяев, особено ако припомним остроумната бележка на Ницше, че Платон е създал великолепно напрежение на разума, чрез което, както с тетивата на лъка, може да се стреля по най-отдалечени цели.

За Бердяев и Ницше реалният човек е трансцендиращо и самопреодоляващо се същество²¹. Тези процеси се извършват на различни битийни нива. Единият път е обективацията като начин за изтъргване от субективността. Той води към профанния “паднал свят” с неговите мрежесто надиплени норми, форми и модуси – света на Хейдегеровото *das Man*. Обективацията е отчуждане на човешката природа – това руският антрополог е научил от Хегел и Маркс. Признаците на омразния процес на отчуждението – обективацията са: 1) Отчужденост

на обекта от субекта; 2) Поглъщане на неповторимо-индивидуалното и личното от безлично-универсално общото; 3) Господство на необходимостта, на външната детерминация; потискане и отнемане на свободата, приспособяване към масивния свят и историята, към средния човек, а също и социализация на човека, на неговите мнения, което ликвидира оригиналността²².

Вторият път, освен посочените начини за напускане на херметизираната субективност, е процедурата на трансцендентирането. Същността ѝ е преход към трансубективното, но не към обективното. Трансубективното е представено от “дълбините на съществуването, където се осъществява екзистенциална среща с Бога, с другия човек, с вътрешното съществуване на света и със света на ...екзистенциалните общувания”²³.

Въпросът за екзистенциалното общуване е многопластов в метафизичната антропология на Бердяев. Той има свои измерения в собствено **екзистенциалната** сфера, в **гносеологическата** и **онтологическата** област. На екзистенциално ниво общуването е интимен процес на сливане и душевно съзвучие, когато две души (духовности) трептят с едно споделено чувство за единство и взаимно разбиране. Следва преход издигане към познавателното равнище, при което Бердяев много проникновено забелязва, че екзистенцията (Existenz) е именно истински реалното, защото реалното не съвпада с обективното. Даже в обективното реалното е най-малко. Да бъдеш реален, означава да си екзистенциален, **да си**, да присъстваш в екзистенциален план. В сферата на обективното може да има **съобщение**, но няма **съ-общение!** Преходът от съобщението към съ-общението е трансцензус навътре, към субекта, в съкровената иманентност (in Ich). Това е движение от количество към качество, защото духовните феномени нямат количествени параметри – тях ги изразяват духовно-творческият подем, вдъхновението, аурата на създанието, издигането към нови реалности. На антропологическо ниво съ-общението е възможно само в екзистенциална форма на времето, а е непълноценно (защото е количествено изразимо) в космическото и историческото “траене” (Бергсон) на времето. Според руския мислител в космическата и историческата темпоралност има непоносима отдаденост на одиозната обективация, в която най-често господстват мъчителната повтаряемост и скучният циклизъм. “Музикалните космически сфери” на Питагор са един фрапиращ илюзионизъм на измамано от квазиреалности наивно съзнание.

Всъщност светът и Космосът не се огласяят от **тонове**, а от безнадеждни и ужасяващи **стонове**. Историческото битие е неизбежна човешка участ, разтърсваща драма, разкъсваща свежо наивното гръцко съзнание, очаровано от обожествения циклизъм във формата на окръжност (атомистите). Тази драма според Бердяев има “право и последно действие, свое вътрешно развитие, свое осъществяване, свой катарзис, свой край.”²⁴ Древните гърци не са разбирали трагичния характер на историческото битие и затова не са могли да създават своя философия на историята, въпреки че полагат началото на трагичния жанр в изкуството.

Що се отнася до вкоренеността на човека в природното битие, тук Бердяевата метафизична антропология строи и утвърждава принципи и акценти, които значително се различават от източноправославната догматика. Бердяев не се притеснява от това и признава в “Самопознанието” си, че никога не се е чувствал уютно в средите на православния клир и на духовенството изобщо. Иначе той е убеден, че *extra ecclesiam nulla salus* (извън Църквата няма спасение), но коя Църква? “Земната църква” ли с нейния толкова оспорим духовномистичен хабитус, или онази другата – “Небесната Църква”, чийто проекции обаче са толкова символични?²⁵

