Религиозная организация –
духовная образовательная организация высшего образования
«Московская духовная академия Русской Православной Церкви»

Кафедра Богословия

На правах рукописи

Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия

Религиозно-философские предпосылки учения Н. А. Бердяева о личности

Специальность: Богословие

Автор: иеромонах Александр (Богдан)

Научный руководитель: доктор богословия,
епископ Кирилл (Зинковский),
Ректор МДА

г. Сергиев Посад, 2026

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ..... 4

ГЛАВА 1. ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ УЧЕНИЯ Н. А. БЕРДЯЕВА О ЛИЧНОСТИ..... 22

1.1. Жизненный путь Н. А. Бердяева и личностные истоки формирования его философии..... 22

1.2. Учение Н. А. Бердяева о личности в контексте русской философской традиции XIX века..... 42

1.3. Персонализм Н. А. Бердяева в контексте идей его современников..... 53

Выводы к первой главе..... 65

ГЛАВА 2. БИБЛЕЙСКОЕ УЧЕНИЕ И ХРИСТИАНСКОЕ БОГОСЛОВИЕ В АНТРОПОЛОГИИ Н. А. БЕРДЯЕВА..... 68

2.1. Ветхозаветное библейское откровение о творении человека в восприятии Н. А. Бердяева..... 68

2.2. Новый Завет и значение Искупления в философской парадигме Н. А. Бердяева..... 92

2.3. Влияние святоотеческого наследия на философскую концепцию Н. А. Бердяева..... 112

Выводы ко второй главе..... 131

ГЛАВА 3. УЧЕНИЕ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКОЙ ТРАДИЦИИ О ЧЕЛОВЕКЕ КАК ИСТОЧНИК АНТРОПОЛОГИИ Н. А. БЕРДЯЕВА..... 138

3.1. Мистицизм в философии Н. А. Бердяева и параллели с учениями Майстера Экхарта, Якоба Бёме и Ангелуса Силезиуса..... 138

3.1.1. Мистическое учение Майстра Экхарта в наследии Н. А. Бердяева..... 139

3.1.2. Персоналистическое учение Якоба Бёме и философия Бердяева . 146

3.1.3. Ангелус Силезиус и созависимость Бога и человека в концепции Бердяева..... 156

3.2. Истоки экзистенциализма Н. А. Бердяева и философские идеи Б. Паскаля и С. Кьеркегора..... 160

3.2.1. Концепция Паскаля и ее пересечения с философией Бердяева..... 160

3.2.2. Экзистенциализм Бердяева и Кьеркегора 168
3.3. Влияние идей немецкой классической философии на антропологию Н. А. Бердяева (Кант и Фихте) 177
3.3.1. Философия Канта и рецепция его идей Бердяевым 178
3.3.2. Понятия «Я» и свободы у Фихте и концепт личности у Бердяева 187
3.4. Учение о воле А. Шопенгауэра и Ф. Ницше в персонализме Н. А. Бердяева 194
3.4.1. Концепты Шопенгауэра в философии Бердяева 194
3.4.2. Философия Ф. Ницше в наследии Н. Бердяева 202
Выводы к третьей главе 213
ЗАКЛЮЧЕНИЕ 224
БИБЛИОГРАФИЯ 239
Источники 239
Литература 252

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования

Европейская цивилизация в XX веке столкнулась с небывалыми вызовами и социальными катаклизмами, которые заставили представителей европейской интеллектуальной культуры пересмотреть духовно-нравственные основы человеческой жизни. При этом с новой силой поднялся вопрос: что такое человек? Какова цель его жизни? Почему в то страшное время настолько было девальвировано или просто оставлено на периферии понятие личности? В XX веке среди философских школ с особой ясностью выкристаллизовалось направление, сердцевиной которого была личность, ее уникальность и самобытность. Это направление получило название персонализма. Его последователи принадлежали к разным традициям, богословским и философским школам, однако это лишь способствовало формированию разносторонних подходов к разрешению вопроса о личности. Одним из предтеч этого направления не только в русской философской мысли, но и во всей европейской интеллектуальной культуре был философ Николай Александрович Бердяев – один из ярчайших представителей отечественной философии первой половины XX века, судьба которого тесно связана с русским исходом как следствием октябрьского переворота 1917 года. Идеи данного мыслителя оказали значительное влияние на развитие философской мысли Западной Европы. Речь идет в первую очередь о философии существования, или экзистенциализме, основные темы которого были освещены в трудах Н. А. Бердяева, а также Л. И. Шестова. Это влияние прослеживается в первую очередь во Франции, которая стала, пожалуй, наиболее значимым центром русской эмиграции.

Удивительным образом цивилизационные вызовы первой половины XX в. вновь актуализируются в условиях социальной нестабильности и технологических прорывов современности. Развитие технологий искусственного интеллекта, новые возможности влияния на человека, в том числе связанные с критическими условиями конфликтов, с новой силой ставят

вопрос о глубинных основаниях личности и тех конкретных проявлений ее как образа и подобия Божия, которые не могут быть отданы на откуп социальной стихии.

В работах Бердяева нелегко найти цитату из святоотеческих текстов; его отношение к христианству также было неоднозначно, однако его философская мысль развивалась в контексте европейской традиции, в которую понятие личности, ее уникальности и ценности плотно вошло лишь вслед за распространением христианства и рефлексией над содержанием Благой Вести. Поэтому учение Бердяева о человеке не представляется возможным понять вне связи с христианской традицией.

Опубликованные работы данного философа позволяют проанализировать его понимание человека, личности, их дифференциации, а также основных характеристик и возможностей венца творения. Бердяеву удалось осветить и глубоко проанализировать различные антропологические темы настолько ярко, что многие из его идей вдохновили философов и богословов на переосмысление или обращение к вопросу личности в христианской традиции (в качестве примера можно привести одного из самых известных православных мыслителей современности, развивающих направление онтологического персонализма, Хри́стоса Яннараса)[1]. В связи с этим уникальным учением о человеке представляется важным выявить и проанализировать те философско-богословские идеи, которые повлияли на персонализм Н. А. Бердяева. Поскольку на данный момент целостное исследование предпосылок формирования его учения проведено не было, то в данной кандидатской диссертации будет сделана попытка отчасти заполнить указанный пробел в изучении русской религиозной мысли.

Объектом исследования является философское учение русского философа Н. А. Бердяева о личности.

[1] *Щукин Т.А.* Между Византией и Парижем: Христос Яннарас и персонализм русской религиозной философии // Труды и переводы. № 1 (3). СПб., 2020. С. 184–198.

Предметом исследования выступают религиозные и философские идеи, на которых основывалась персоналистическая концепция Н. А. Бердяева.

Целью исследования является реконструкция генеалогии учения Н. А. Бердяева о личности как категории не натуралистически-биологической, но религиозно-духовной на основании анализа различных философско-богословских направлений. Безусловно, в рамках одной работы не представляется возможным проследить все концепции, которые в той или иной степени могли повлиять на русского философа, поэтому в данном диссертационном исследовании будет сделан акцент на ряд аспектов его понимания личности: субъективность, двойственность, т.е. принадлежность к материальной и духовной сферам, а также мистичность как способность к выходу за пределы объективированного мира.