* * *

Отношението на “историческата ортодоксия”, на християнската традиция към **природното битие** на човека според Бердяев е недостатъчно “вселенско”. Хармоничният, витален и свободен човек – идеалът на древните гърци – е езически, той не е идеал на християнството. Онзи, който тръгва да придобива “Вечното блаженство”, познавайки “Божия промисъл” – той вече не може да бъде съблазнен от лавровия венец на победителя от Олимпийските игри – суетна и тленна е земната слава: *Vanitas vanitatum et omnia vanitas* (Суета на суетите и всичко е суета!). За човека въздигнал се с благодатния профетизъм на Откровението, стиховете на Омир и Логосът на гръцките философи са неясен езически звук – той слуша Божието слово. За него красивата куртизанка Фрина с “жрица на съблазните”, а не символ на природната хармония – той се самобичува, за да не погази обета си за целомъдрие. Нищо че потискането на природните инстинкти в името на телесната и духовната чистота е във вопиешно противоречие с мощните вълни на родовия континуитет – Индивидът се изправя срещу

Рода! “Бягащият от света човек” (М. Вебер)²⁶ обаче се връща в един друг, още по-неблагодатен свят – на тъмните бесове и чудовища в човешкото “подземие”, хиперболизирани от самоналожената забрана. Бердяев не е фанатик на тема аскетизъм, той признава неизбежното присъствие на природния живот в интегралния жизнен процес. Но и в него той внася своята оригинална метафизично-екзистенциална интуиция – битието и Природата като обективация са “застинала свобода на човека”.

Човешката неизбежна вкорененост в природния свят има и друг, напрегнато интерпретиран от руския антрополог, аспект. Той се отнася до “света на неясното и нерешеното” – проблема за смисъла на **пола**. В руската религиозна традиция от края на XIX и началото на XX век цяла поредица от философи, богослови и литератори дават израз на размислите си върху този деликатен за християнската доктрина въпрос. Най-значителни между тях са В. Соловьов (особено забележителната му студия “Смисълът на любовта”), П. Флоренски (“Стълб и опора на истината”), В. Розанов (“Хората на лунна светлина”, “Семейният въпрос в Русия”, “Тъмният образ”, “В света на неясното и нерешеното”), С. Булгаков (“Невечерна светлина”), Н. Бердяев (“Метафизика на пола и любовта”, “Самопознание”, “За робството и свободата на човека”, “Философия на неравенството”), Д. Мережковски, З. Гипиус, И. Илин, С. Франк и др.

Бердяев високо цени “езическите” прозрения и литературния талант на В. Розанов, този пророк на феноменологията и субстанциалната инвариантност на човешкия еротичен свят. “Еротичният мислител” Розанов е завладян от тайнствата на раждащия пол до степен, способна да пренебрегне “Религията на Голгота”, т. е. характера на християнството като доктрина на Христовите страсти (страдания), мъченичеството му (мартириум) и изкупителната му жертва на кръста. Него го тегли на Изток, към езическия Озирис, към тайнственото раждащо начало, към “Религията на Витлеем”. “Само за глупеца е невидима религиозната светлина, озаряваща събитието, когато в света влиза нов човек” – изповядва Розанов. Тъкмо това го подбужда да каже, че “полът има статуса и съдържанието на трансцендентнорелигиозен феномен, че в него се изразява второто тъмно, трудно видимо *extra rerum terrestrium* (извънземно) човешко лице... и тези страшни, неразбираеми бури, които емпиризмът нарича “полови аномалии”. Като факт те са възможни, защото полът излиза извън границите на

“естеството” и става **извън**-естествен и **свръх**-естествен. Тук природата е разкъсана... в тези тайнствени и толкова вълнуващи ни тресавища има бездна, пропаст, водещо до антипод на битието.”²⁷ Бердяев одобрява метафизичния подход на Розанов към половата проблематика и даже го защитава от възбуденото християнско лицемерие, което винаги е готово да хвърли камък върху “блудника”. Сам той заявява, че християнството не е преобразило пола и не е одухотворило “половата плът” и даже е внесло хаос в пола. “Половият демонизъм е само обратната страна на християнското проклятие срещу пола.”²⁸ Както човекът, така и неговият пол трябва да бъдат преодолен, но този акт не е акт на отрицание, а на утвърждаване, на творческа сизигия (съчетание – израз на В. Соловьев), на “снемане” (Aufhebung) в Хегелов смисъл. Полът не е само физиологично-емпиричен феномен, защото целият световен процес има корени в него. Не е случайно, че според Хераклит Хадес и Дионис са един и същи бог. Същото може да се каже за Ерос и Танатос – любовта е свързана със смъртта. “Метафизичната, духовно-плътската полярност е напоила света с полова мъка и жажда за съединяване. Тази двойственост се появява и в учението за Вечната Женственост (Ewigweibliche), за женствеността на световната душа, така близко до християнската мистика, усетена още от Соломон в “Песен на песните” и положена в символиката на Апокалипсиса.”²⁹