Для достижения данной цели необходимо выполнить следующие **задачи**:

– рассмотреть особенности жизненного пути философа, которые могли повлиять на формирование авторской концепции личности;

– исследовать степень влияния русской религиозно-философской традиции и современников на учение Н. А. Бердяева о личности;

– проанализировать соотношение персонализма Бердяева с учением о человеке в текстах Ветхого Завета;

– провести сравнительный анализ христианского учения о Богочеловеке и христологии Н. А. Бердяева и выявить генетические связи и отличительные особенности идей русского философа и Новозаветного Откровения;

– проанализировать святоотеческую антропологию и провести компаративный анализ с отдельными аспектами учения Бердяева о человеке;

– изучить понимание человека в трудах представителей западноевропейского мистицизма (М. Экхарта, Я. Бёме, А. Силезиуса), в работах предтеч экзистенциализма (Паскаля и Кьеркегора), а также

мыслителей, относящихся к немецкой философии (Канта, Фихте, Шопенгауэра, Ницше) и выявить в них предпосылки идей Н. А. Бердяева и возможные параллели.

При написании данного диссертационного исследования использовались следующие **методы**:

– сравнительно-аналитический, с помощью которого были выявлены параллели учения Н. А. Бердяева о личности с идеями различных философских направлений и отдельных мыслителей;

– контекстуального анализа, используемый для понимания различных составляющих учения о личности, исходя из культурно-исторического контекста эпохи;

– концептуального анализа с целью использования наиболее полных и глубоких дефиниций различных понятий, относящихся в первую очередь к персонализму;

– системно-аналитический, с помощью которого получаемые в ходе проведения исследования результаты будут объединены в наглядную систему;

– генетический, используемый для изучения предпосылок и истоков появления и развития различных философско-богословских концептов, а также направлений и школ в европейской интеллектуальной культуре;

– биографический, позволяющий сопоставить жизненный путь с философскими идеями;

– метод структурно-функционального анализа, с помощью которого уясняется значение определенных понятий в различных аспектах учений мыслителей и богословов.

Степень разработанности темы

Оригинальная мысль Н. А. Бердяева, оформленная в специфической полемической заостренности, привлекала внимание многих исследователей. Уже многие из современников философа оставили разнообразные оценки и

аналитику отдельных идей Николая Александровича[2]. За последние несколько десятилетий анализу философского наследия Н. А. Бердяева было посвящено немало исследований. Тем не менее, в контексте общего историографического анализа, приходится констатировать, что даже обилие качественных исследований творчества Николая Александровича, не обеспечивают полноту охвата его идейных и мировоззренческих интуиций. В историографии превалирует внимание к культурологической и философско-этической стороне творчества русского мыслителя. В качестве примера можно привести работы Д. А. Давыдова «Проблема смысла жизни в философии В. С. Соловьева и Н. А. Бердяева»[3], Л. Г. Зимовец «Культурологическая концепция Н. А. Бердяева»[4], К. Г. Мальцева «Теория объективации и "аналитика власти" в социальной антропологии Н. А. Бердяева»[5], И. В. Гребешева «Опыт персоналистской философии истории: Н. Бердяев и Г. Федотов»[6], В. И. Савинцева «Проблема времени в персонализме Н. А. Бердяева»[7], М. В. Силантьевой «Экзистенциальная диалектика Николая Бердяева как философский метод»[8], К. Н. Ширко «Н. А. Бердяев о природе российской цивилизации»[9], О. В. Вольтер «"Русская идея". История и смысл: Концепция Н. А. Бердяева»[10], Н. В. Плетневой «Учение о добре и зле в философии Н. А. Бердяева»[11], П. В. Журавлева «Проблема бытия в философии Н. А. Бердяева»[12] и другие[13].

Заметное внимание уделяется и антропологической тематике, центральной для настоящего исследования. Так, в работе «Экзистенциально-

---

[2] См.: Бердяев: pro et contra. Антология Кн.1. СПб., 1994.
[3] *Давыдов Д.А.* Проблема смысла жизни в философии В.С. Соловьева и Н. А. Бердяева. Нижний Новгород, 2008.
[4] *Зимовец Л.Г.* Культурологическая концепция Н. А. Бердяева. Ростов-на-Дону, 2001.
[5] *Мальцев К.Г.* Теория объективации и "аналитика власти" в социальной антропологии Н. А. Бердяева. 2002.
[6] *Гребешев И.В.* Опыт персоналистской философии истории: Н. Бердяев и Г. Федотов. М., 2005.
[7] *Савинцев В.И*. Проблема времени в персонализме Н. А. Бердяева. Калининград, 2006.
[8] *Силантьева М.В.* Экзистенциальная диалектика Николая Бердяева как философский метод. М.: 2005.
[9] *Ширко К.Н.* Н. А. Бердяев о природе российской цивилизации. Томск, 2002.
[10] *Вольтер О.В.* "Русская идея". История и смысл: Концепция Н. А. Бердяева. 2002.
[11] *Плетнева Н.В.* Учение о добре и зле в философии Н. А. Бердяева. М., 2003.
[12] *Журавлев П.В.* Проблема бытия в философии Н. А. Бердяева. 2002.
[13] *Платанова А. С.* Николай Бердяев и Мартин Хайдеггер // Философия-ВШЭ. 2025. Т. 9. Вып. 3. С. 152–173; Парсамов В. С. Николай Бердяев и Жозеф де Местр // Вопросы философии. 2025. № 9. С. 92–102 и др.

гуманистическая антропология Н. А. Бердяева»[14] Е.А. Вологин анализирует истоки гуманистических идей и свободомыслия Н. Бердяева (на примере таких мыслителей, как Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский, В. С. Соловьев, Ф. Ницше и др.). Е. В. Лямцев в диссертации «Экзистенциальный персонализм Н. А. Бердяева в контексте отечественной и западной философской мысли»[15] рассматривает основные особенности антропологической философии Н. А. Бердяева, а также соотносит его наследие с воззрениями Соловьева, Достоевского, Хомякова и других русских мыслителей. Исследование С. А. Титаренко «Специфика религиозной философии Николая Бердяева»[16] посвящено анализу некоторых основополагающих понятий философии русского мыслителя, а также динамики его взглядов. Важное значение в рамках настоящего исследования имеет работа К. Э. Литчфилд «Свобода человека в философии Н. А. Бердяева: этические и метафизические аспекты»[17], в которой, согласно утверждению самого автора, впервые предпринимается попытка систематического философского анализа проблемы свободы в наследии русского мыслителя. Работа «Проблема богочеловечества и смысла жизни в русской религиозной философской антропологии конца XIX – нач. XX вв.»[18] примечательна тем, что в ней ярко отражается одна из главных историографических проблем, разрешению которой в том числе посвящена настоящая диссертация. Так, в представлении Т. С. Оленич «ортодоксальной церковью и русскими религиозными философами по-разному решается вопрос о человеческой природе», поскольку христианство, якобы, видит в человеке лишь греховное падшее существо, а в русской религиозной мысли он возвышен «до уровня Бога». Предлагаемый в диссертации систематический анализ предпосылок

14 *Вологин Е.А.* Экзистенциально-гуманистическая антропология Н. А. Бердяева. М., 2003.
15 *Лямцев Е.В.* Экзистенциальный персонализм Н. А. Бердяева в контексте отечественной и западной философской мысли. М., 2007.
16 *Титаренко С.А.* Специфика религиозной философии Николая Бердяева. Ростов-на-Дону, 2006.
17 *Литчфилд К.Э.* Свобода человека в философии Н. А. Бердяева: этические и метафизические аспекты. СПб.: СПбГУ, 2007.
18 *Оленич Т.С.* Проблема богочеловечества и смысла жизни в русской религиозной философской антропологии конца XIX – нач. XX вв. Ростов-на-Дону, 1998.

персонализма Н. А. Бердяева как раз показывает, что антропология философа рождена не противостоянием с христианством, а рецепцией православных идей.

С разной степенью конкретезации тема соотношения христианской антроплогии с персонализмом Н. А. Бердяева затрагивалась в работах В. В. Буланова «Ф. Ницше и русская экзистенциальная философия культуры»[19], Н. А. Соколовой «Творчество и субъект в ситуации современности: Философско-культурологический анализ»[20], А. А. Грищенко «Творческая теургическая эпоха в наследии Н. А. Бердяева»[21], И. Я. Булгаковой «Нравственный идеал И. Канта и русская религиозная философия конца XIX – начала XX века»[22].

В современной историографии постепенно преодолевается полемический пыл при рассмотрении философии Н. А. Бердяева, что выражалось в попытках подчеркнуть критическую направленность мыслителя относительно христианства. Л. Е. Шапошников, к примеру, прямо говорит, что именно «православная духовная традиция» стала идейной основой антроплогии Н. А. Бердяева. Относительно же его обращения к наследию европейских авторов, ученный отмечает, что «речь идет не о заимствованиях, а о творческом переосмыслении антропологических тем, содержащихся в трудах этих корифеев западной философии»[23].

Важным представляется вывод П. С. Гуревича о том, что «философская антропология Н. А. Бердяева обладает безоговорочной цельностью»[24]. Это дает основания для системного анализа персоналистической концепции философа, что в рамках настоящей диссертации осуществляется в контексте богословского метода.

---

[19] *Буланов В.В.* Ф. Ницше и русская экзистенциальная философия культуры. Тверь, 2004.
[20] *Соколова Н.А.* Творчество и субъект в ситуации современности: Философско-культурологический анализ. СПб., 2005.
[21] *Грищенко А.А.* Творческая теургическая эпоха в наследии Н. А. Бердяева. Краснодар, 2006.
[22] *Булгакова И.Я.* Нравственный идеал И. Канта и русская религиозная философия конца XIX – начала XX века. М., 2001.
[23] *Шапошников Л. Е.* Н. А. Бердяев и славянофилы // Вестник РХГА. 2024. Том 25. Вып. 2. С. 94.
[24] *Гуревич П. С.* Н. А. Бердяев в контексте европейской философии // Вестник славянских культур. 2015. № 3 (37). С. 27.

В.Н. Порус отмечал тенденцию к усилению междисциплинарного характера исследований творчества Н. А. Бердяева, указывая также на необходимость активизации в данном контексте диалога «философии и современного богословия»[25]. Приведенный обзор историографии показывает, что специфика философского языка мыслителя, основанного на широкой образности, с одной стороны, побуждает исследователей обращаться к наследию Н. А. Бердяева в широком культурологическом контексте, а с другой, обрекает на особую осторожность в применении системного анализа антиномичной идейно-образной картины мира философа. Эти факторы естественным образом затрудняют богословский анализ христианских идей мыслителя как определенной рациональной картины, соотнесенной с конкретикой православной богословской нормы. Настоящее диссертационное исследование в данном контексте нацелено на восполнение историографического пробела в систематическом анализе антропологии Н. А. Бердяева с точки зрения православного богословия.

Источники исследования

Используемые при написании данного диссертационного исследования источники можно разделить на несколько групп: работы Н. А. Бердяева, письменное наследие святых отцов и учителей Церкви, а также творения представителей философско-богословской культуры России и Западной Европы разных периодов (мистиков – Майстра Экхарта, Якоба Бёме, Ангелуса Силезиуса, мыслителей, предшествовавших экзистенциализму, – Блеза Паскаля и Сёрена Кьеркегора, а также представителей немецкой философии – Эммануила Канта, Иоанна Готлиба Фихте, Артура Шопенгауэра, Фридриха Ницше).

К первой и наиболее значительной группе относятся работы Бердяева, в которых он каким-либо образом затрагивал вопросы, относящиеся к понимаю человеческой личности. Среди этих источников можно выделить

[25] *Порус В. Н.* О современных исследованиях творчества Н. Бердяева // Николай Александрович Бердяев. М.: РОССПЭН, 2013. С. 12.

работы, сердцевину которых составляет именно философская антропология: «О назначении человека»[26], «О рабстве и свободе человека»[27], «Я и мир объектов»[28]. Помимо этого, при проведении исследования использовались также работы русского философа, в которых проблематика человека затрагивалась, но не была центральной. К таковым можно отнести работы «Философия свободного духа»[29], «Царство Духа и царство кесаря»[30], «Смысл творчества»[31], публикации «Проблема человека (К построению христианской антропологии)»[32], «Спасение и творчество»[33] и другие работы философа.

Особое место занимает автобиография Н. А. Бердяева, которую он начал писать в Кламаре в 1940 году; однако издана она была уже после смерти философа. Работа имеет характерное название – «Самопознание» – и является, по словам самого автора, «философской автобиографией», отражающей развитие его мысли. Кроме того, исторический контекст иллюстрируют переписка Бердяева с разными лицами[34], а также воспоминания современников о философе[35].