Според Бердяев З. Фройд стои далече под нивото на метафизиката на пола. Неговият светоглед (Weltanschauung) е много ограничен. Полът е безличното в човека и е власт на общото, на родовото начало. Лична е само любовта, защото личното не е сексуалност, а еротика. Това е било разбирано от В. Соловьев и О. Вайнингер. Любовта и особено непреодоленият егоизъм в нея са причинили много трагедии в живота на човечеството. Отсъствието на caritas (жалост, милосърдие) в Любовта могат да я превърнат от екстаз и творчество в плен, във вампирична любов и робство на човека. “Ценността на любовта не поробва само тогава, когато е съчетана с ценността на свободата.”³⁰ Предадена във властта на “обективацията”, любовта бива детерминирана отвън, става принудителна и тиранична. Чрез свободата и любовта се добива победа над смъртта (като разрыв и раздвоение) и се възстановява андрогинната цялост на човека – така великолепно описана в Платоновия “Пир”. Еросът на Платон, стремящ се към андрогинна цялост, андрогинът у Я. Бьоме, “сизигията” – съчетание” у Соловьев са невъзможни в профанния свят на обикновеното съзнание (das Man), в света на

неблагодатната “обективация”. Утвърждаването на свободно личностното начало в любовта – Ерос – предполага трансцензус, преход от родово-необходимото към персонално-свободното. Такъв трансцензус не е бил във възможностите и по силите на античната епоха. “Едва Средновековието е създадо култа към Женствеността, чужд на античния свят, който се е кланял на Мъжествеността”, “в рицарския култ към Прекрасната Дама, в любовта към Дева Мария като най-прекрасна сякаш се появила Афродита Небесна и личността се изявила в своята свръхприродна и извънприродна същност, зародила се нова, невиджана до тогава, а само предчувствена любов.”³¹

Бердяев не е привърженик на метафизика на човека, в която природната му принадлежност отсъства или е потисната от сковаващите подвизи на мистифицирания и неплоден аскетизъм. Известно е, че тъкмо някои от формите на източния аскетизъм стават причина у човека да се отворят тъмните бездни на инфрарационалното, да се събуди и сублимира хтоничното, подземното, животински свирепото. Има такова сладострастие – скверното сладострастие на Афродита простонародната, но има битие и сладострастието на Афродита Небесната. Земната Църква като символизация на Небесната Църква не е чужда на мистическия екстаз, но всеки екстаз е сладострастен и такова “сладострастие се съдържа във всички религиозни тайнства.”³² Калното, зло, греховно сладострастие е загубване и погубване на цялостния образ на човека, при него личността на другия деградира до статуса на просто механично средство. В натуралната стихия на рода, в колективното общите образувания присъства вечната съблазън на безликото сладострастие, толкова противоположно на Платоновия Ерос. Бердяев допуска, че именно сладострастието без благословието на Любовта е грях на метафизично, трансонтологично ниво и е унижение за собствената и чуждата личност. В Дионисиевите мистерии в Елевсин (близо до Атина – Л. Х.) по тази причина никога не е имало истинско присъствие на благодатта – тук всичко се е движело “надолу”, а не “нагоре”. До почти същите изводи достига и С. Булгаков, който изследва езическия психологизъм и неговата трагична двойственост. Езическото съзнание е вътрешно трагично поради самосъзнаването си като нещо относително и незавършено. Тъкмо това самосъзнание обрича езическите религии на затъване в крайния натурализъм чрез “процедурите” на магията и оргиазма. От многогласния хор на природните духове и биенето на световното сърце мистически чувствителният езичник усеща

стремежа на “твартата” да превъзмогне състоянието си, да излезе извън себе си и това изпълнение се заразява чрез природния екстаз. Така, отдавайки се на природния оргазъм и напразно търсейки някаква непостижима “плерома” (Цялост), той се отдава и на магията на природните духове. “Омагьосан от тях, той губи способност да различава природния от религиозния екстаз, оргазма от вдъхновението и тогава именно става “езичник” в лошия смисъл.”³³

Метафизичната антропология има и друг релефно изразен аспект в отношението “човек – природа”. Силно експресивен и емоционален като мислител, Бердяев има остро усещане за нравствената непълноценност на природата. В неговите чувствителни рецепции светът на природата е не само нравствено индиферентен. За него физическият свят е нравствено стерилен. Никога и никъде “физисът” не е създал сам по себе си никакви морални ценности и стойности. Нравственият стерилитет на природата може да бъде превъзмогнат единствено чрез нравствената дейност на човешката личност. Почти същите идеи отстоява и В. Несмелов – друг виден руски антрополог³⁴. Но Бердяев осмисля тази прискръбна екзистенциална констатация по свой начин. Осмисля я чрез върховния неизбежен акт за всяко човешко същество – срещата със Смъртта. Несмелов въобще не е склонен да вижда някакъв дълбок смисъл във физическата смърт на човека. За него смъртта не е досадна нелепост при фактическото отсъствие на висша цел. Смисъл на човешкото битие, а също при условие, както е в действителност, че висшата цел и висшият Смисъл са недостижими в живота! От такава гледна точка е ясно, че безсмислена е не Смъртта, наличният живот, стремящ се към един неосъществим идеал. Следователно, благодарение на фактическото безсмислие на живота човешката смърт придобива статус на разумна алтернатива! Даже и когато е искрено религиозен, човек може да достигне до такъв извод, защото не е в състояние да превъзмогне потискащото противоречие между идеалната си, търсеца и творяща нравственост същност и нейната трагична окованост в механичната картина на физическия свят. Несмеловата екзистенциална антропология “замръзва” пред невъзможността да разреши така очертаната “битийна” антиномия³⁵.

Като “мислител на далечните хоризонти” Бердяев вижда изход от този зациклен антиномизъм в “есхатона”, в края на този изпълнен с мерзости, неблагополучия и жестокости “неблагодатен жизнен процес”. Но есхатологичността той схваща като нещо процесуално – в

прехода към по-високи “сони” (ери) на историческия и екзистенциалния живот, с креативното участие на човешката личност. По този начин той формира и учението си за личността – **своя персонализъм**.

В книгите си “За предназначението на човека”, “Аз и света на обектите”, “Философия на неравенството” и в най-цялостната от творбите си “Опит за есхатологическа метафизика” той непрекъснато подчертава; че личността е преди всичко духовна и етическа категория, че тя като същност, съществуване и осъществяване е постъпателен и драматичен духовен процес. Той тръгва от “Божия образ и подобие” и върви към възсъздаването на цялостния образ на Богочовека. Неортодоксалността в този привидно ортодоксален модел на личностното осъществяване се изразява чрез една от най-трайните екзистенциални интуиции на Бердяев: личността не може да се формира чрез насилие отвън, а само и единствено по пътя на свободното самоопределение! Никой не може да бъде спасен насила! Но пред свободната човешка личност стоят огромни препятствия, корените на които лежат в емпирико-историческия и в духовния пласт на битието. Нещо повече, даже в есхатологична перспектива пред тръгналата за духовност човешка личност се изпречват **три есхатологични кошмара**. Те са религиозният кошмар – вечните адски мъки, окултно-теософският кошмар – превъплъщаването чрез безкрайните светове, реинкарнацията, безкрайната еволюция и мистическият кошмар – изчезването на човешката личност в Бога. “Ако ние докрай утвърждаваме личността и свободата, достигахме до възможността за ада, а нравственото ни съзнание протестира против адските мъки...” – с болка констатира Бердяев³⁶. И не може да му се отрече великолепно онтологично, антропологично и морално попадение. От една страна, той признава християнското учение за ада (демонология) като превантивна нравствена институция за несмирената личност, но от друга, протестира против възможното битие на Страшния съд. Неговият протест се споделя и от С. Булгаков, който разглежда ада като “метафизична точка на небитието”. Тъй като е свързан с човешката свобода, адът е само “състояние”, модалност, а не субстанциалност. Адът всъщност е *privilegium odiosum* (омразна привилегия), въздавана от Бога като уважение към свободата на човека³⁷. Булгаков вижда и смекчен вариант на “адската перспектива” във всемогъществото на Бога, който, ако пожелае, може да отмени самия замисъл за ада и с това да изпълни преждевременно обещанието си за вечен живот. Подобен “човекоугоден” вариант на ада