Среди сочинений святых отцов Церкви анализировались труды: свт. Григория Нисского «Об устроении человека»[36]; «Вопросоответы к Фалассию»[37] прп. Максима Исповедника; «Беседа о сотворении человека "по

---

[26] *Бердяев Н.А.* О назначении человека // Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 19–252.
[27] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. М.: АСТ: Астрель: Полиграфиздат, 2010. 316 с.
[28] *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 229–316.
[29] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 13–228.
[30] *Бердяев Н.А.* Царство Духа и царство кесаря // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство кесаря. М.: Республика, 1995. С. 288–356.
[31] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества // Н. А. Бердяев. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 251–580.
[32] *Бердяев Н.А.* Проблема человека (К построению христианской антропологии) // Путь. № 50. Париж, 1936. URL: http://www.hrono.ru/libris/lib_b/berd07.html (дата обращения: 3.11.2022).
[33] *Бердяев Н.А.* Спасение и творчество // Путь. № 2. Париж, 1926. С. 27–46.
[34] Напр., *Колеров М. А.* Изнутри. Письма Бердяева, Булгакова, Новгородцева и Франка к Струве. Переписка Франка и Струве (1898–1905/ 1921–1925) М., 2018; Письма Н.А. Бердяева к Э.Ф. Голлербаху // Минувшее. Вып. 14. М.: Феникс, Atheneum, 1993. С. 397–413
[35] Напр., *Белый А.* Центральная станция // Бердяев: pro et contra. Антология. Кн.1 СПб., 1994 с. 53–61; Сестры Герцык. Письма. М.: Дом музей Марины Цветаевой, СПб.: Инапресс, 2002; Луначарский А. В. Из Вологодских воспоминаний // Бердяев: pro et contra. Антология Кн.1 СПб., 1994 и др.
[36] *Григорий Нисский, свт.* Об устроении человека // Творения святого Григория Нисского. Ч.1. М.: Тип. В. Готье, 1861. С. 76–222.
[37] *Максим Исповедник.* Творения. Кн. 2: Вопросоответы к Фалассию. Ч. 1: Вопросы I – LV. М.: Мартис, 1993. 351 с.

образу"»[38] свт. Василия Великого; «Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти» свт. Афанасия Великого[39], труды свт. Григорий Паламы «Триады в защиту священно-безмолвствующих»[40] и «Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы»[41] и другие.

Еще одну группу источников составляют работы различных теологов и философов русской и западноевропейской традиций. Среди этих источников следует выделить несколько подгрупп: к первой относятся работы русских мыслителей – А. С. Хомякова, В. С. Соловьева, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, Л. И. Шестова, С. Л. Франка и других. Ко второй подгруппе следует отнести труды западноевропейских мистиков Майстра Экхарта, Якоба Бёме и Ангелуса Силезиуса. Из наследия Иоанна из Хоххайма использовались его проповеди: «О сокровеннейшей глубине»[42], «Об отрешенности»[43], «Об исхождении Духа и возвращении Его»[44] и др. В этих работах очень рельефно просматриваются особенности понимания Экхартом таких аспектов христианского вероучения, как триадология, христология и антропология. При написании диссертации использовалась книга Ангелуса Силезиуса «Херувимский странник», в которой автор в стихотворной форме раскрывает различные аспекты христианского вероучения и внутренней жизни человека[45]. Для анализа взглядов Якоба Бёме было выбрано произведение «О тройственной жизни человека»[46], представляющее собой размышление об

[38] *Василий Великий, свт.* Беседа первая о ств. человека «по образу» // Творения в 2 Т. Т. 1. М., 2008.
[39] *Афанасий Великий, свт.* Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти // Афанасий Великий, свт. Избранные творения. М.: Из-во Сретенского монастыря, 2014. С. 113–209.
[40] *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Канон, 1996.
[41] *Григорий Палама, свт.* Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы. Краснодар: Текст, 2006.
[42] *Мейстер Экхарт.* О сокровеннейшей глубине. URL: https://psylib.org.ua/books/ekhar01/txt03.htm
[43] *Майстер Экхарт.* Об отрешенности // Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди. М.: Наука, 2010. С. 74–82.
[44] *Мейстер Экхарт*. Об исхождении Духа и возвращении Его. URL: https://psylib.org.ua/books/ekhar01/txt04.htm
[45] *Ангелус Силезиус*. Херувимский странник. СПб.: Наука, 1999.
[46] *Бёме Я*. О тройственной жизни человека. СПб.: Издательский дом «Миръ», 2007.

антропологических вопросах; этому же аспекту учения Бёме посвящен его трактат «Истинная психология, или Сорок вопросов о душе»[47].

Из философского наследия Блеза Паскаля наиболее значимым для данной диссертации представляется трактат «Мысли»[48], который посвящен основополагающим вопросам человеческого бытия, его смыслу. Также использовалось произведение «Рассуждения о страстях любви»[49]. Из работ датского мыслителя Сёрена Кьеркегора, которые раскрывают основные категории его философии, окончательно оформившиеся в XX веке, и говорят об экзистенциализме как самостоятельном философском направлении, следует отметить следующие: «Страх и трепет»[50], «Понятие страха»[51], «Заключительное ненаучное послесловие к "Философским крохам "»[52].

Отдельную группу источников составляют работы немецких философов И. Канта и А. Шопенгауэра[53], которые, по словам самого Н. А. Бердяева, оказали значительное влияние на формирование его взглядов. Из трудов Канта следует отметить работы «Критика чистого разума»[54], а также «Метафизика нравов»[55]. В ходе работы анализировались произведения Фихте: «О достоинстве человека»[56], «Основа общего наукоучения»[57], «Второе введение в наукоучение для читателей, уже имеющих философскую систему»[58] и другие. Из письменного наследия Шопенгауэра использовались следующие труды: «Мир как воля и представление»[59], «Две основные

[47] *Бёме Я*. Истинная психология, или Сорок вопросов о душе. СПб.: Оранта-пресс, Алетейя, 1999.
[48] *Паскаль Б*. Мысли. Малые сочинения. Письма. М.: АСТ, Астрель, 2011.
[49] *Паскаль Б*. Рассуждения о страстях любви // Паскаль Б. Трактаты. Полемические сочинения. Письма. Киев: из-во «Port-Royal», 1997. С. 31–46.
[50] *Кьеркегор С*. Страх и трепет // Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Культурная революция, 2010. С. 5–120.
[51] *Кьеркегор С*. Понятие страха // Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Культурная революция, 2010. С. 121–284.
[52] *Кьеркегор С*. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб.: Из–во СПБГУ, 2005.
[53] *Бердяев Н.А*. О рабстве и свободе человека. М.: Издательство АСТ, Астрель, Полиграфиздат, 2010. С. 10.
[54] *Кант И*. Критика чистого разума. М.: Эксмо, 2015.
[55] *Кант И*. Метафизика нравов // Собрание сочинений в 8-ми томах. Т. VI. М.: Чоро, 1994. С. 224–543.
[56] *Фихте И.Г*. О достоинстве человека // Фихте И.Г. Сочинения в 2 т. Т. 1. СПб.: Мифрил, 1993. С. 435–441.
[57] *Фихте И.Г*. Основа общего наукоучения // Фихте И.Г. Сочинения в 2 т. Т. 1. СПб.: Мифрил, 1993. С. 65–337.
[58] *Фихте И.Г*. Второе введение в наукоучение для читателей, уже имеющих философскую систему // Фихте И.Г. Сочинения в 2 т. Т. 1. СПб.: Мифрил, 1993. С. 477–546.
[59] *Шопенгауэр А*. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 6 т. Т. 1. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999. С. 4–349.

проблемы этики»[60], «Критика Кантовской философии»[61] и другие. При написании исследования также анализировались работы Фридриха Ницше «Веселая наука»[62], «Так говорил Заратустра»[63], «Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей»[64], «По ту сторону добра и зла: Прелюдия к философии будущего»[65] и другие.

Теоретическая и практическая значимость диссертационной работы

Теоретическая значимость проведенного исследования состоит в том, что оно вносит вклад в изучение наследия Н. А. Бердяева, в частности, освещает генезис ряда его краеугольных концептов, а также проводит параллели с работами различных богословов и философов. Результаты, полученные в ходе проведения данного исследования, могут быть использованы для совершенствования содержания курсов по русской религиозной философии, а также в преподавании общих и специальных курсов по религиоведению, антропологии, мистической традиции, пневматологии, а также при разработке учебных программ данных курсов. Помимо этого, результаты исследования могут быть использованы в дальнейших работах по изучению наследия Н. А. Бердяева.

Научная новизна

Особый стиль философствования Н. А. Бердяева с его акцентом на образности объективно усложняет рациональный анализ идей мыслителя. Учитывая данный факт в настоящем диссертационном исследовании впервые:

– мистическое учение Бердяева рассмотрено в контексте рационально обоснованной системы исторических и идейных предпосылок его

[60] *Шопенгауэр А*. Две основные проблемы этики // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 6 т. Т. 3. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 2001. С. 279–496.
[61] *Шопенгауэр А*. Критика Кантовской философии // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 6 т. Т. 3. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999. С. 350–451.
[62] *Ницше Ф*. Веселая наука // Ницше Ф. Стихотворения. Философская проза. СПб.: «Художественная литература», 1993. С. 250–535.
[63] *Ницше Ф*. Так говорил Заратустра. М.: АСТ, 2018.
[64] *Ницше Ф*. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная Революция, 2005.
[65] *Ницше Ф*. По ту сторону добра и зла: Прелюдия к философии будущего. СПб: Азбука, Азбука-Аттикус, 2013.

формирования. При этом православное вероучение представлено в качестве центральной предпосылки, а не формальной рамки и инструмента развития персонализма философа, как это зачастую присутствует в светской историографии;

– проведен сравнительный анализ комплекса антропологических понятий философии Бердяева с христианским учением о человеке и о Богочеловеке;

– в рамках богословской рациональности указаны мировоззренческие основания специфических трактовок философом отдельных христианских идей с точки зрения их предпосылок в мысли и обстоятельствах жизни Н. А. Бердяева;

– исходя из богословской вероучительной нормы проведен комплексный сравнительный анализ учения Н. А. Бердяева с идеями западноевропейских мистиков;

– в ракурсе православной антропологии системно рассмотрены связи философского наследия Н.А. Бердяева с идеями западноевропейских предтеч экзистенциализма и представителей немецкой философии XVIII–XIX в..

На защиту выносятся следующие основные положения:

1. Глубинные предпосылки персонализма Н. А. Бердяева неразрывно связаны с особенностями его жизненного опыта, непростой социализации и непосредственного столкновения с общественно-политическими вызовами и катаклизмами первой половины XX века.

2. Несмотря на все особенности и специфику учения Н. А. Бердяева о личности, он был генетически связан с русской религиозно-философской мыслью XIX в., синтезируя в своем творчестве наработки славянофилов и западников, а также Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева и Л. Н. Толстого. При этом определенное влияние имели и современники философа из его ближайшего круга общения.

3. В основе персонализма Н. А. Бердяева лежит христианское учение о человеке, соединенное с разными философскими идеями, которые нередко выходят за рамки Предания Церкви, в связи с чем учение этого русского философа о личности можно охарактеризовать как гностическое (под данной характеристикой подразумевается один из краеугольных принципов архитектоники гностицизма, который основывался на фактах и учении христианства, но при этом являл собой совокупность религиозно-философских систем, содержание которых явно противоречило Благой Вести)[66].

4. Несмотря на то что в философии Бердяева существуют понятия, которые равнозначны христианскому Богу (понятия свободы, Ungrund) или даже обладают приоритетом перед Ним, важнейшей характеристикой человека, в которой и заключается его достоинство, является сотворенность по образу и подобию Божиим, поэтому именно отношения с Богом конституируют человека.

5. Бердяев указывает на важнейшее значение для человека Боговоплощения, которое открыло возможность непосредственной причастности Божественной природе. Помимо этого, считает философ, благодаря искупительной Жертве совершилось восстановление андрогинного образа в человеке и возвращение ему утраченной после грехопадения его Девы-Софии. Подобное восприятие свидетельствует об архитектуре воззрений русского философа, в которой на христианские догматы накладывается искусственно конструируемая гностическая надстройка, что в итоге представляет собой близкую к философски утонченному дуализму концепцию.

6. В работах Н. А. Бердяева в отношении к миру прослеживается некая пессимистичность, поскольку, как представляется, он больше верил во зло, чем в добро. Русский философ указывал, что зло и Бог происходят из одного

[66] *Мейендорф И., прот*. Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк, 1982. С. 28.

источника – некой безосновной основы. Бердяев очень чутко воспринял падшесть мира после грехопадения, указывая, что практически все в нем объективируется, т.е. несет на себе отпечаток этого греха. Однако он воспринял грех как что-то имеющее больше силы, чем Бог, поскольку указывал, что даже благодать, Святой Дух и Церковь объективируются в ложности этого мира. В то же время русский философ не воспринял до конца падшесть человеческой природы, ее уязвленность и удобопреклонность ко греху.

7. Среди идей М. Экхарта и А. Силезиуса наибольшее влияние на формирование философии Н. А. Бердяева оказали концепции об онтологической созависимости между Богом и человеком, которая является плодом живых отношений, о сильном томлении Творца о человеке, о Божьей нужде в человеке. Также к этой группе идей необходимо отнести учение о связи божественной мистерии, которая совершается в вечности, и внутренней жизни человека.

8. Из наследия Я. Бёме на воззрения русского мыслителя повлияло учение о важнейшей роли зла в становлении личности, о человеке как микрокосмосе и микротеосе, идея о неразрывной связи человека и космоса. Помимо этого, в работах Бёме находит основание учение Бердяева о примате свободы над бытием, понимание этой свободы как изначальной иррациональной тайны, которая лежит в основе бытия, и учение об Иисусе Христе как Перво-Адаме, Небесном Адаме. Русский мыслитель воспринял учение Бёме об андрогинности человека как проявлении образа и подобия Божия, об андрогинности Христа, о разделении на мужской и женский пол как следствии грехопадения, о наличии у каждого человека Девы-Софии, которая была утрачена в грехопадении, но возвращена после искупительной жертвы Богочеловека.

9. В философии Б. Паскаля находит свои предпосылки учение русского мыслителя о познании истины, которое требует не рациональных усилий, но любви, жертвы и самоотречения, так как истина познается всем человеческим

существом. На работах С. Кьеркегора основываются воззрения Бердяева об экзистенциальной философии, которая может выстроить подлинное учение о человеческой личности как о субъекте, вкорененном во внутреннем существовании. Помимо этого, в философии датского мыслителя находит свои основания учение Бердяева о субъективной, присущей внутреннему человеку истине, а также о дифференции между состояниями страха и ужаса.