изповядва и Е. Трубецкой, който, приемайки, че адът е “за-бытый мир”, т. е. свят, оставен зад пределите на битието, “зад-битието”, “забравен свят”, все пак е място, където има само смърт, без живот и следователно в него изгаря и се унищожава единствено смъртта!³⁸

Бердяев не се изкушава от подобни смекчаващи варианти. Със силен нравствен патос той настоява, че отношенията между човешката личност и Бога не бива да прерастат в **съдебна процедура**. За него Страшният съд е драматичен съдебен фарс с участието на един разгневен Бог в качеството му на Върховен прокурор и една безкрайно уплашена и депресирана човешка личност – в качеството ѝ на обвиняем. Какво следва? Пledoарията, в която пледирацията е Един, а “защитната реч” на неизвестните защитници е Мълчанието, породено от ужаса пред мартириума, пред вечните адски мъки. Такъв съдебен процес с участието на безсърдечно жестоките господа събедни заседатели от безплътния облак на херувимите, серафимите и ангелите и от бодрото, нетърпеливо жаждашо войнство на страховитите адски сили – такова съдопроизводство не може да не влезе в противоречие с Любовета, справедливостта и нравственото прераждане! Там, където има “плач и скърцане на зъби”³⁹ – от ужас и болка, или от кръвната жажда за мъст – там не е възможно окончателно нравствено пречистване! Там “окончателната справедливост” попада във властта на “лошата безкрайност”. Кръвта ще предизвика нова кръв, а мъстта – нова мъст! **Човек не може да излезе от влудяващо ужасния свят на мартириума (мъченичеството) – от ада – нравствено нормален!** По-скоро той ще бъде морален дегенерат – озверено, озлобено, виещо потресено същество, сега вече само скърцащо със зъби – и срещу Бога, и срещу Дявола! Ако това е неизбежното крайно битие за несмирена човешка личност, с какво ни помага квалифицираният онтолог, когато твърди, че “съществуващото (битието – Л. Х.) като съществуващо не може да бъде нито реално, нито материално.”⁴⁰ Човешката личност според Бердяев изобщо не може да бъде безразлична към възможната реалност на ада, каквото и да казва Н. Хартман.

Протестът на Бердяев против старата догма за “съдебното християнство” е толкова по-оправдан, защото не само от докринално църковната, но и от цивилната, гражданската история се знае, че към “ада” потеглят непокорните, несмирените, **несъгласните с обезличаването!** Персонализмът на Бердяев в този пункт е теодицея (оправдание на

Бога) и антроподицея (оправдание на човека), защото се противопоставя на изличаването на “Божия образ” от човешкото битие и защото прозорливо, почти профетично предвижда, че свободната, несъгласната с обезличаването човешка личност никак няма да може да заобиколи “ада”. Нещо повече, тя с неизбежност попада в него, в буквален и метафоричен смисъл. Адът става възможен още преди “финалния замисъл”, защото винаги са съществували свободни, несмирени човешки личности! В този смисъл самото попадане в “ада” е вече атестат за гордото достойнство на свободната личност и естествено тревожна нравствена антиномия за нея.

Човешката личност за Бердяев е свободна и духовна. Тя не може да се самоосъществява, когато се схваща като част от нещо и особено ако стане “хорист” в колективно подравнените човешки популации. Този е пунктът, в който метафизичната антропология и персонализъмът на Бердяев се противопоставят на марксисткия колективизъм и особено на теоретично подхранващия го Хегелов антиперсонализъм. Този последният е “нон сенс” в пространството на всяка уважаваща себе си философия на човека и личността. Но и западният индивидуализъм изобщо не е за предпочитане. Той няма никакви битийствени основи и не укрепва личността. Няма ярки личности в епохата на индивидуализма. “Индивидуалистичната цивилизация на XIX век с нейната демокрация, материализъм и техника, с общественото мнение и пресата, с борсата и парламента е допринесла за потискането и разграждането на личността, за прекъсване на индивидуалния цъфтеж, за нивелиране и всеобщо объркване.”⁴¹ Всички образувания, възникнали върху индивидуалистична основа, са реакционни. Либерализъмът, демокрацията, парламентаризъмът, конституционализъмът, юридическият формализъм, хуманистичният морал, рационалистичната и емпиричната философия – всичко това е породено от индивидуалистичния дух, от хуманистичното самоутвърждаване и всички те отмират и губят предишното си значение – те принадлежат към вчерашния ден на новата история.⁴²

Какви са тогава пътищата на избавлението на човешката личност от гнетящата реалност на безлично общите социални, реални и утопични исторически образувания? Една от обяснителните схеми в метафизичната антропология на Бердяев за излизане в “новия еон” съдържа три възможности. Всяка от тях има предимства, но и не-

достатъци. Степените на възходането са **теолатрията** (богопоклонството), **теозисът** (обожествяването) и **теургията** (Богодействието чрез човека за преосъществяването на веществено-плътското в духовно божествено).

Почитанието на Бога като идол (теолатрията), макар и да символизира началото на духовното просветление на човешката личност, е етап, в който теоретичните възможности на човека са в неразгърнат, езотеричен, ембрионален вид – *in statu nascendi*. Теолатрията, разчитаща на аморфната примитивност и на присъщата ѝ сетивност, може да удовлетворява само “християнството на простата баба”. Критика на този тип християнска рецепция на християнските духовни ценности е биографичен факт за Бердяев, непрекъснато му създава врагове сред догматизираното православие на богословско и клирическо ниво. Но Бердяев е убеден, че теолатрията не може, особено без изкусна казуистика, а тя е априорно нереализуема в примитивна духовна среда, да се съгласува с по-високите потребности на творчески просветлената християнска духовност. Теолатрията по тази причина е оскърбление за творческата личност, защото Логосът или християнският гносис, се намират в потиснато състояние. “Можеш да си спасиш душата и без философия и сравнителното изучаване на религиите” – срещу този тезис на бюрократизирания рускоправославен клир Бердяев се съпротивлява през целия си творчески живот. Но наред с това е несъмнено, че теолатрията притежава и очевидното достойнство на контемплативното сетивно възприятие, достойнството на емпиричния наглед.

Теозисът (обожествяването) е по-висш етап на възходането на човешката личност към Божеството. Простият смисъл на теозиса е осъзнаването на Божеството и смиреното му приемане в духовността на човека. Това е просветление (теофания) вследствие на вътрешното присъствие на нещо висше, нравствено и справедливо. Това е процес на духовно озарение и прозрение в най-дълбинните пластове на човешки ноуменалното. Но не е чиста ноуменалност, сфера на недостъпното и трансцендентното, а степен на личностно усъвършенстване и възвисяване, при която Бог се възплъщава в човешка форма, присъства онтично субстанциално и става Богочовек. Към това разбиране на теозиса и боговъплъщението се присъединява и С. Франк в труда си “Реалност и човек”: “осъзнаването на потенциалната Богочовечност у човека разкрива обща метафизична перспектива, при която извършеното Бо-

говъплъчение, без да престава да е чудо, губи произволността си и се съгласува с общото разбиране на живота и на човешкото съществуване⁴³. В гносеологически план обожествяването на човека е навлизане в интелигибилния свят на смислово разчленения Логос, който, схващайки общата световна проблематичност и антиномиите на собствената си същност, се стреми към още по-висши сфери на познавателното, битийното и Богочовешкото единство.



Сътвореният Адам като образ и подобие на божественния образец. (Микеланджело. Сиктинска капела. Ватикана, 1508 – 1512)

Такава по-висша сфера според метафизичната есхатологическа философия и антропология е теургията (Богодействието чрез човека). Тази екзистенциална интуиция на Бердяев е набелязана в трудовете му “Смисълът на творчеството (Опит за оправдание на човека (1916 г.), “Философия на свободния дух” (1927 г.), “Опит за есхатологическа метафизика” (1947 г.) и доразвита в “Екзистенциалната диалектика на божественото и човешкото (1952 г.). Теургическата сфера е свободно възходане на човека към Бога. Тук вече самото Божество не е падменно, углавно наказващо и недостъпно. В “Смисълът на творчеството” Бердяев твърди, че “не само човекът се нуждае от Бога, но и Бог се нуждае от човека”. Няма такъв категоричен догмат в православието и ако припомним, че според Бердяев Бог не е всемогъщ спрямо човешката свобода и стерилната в нравствено отношение природна среда, можем да си обясним неприяностите, които той има с догматизираното убожество на официалния правослен клир.