10. На учении И. Канта о действительности, которая делится на мир феноменов и мир ноуменов, основывается идея Бердяева о разделении мира на мир объектов и мир первореальностей. Также в «коперниканском перевороте» И. Канта имеет свои предпосылки учение Бердяева о значимости личности, субъекта, творчества.

11. В наследии А. Шопенгауэра находит свои основания учение русского мыслителя о том, что человек может выйти за пределы нашего мира и прикоснуться к тайне бытия через непосредственное интуитивное восприятие, т.е. не рациональным путем, но через живой опыт.

12. В философии Ф. Ницше имеет свои предпосылки идея Бердяева о необходимости персоналистической переоценки ценностей и создания новой антропологии.

Апробация исследования

По теме исследования автором опубликованы следующие работы:

1. Экзистенциальное и онтологическое измерение истины у С. Кьеркегора и Н. Бердяева // Богословский вестник. МДА. 2023. No 3 (50). С. 88–96. DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.004 (ВАК).
2. Понятия «знак/образ» М. Экхарта и «символ» Н. Бердяева: сравнительный анализ // Богословский вестник. 2023. МДА. No 4 (51). С. 83–92. DOI: 10.31802/GB.2023.51.4.004 (ВАК).
3. Категория феноменального и ноуменального в работах Канта, Шопенгауэра и Бердяева // Богословско-исторический сборник. 2024. Калужская духовная семинария. No 2 (33) С.24–33. УДК 130.2 (ВАК).

4. Учение об Антроподицее Н. А. Бердяева // Угрешский сборник. 2024. No 15. С. 42-51. (РИНЦ).

Данные, представленные в работе, прошли научную апробацию в виде докладов на конференциях:

1. 12 мая 2022 г. – выступление на Всероссийской (с международным участием) аспирантской конференции «Теология: История и современность» (Московская духовная академия) с докладом на следующую тему: «Концепт субъективной истины у Кьеркегора и Бердяева».
2. 12 октября 2023 г. – выступление на Всероссийской Покровской Академической научной богословской конференции (Московская духовная академия) с докладом на тему: «Категория феноменального и ноуменального в работах Канта, Шопенгауэра и Бердяева».
3. 25 апреля 2024 г. – выступление на Студенческой конференции «Актуальные вопросы современной богословской науки» (Николо-Угрешская православная духовная семинария) с докладом на тему: «Философско-богословское учение об оправдании человека в трудах Н. А. Бердяева».
4. 16 мая 2024 г. – выступление на Всероссийской аспирантской конференции «Теология: история и современность» (Московская духовная академия) с докладом на тему: «Понятия "знака/образа" Экхарта и "символ" Бердяева: сравнительный анализ».
5. 11 октября 2024 г. – выступление на Всероссийской Покровской Академической научной богословской конференции (Московская духовная академия) с докладом на тему: «Антропология Н. А. Бердяева».
6. 16 мая 2025 г. – выступление на Всероссийской аспирантской конференции «Теология: история и современность» (Московская духовная академия) с докладом на тему: «Понятие личности в философии Н. А. Бердяева».

Структура диссертационного исследования: работа состоит из введения, трех глав, разделенных на параграфы, заключения и библиографического списка. В первой главе проанализированы связь персонализма Н. А. Бердяева с особенностями его жизненного пути и влияние на автора русской философско-религиозной традиции и современников. Во второй главе рассматривается учение Бердяева и его соотношение с христианской традицией (ветхозаветной антропологией, христологией и святоотеческим наследием). Заключительная глава посвящена анализу разных аспектов философии Н. А. Бердяева и ее связи с учением представителей западноевропейского мистицизма (М. Экхарта, Я. Бёме, А. Силезиуса), предтеч экзистенциализма (Паскаля и Кьеркегора), а также мыслителей, относящихся к немецкой философии (Канта, Фихте, Шопенгауэра, Фихте). Объём диссертационного исследования – 259 с., без библиографии – 238 с. Библиографический список насчитывает 243 наименования, из которых 155 – источники.

ГЛАВА 1. ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ УЧЕНИЯ Н. А. БЕРДЯЕВА О ЛИЧНОСТИ

1.1. Жизненный путь Н. А. Бердяева и личностные истоки формирования его философии

Николай Александрович Бердяев родился в Киеве 6 марта 1878 года. До конца жизни Н. А. Бердяев считал Киев одним из самых красивых городов в России и Европе[67]. С этими землями у рода Бердяевых были давние связи: прадед Николая Александровича был генерал-губернатором Новороссии, а отец – киевским уездным предводителем дворянства. Бердяевы жили в Липках – это старый аристократический район Киева, расположенный недалеко от Киево-Печерской лавры. Проживание семьи философа на юго-западных землях Российской империи предопределило не только любовь Бердяева к этим местам, но и мировоззрение семьи. «Наша семья, хотя и московского происхождения, принадлежала к аристократии Юго-Западного края, с очень западными влияниями, которые всегда были сильны в Киеве. Особенно семья моей матери была западного типа, с элементами польскими и французскими. В Киеве всегда чувствовалось общение с Западной Европой. Я с детства часто ездил за границу»[68], – вспоминал философ.

В атмосфере, где вырастал Николай Александрович, сочетались разные миры. Род Бердяевых был знатным и древним, ведущим свое начало с XV века[69], и мир аристократии был частью жизни юного философа. Киевские Липки были местом концентрации светского общества. Мир военных был также неотъемлемой частью жизни Бердяевых, поскольку именно военные заслуги сделали этот род знатным и привилегированным. Николай Александрович сам был направлен на обучение в Киевский кадетский корпус в возрасте тринадцати лет. И, наконец, мир монашества был связан с

[67] *Бердяев Н. А*. Самопознание. М., 2021. С. 18.
[68] Там же.
[69] *Волкогонова О*. Бердяев М., 2010. С. 17.

Бердяевыми не только близостью Киево-Печерской лавры, но и личными связями: две бабушки философа были монахинями.

Не только общие условия жизни юного философа были многогранны, но и сама семья представляла собой маленькое разноплановое общество: отец был из древнего рода, военный в отставке, человек весьма вспыльчивый и склонный к разорительному образу жизни. Взгляды отца Бердяев описывал как близкие к просветителям, а позже – родственные учению Л. Н. Толстого. В жилах матери текла французская кровь: православная по крещению, она писала исключительно по-французски и «всегда молилась по французскому католическому молитвеннику своей матери»[70]. Сложные были взаимоотношения с семьей старшего брата, настоящего полиглота, писавшего стихи на украинском, русском и французском языках[71]. Именно с семьей брата связано знакомство Николая Бердяева с оккультизмом, который он сразу решительно отверг[72]. Эта разноплановость общества, где с самого детства вращался Николай Бердяев, повлияла на его характер и на его учение о личности. «Я усматриваю в себе целый ряд сплетающихся противоречий. Таково, например, сочетание гордости и смирения»[73], – писал он в автобиографическом очерке «Самопознание». Антиномичность человека свойственно для всей философии Бердяева[74]. «Человек – существо многоэтажное», – не раз подчеркивал Бердяев в описании своей философии.