Теургическото взаимодействие на Бога и човека събужда всички положителни сили на творческото възходане не само заради прагматичния интерес към възможното и очаквано спасение (В. Со-

ловъов, Достоевски и Бердяев знаят, че никой не може да бъде спасен насила), но и в името на високата, върховната цел – преобразяването и преосъществяването на низшето, природното, на злото в духовно, Божествено и Добро. Целта на теургията е гигантска, битийна, но и нравствена Вселенска евхаристия! В термините на съвременната наука (Пригожин), теургията е Богочовешка синергетика. Този пункт, терминологично неексплициран, значително се отклонява от съответните възгледи на патристиката, от Августин, за когото синергетичният (Богочовешкият) принцип, с акцент върху човешкото съдействие, е еретичен и в някаква степен подравя превъзходството на Бога над човека. Има и други съображения за неприемливостта на Бердяевата концепция за “синергетичната теургия”. Например последователно прокарваната от Бердяев идея за “антиобективацията” очевидно остро противоречи на смисъла на Богочовешката теургия, защото събуждането на всички позитивни сили на човека и тяхното творческо възхождение не могат да не сублимират в “обективния свят”, в наличния исторически процес – дори от гледна точка на неговия “есхатон” (край). Любимата на Бердяев теза: “обективност, обектност и чуждост – това е едно и също нещо”, не действа насърчително за “тук-и-сега” осъществяването на теургичния акт. От друга страна, ако теургичният процес разчита на постулираната “бездънна свобода на човека”, той ще се срещне неизбежно с някои от типове “есхатологични кошмари”, а значи и с проблема за ада и неговото свободолобовиво и необезличено население. Теургичният идеал едва ли ще може да се осъществи при положение, че адът е населен само със свободолобовиви личности. А неизбежната човешка измет в процесуалната мерзост на историята? Дали тя ще намери приют в “теургичния рай”? Няма ли този одиозен контингент да промени качеството на теургичната сфера? Нали все пак “човешкият мравуняк”, огромната човешка маса, съвкупното човечество не се състоят само от човешки личности, способни да понесат страшното бреме на свободата – това знае и мъдрият Велик Инквизитор на Достоевски, упреквайки самия Христос.

* * *

Приключвайки анализа на метафизичната антропология на Бердяев, констатирам, че цялостната му есхатологическа философия и трудният му жизнен път са превъзходна илюстрация на онези дълбоки

евангелски прозрения за перманентното ужасяващо действие на един написан, но жесток световен “по човешки нечовечен закон”: “Да се пребиват пророците с камъни и после да им се строят храмове, след като са пребити!” Не мисля, че безкрайното повторение на този жесток закон в духовната история на човечеството е направило човека по-мъдър! Иначе човекът отдавна щеше да престане да измеря другите човеци с егоистичния си индивидуален или групово съсловен субективизъм, представяйки го като окончателна оценка и истина. Но, вижда се, и тук Бердяев е прав, когато в книгата си “Царството на Духа и царството на Кесаря” сериозно и проникновено отбелязва, че “старият хуманизъм е безсилен през нарастващото съзнание за абсурдността на живота!” А възможен ли е нов хуманизъм пред прегана на новото хилядолетие? Кога ще се роди той? Откъде мога да знам? И какво към длъжен да правя? На какво мога да се надявам, непрекъснато помитан от вълните на бездуховната хедонистична цивилизация? Познати философски и критически акценти, нали съвременнико?

БЕЛЕЖКИ

¹ Вж. Аристотел. *Метафизика*, 1074, б. 5.

² Срв. Бердяев, Н. *Обскурантизм*. Путь, 13. Париж, 1928.

³ Бердяев, Н. *Опыт эсхатологической метафизики* (Творчество и обективация). Париж, 1947, с. 53.

⁴ Гръцкият термин *theourgeia* означава способност да се общува с божествени духове чрез повишаване на субективната активност и воля. Това е вид чародейство, вълшебство. – Бел. авт.

⁵ *Confessionum*, Bruxelles, 1974, lib. VII, cap. 3.

⁶ *Ibid.*, lib. VII, cap. 12.