Кроме того, важно подчеркнуть, что одна из отличительных черт философии Н. А. Бердяева – примат свободы и личности над подчинением и коллективом – тоже берет свое начало в детстве философа. Он вспоминал, что в его семье не было автократии, он даже не помнит, чтобы его когда-либо наказывали[75]. Сам Н. Бердяев обращал внимание на наличие некоего

[70] *Бердяев Н. А*. Самопознание. С. 16.
[71] *Волконогова О*. Бердяев. М., 2010. С. 18.
[72] *Бердяев Н. А*. Самопознание. С. 37.
[73] Там же. С. 48.
[74] *Половинкин С.М*. «Эсхатологический персонализм» Николая Александровича Бердяева (1874–1948) // С.М. Половинкин. Русский персонализм. М.: СИНАКСИС, 2020. С. 392.
[75] *Бердяев Н. А*. Самопознание. С. 37.

«барства» в своем характере. И это, безусловно, была родовая аристократическая черта.

Вместе с тем с детства Николай Бердяев рос вспыльчивым и нервным. Нервозность его часто проявлялась в движениях рук (в 1900 году в письме к П. Б. Струве Бердяев писал: «Нервные движения в руках делают мой почерк непонятным, и я принужден диктовать свою книгу»[76]), разговорах во сне. Современники отмечали, что у Бердяева был нервный тик, а при сильном волнении движения становились резкими и хаотичными[77]. Кроме того, философ отмечал, как сильно боялся болезней – и это тоже было последствием детской травмы: родители философа не отличались сильным здоровьем, да и сам он пережил тяжелую болезнь, которую врачи диагностировали как «ревматическую горячку»[78].

В детстве будущий философ не проявлял способностей и рвения к школьным наукам – к тем, где нужно было учить и отвечать стройно, по правилам (однажды он получил единицу по двенадцатибалльной шкале по предмету «Закон Божий», что было невиданным событием в истории кадетского корпуса[79]), но вместе с тем рано увлекся философией и много читал[80]. Огромную начитанность Бердяева подчеркивал Андрей Белый, считавший даже его философию узлом, связывающим самые разные философские идеи[81]. Тяготение к книгам и чтению было обусловлено как природными способностями Николая Александровича, так, по-видимому, и одиночеством, которое преследовало его из-за преклонных лет родителей и большой разницы в возрасте с братом[82]. Не любил он в будущем и академическую философию, а также в целом школярство в науках. Став профессором университета, Бердяев вспоминал, что никогда не испытывал

[76] *Колеров М. А*. Изнутри. Письма Бердяева, Булгакова, Новгородцева и Франка к Струве. Переписка Франка и Струве (1898–1905/ 1921–1925) М., 2018. С. 22.
[77] *Белый А*. Центральная станция // Бердяев: pro et contra. Антология Кн.1 СПб., 1994. С. 56
[78] *Волконогова О*. Бердяев М., 2010. С. 21.
[79] *Бердяев Н. А*. Самопознание. С. 30
[80] Там же. С. 28.
[81] *Белый А*. Центральная станция // Бердяев: pro et contra. Антология Кн.1 СПб., 1994. С. 54
[82] *Волконогова О*. Бердяев М., 2010. С. 20.

пиетета к этому званию и никогда к нему не стремился[83]. Как в жизни, так и в самой философии он отрицал сковывающие рамки, будь то зазубривание уроков или давление коллектива. «Я никому и ничему никогда не мог подчиниться»[84], – писал он. Кроме того, Бердяев подчеркивал, что в любом собрании, в любом обществе он не мог чувствовать себя его полноценной частью: «Я восставал против дворянского общества, против революционной интеллигенции, против литературного мира, против православной среды, против коммунизма, против эмиграции, против французского общества <…> я всегда был ничьим человеком, был лишь своим собственным человеком, человеком своей идеи, своего призвания, своего искания истины»[85].

Военные корни его рода проявлялись у Бердяева в часто воинственном отстаивании собственной идеи. «Темперамент у Бердяева боевой, – вспоминал Ф. А. Степун. – Все статьи его и даже книги — атаки. Он и с Богом разговаривает так, как будто атакует Его в небесной крепости»[86]. Кроме того, философ отличался личным бесстрашием во время бомбардировок или пожаров[87], но он никогда не испытывал корпоративную солидарность с военными. Даже больше: общество военных его отталкивало. Учась в кадетском корпусе, Бердяев так и не смог завести дружбу со сверстниками[88]. Крайний индивидуализм его характера заставлял и других рассматривать Н. А. Бердяева как человека, стоящего как бы сбоку от всех или даже выше остальных. В кадетском корпусе на него смотрели как на будущего гвардейца[89]. В молодости у него было прозвище Ставрогин[90]. «В нем явственно простирало романское что-то; и что-то - от бонвивана, аристократа, немного ушедшего в круг легкомысленной пестрой богемы»[91], – вспоминал о нем А. Белый.

---

[83] *Бердяев Н. А*. Самопознание. С. 66.
[84] Там же. С. 33.
[85] Там же. С. 64.
[86] *Степун Ф. А*. Бывшее и несбывшееся // Бердяев: pro et contra. Антология Кн.1 СПб., 1994. С. 39.
[87] *Рапп Е. Ю*. Воспоминания // Бердяев: pro et contra. Антология Кн.1 СПб., 1994. С. 35
[88] *Бердяев Н. А*. Самопознание. С. 28.
[89] Там же. С. 64.
[90] Там же. С. 48.
[91] *Белый А*. Центральная станция // Бердяев: pro et contra. Антология Кн.1 СПб., 1994. С. 56.

Неудивительно поэтому, что учение о личности так активно отстаивал философ – его собственная личность для него была превыше любого коллектива.

На рубеже 1900-х годов Николай Бердяев увлекался модным тогда марксизмом. Он активно участвовал в деятельности кружка «легального марксизма»: писал статьи, привозил нелегальную литературу, участвовал в антиправительственных выступлениях, за что был подвергнут аресту и сослан в Вологду. Хотя Бердяев не раз подчеркивал, что для него не свойственно иметь авторитеты[92], своим дебютом[93] он обязан известному немецкому журналу «Die Neue Zeit» под редакцией Карла Каутского, лично знакомого с К. Марксом и очень почитаемого среди марксистов. Факт этой публикации и переписки с Каутским Бердяев не раз подчеркивал, что означало важность для него пусть и непродолжительного, но все-таки имевшего место общения с Каутским[94]. И в марксизме проявлялся индивидуализм Бердяева. Он вспоминал, что производил впечатление не рядового члена, а Ставрогина (что, как признавался сам Бердяев, ему сильно импонировало[95]). Как бы подтверждая слова Бердяева о собственной элитарности, Луначарский вспоминал, что речь Бердяева выделялась среди остальных докладов особой «изящностью» и «широкой культурностью»[96]. Уже в переписке с К. Каутским Бердяев пишет о необходимости критического отношения к учению марксизма, имея в виду его дальнейшее развитие[97]. По всей вероятности, философ, начиная свой творческий путь в русле марксизма, был своеобразным эклектиком, пытавшимся сочетать марксизм с элементами философии Канта