⁷ Бердяев, Н. *Опыт эсхатологической метафизики*, с. 98.

⁸ Бьоме, Я. *Аврора или утринна заря*. С., 1995, гл. 21, фр. 118.

⁹ Бердяев, Н. *Опыт эсхатологической метафизики*, с. 99.

¹⁰ Вж. Аристотел. *О небе*, II, 13, 293, Б; Също Аеций. *За мненията*, II, 7,7 (Срв. Р. Радев. *Антична философия*, С., 1988, с. 96.).

¹¹ Бердяев, Н. *Самопознание*, М., 1990, с. 223.

¹² Scheler, Max. *Manuskripte zur Wissenslehre und Typologie der metaphysischen Systeme und Weltanschauungen*, Gesammelte Werke, Bern, 1976, Bd. XI, S. 11.

¹³ **Scheler, Max.** Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt, 1928, S. 28.

¹⁴ **Бердяев, Н.** Опыт эсхатологической метафизики, с. 105.

¹⁵ **Бердяев, Н.** Мое философское мирозерцание. – В: Философские науки, 1990, 6, с. 87.

¹⁶ **Scheler, M.** Die Stellung des Menschen im Kosmos, S. 29.

¹⁷ **Nietzsche, F.** Also sprach Zarathustra, Alfred Kroner Verlag, Leipzig, 1922, S. 130.

¹⁸ **Bell, D.** The cultural contradictions of capitalism, New York, 1976, p. 368.

¹⁹ **Хегел, Г. В. Ф.** История на философията. С., 1961, с. 64.

²⁰ **Бердяев, Н.** Опыт эсхатологической метафизики, с. 133; За робството и свободата на човека, с. 39.

²¹ **Nietzsche, F.** Also sprach Zarathustra, S. 51.

²² **Бердяев, Н.** Опыт эсхатологической метафизики, с. 63.

²³ **Бердяев, Н.** За робството и свободата на човека, с. 55.

²⁴ **Бердяев, Н.** Смысл истории (Опыт философии человеческой судьбы). Париж, 1969, с. 37.

²⁵ **Бердяев, Н.** Опыт эсхатологической метафизики, с. 122.

²⁶ **Weber, Max.** Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tubingen, 1922, Bd. 1, S. 537–541.

²⁷ **Розанов, В.** В мире неясного и нерешенного. М., 1995, с. 118.

²⁸ **Бердяев, Н.** Метафизика пола и любви. – В: Русский эрос или философия любви в России. М., 1991, с. 235.

²⁹ **Бердяев, Н.** Цит. съч., с. 241; Вж. също Самопознание. М., 1990, с. 75–76.

³⁰ **Бердяев, Н.** За робството и свободата на човека, с. 233–236.

³¹ **Бердяев, Н.** Метафизика пола и любви, с. 247.

³² **Бердяев, Н.** Цит. съч., с. 258.

³³ **Булгаков, С.** Свет Невечерний (Созерцания и умозрения). М., 1994, с. 280.

³⁴ **Вж. Христов, Л.** Руският религиозен Ренесанс на XIX век. С., 1995, т. 1–2.

³⁵ **Несмелов, В.** Наука о человеке, Казань, 1898, т. 1, с. 365.

³⁶ **Бердяев, Н.** Философия свободного духа (Апология и проблематика христианства). Париж, 1927, т. 2, с. 187–188.

³⁷ **Булгаков, С.** Свет не вечерний, с. 354–355.

³⁸ **Трубещкой, Е.** Смысл жизни. М., 1994, с. 95–96.

³⁹ От Матя, 13:42.

⁴⁰ Hartman, N. Zur Grundlegung der Ontologie. Berlin, 1965, S. 68.

⁴¹ Бердяев, Н. Новое Средневековье (Размышление о судьбе России и Европы). М., 1991, с. 14.

⁴² Бердяев, Н. Там там, с. 14–15.

⁴³ Франк, С. Реальность и человек (Метафизика человеческого бытия). Париж, 1956, с. 261.



Праисторическа статуетка, известна като Вилендорфската Венера (палеолит). По фигурата са останали следи от червено оцветяване, свързано с палеолитен религиозен ритуал. (Началото на палеолита в Европа, свързано с появата на *Homo sapiens*, се отнася към 90 000 г. пр. н. е., 6 000 г. пр. н. е. – начало на полирания камък като оръдие на труда.)