[92] *Бердяев Н. А*. Самопознание. С. 82.
[93] Имеется ввиду статья Н. А. Бердяева на немецком языке Friedrich Albert Lange und die kritische Philosophie in ihren Beziehungen zum Sozialismus в журнале К. Каутского «Die Neue Zeit» (1899–1900. № 32–34).
[94] *Киейзик Л.* Критический марксизм Н. А. Бердяева – период формирования (в свете неопубликованной переписки с К. Каутским) // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2018. Т. 34. Вып. 2. С. 178.
[95] *Бердяев Н. А*. Самопознание. С. 48.
[96] *Луначарский А. В*. Из Вологодских воспоминаний // Бердяев: pro et contra. Антология Кн.1 СПб., 1994. С. 32.
[97] *Бердяев Н. А*. Письма к К. Каутскому // Киейзик Л. Критический марксизм Н. А. Бердяева – период формирования (в свете неопубликованной переписки с К. Каутским) // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2018. Т. 34. Вып. 2. С. 180.
[97] *Бердяев Н. А*. Самопознание. С. 57.

и неокантианством[98]. В целом концепция превалирования коллектива над личностью не подходила слишком личностно ориентированному Бердяеву[99].

По мере формирования собственной концепции Бердяев все дальше отдалялся от марксизма. То же происходило и со многими другими членами кружка, будущими представителями «веховства» (С. Булгаков, С. Франк, П. Струве). В письме П. Струве, одному из лидеров «легального марксизма» и автору Манифеста Российской социал-демократической рабочей партии, Н. Бердяев писал: «Вообще, я должен сознаться, что я прирожденный метафизик, и что марксизм не излечил меня от этого. Самое страстное моё желание, это – поднять марксизм до заоблачных высот, придать ему в конечном счете идеалистический характер. Ведь песенка позитивизма и натурализма спета, мы теперь присутствуем при духовном переломе, который должен привести к более радостному и светлому мировоззрению»[100].

В духе «критического марксизма» Н. А. Бердяев написал свой труд «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском». В. Иванов-Разумник назвал книгу Бердяева подводящей «философские итоги критического течения в марксизме 1895–1900 гг.»[101], а уже упомянутый П. Б. Струве написал к ней предисловие, где обозначил этот труд как «важный шаг в деле критической перестройки марксизма на основе идеалистической философии»[102]. Со Струве происходили похожие изменения – движение от «ортодоксального» марксизма к идеализму, что привело его в будущем в лагерь либерального толка и партию кадетов. В 1903-1904 гг. Бердяев также принимал участие в организации Союза освобождения, но активным политиком так и не стал. Знаковым событием

---

[98] *Шумской А. В*. Критический марксизм Николая Бердяева (1890-е – начало 1900-х гг.) // Вестник Волгоградского государственного университета Сер. 7. Философия. № 1 (31), 2016. С. 100.

[99] *Бердяев Н. А*. Самопознание. С. 85.

[100] *Колеров М. А*. Изнутри. Письма Бердяева, Булгакова, Новгородцева и Франка к Струве. Переписка Франка и Струве (1898–1905/ 1921–1925) М., 2018. С. 22.

[101] *Шумской А. В*. Критический марксизм Николая Бердяева (1890-е – начало 1900-х гг.) // Вестник Волгоградского государственного университета Сер. 7. Философия. № 1 (31), 2016. С. 97.

[102] *Струве П. Б.* Предисловие к книге Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» // Бердяев Н. А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском. СПб.: Изд. О. Н. Поповой, 1901. С. 6.

было активное участие Н. А. Бердяева в создании сборника «Проблемы идеализма» в 1902 году, где он еще более ярко выступил против позитивизма.

Все большее движение Н. А. Бердяева в сторону метафизики и поиска ответов на духовные вопросы вызвали между тем неоднозначную реакцию. А. Богданов (Малиновский), будучи психиатром по профессии, подозревал Бердяева в психических отклонениях из-за его увлечений мистицизмом[103]. А.В. Луначарский, товарищ Н. А. Бердяева по гимназии, где оба познакомились с марксизмом, оказавшийся вместе с ним в ссылке в Вологде, с присущим социалисту презрением к любого рода мистицизму вспоминал: «Когда-то давно, среди снегов Вологды, я с грустью констатировал, как блестящий молодой марксистский писатель, первая статья которого о Фридрихе Альберте Ланге появилась в тогда для нас казавшемся недосягаемым журнале "Neue Zeit" с большим одобрением тогда непререкаемого нами учителя Каутского, быстро отходил от марксистских и революционных позиций в сторону туманной и даже черной мистики»[104]. Правда, эту перемену он списывал на влияние С. Булгакова, еще одного выходца из кружка марксистов, повернувшего в сторону идеализма, с которым Бердяев познакомился в Житомире. Как бы то ни было, благодаря С. Н. Булгакову произошло еще одно важное событие в жизни молодого философа – знакомство с Л. Ю. Рапп, революционеркой, членом Харьковского РСДРП и поэтессой, которая вскоре стала его женой.

Культурный ренессанс случился в эпоху глобальных перемен и во многом явился их отражением. Перемены порождали не только возрождение духовной и культурной мысли, но и крайнее напряжение в обществе, которое не могло не взорваться. В 1905 году в России прогремела первая революция. Н. А. Бердяев писал, что она была ожидаема и ее приветствовали. Он и сам поддерживал революцию, но со временем отношение изменилось: «... характер, который она приняла и ее моральные последствия меня

[103] *Бердяев Н. А*. Самопознание. С. 189–190.
[104] *Луначарский А. В*. Против идеализма. Этюды полемические. URL: http://lunacharsky.newgod.su/lib/religia-i-prosvesenie/dalse-idti-nekuda/ (дата обращения: 3 февраля 2025).

оттолкнули и вызвали во мне духовную реакцию»[105]. Быстрые перемены и открытия порождали предчувствие великих катаклизмов, которые случились в будущем. В том же году у Н. А. Бердяева происходит глубокий внутренний кризис, в результате которого философ окончательно осознал себя христианином[106]. Новый век воспринимается не только как новое столетие, но и как новая эпоха – Апокалипсис, «третий Завет». Мережковский пишет о «третьем Завете», «эре Святого Духа», и в творчестве Н. А. Бердяева этот период обретет форму третьей религиозной эпохи «откровения человека как творца»[107]. После ссылки в Вологду Бердяеву предстояло познакомиться с двумя разными мирами, порожденными «русским духовным ренессансом» (выражение П. П. Сувчинского, которое Н. А. Бердяев упоминал так часто, что сделал его общепринятым[108]): санкт-петербургским и московским.

В Санкт-Петербурге мысль сосредотачивалась вокруг журнала «Вопросы жизни», созданного на базе прежнего журнала Мережковских «Новый путь», и религиозно-философских собраний. Среди выразителей мнений Бердяев выделяет Д. Мережковского, З. Гиппиус, с которыми у философа было активное общение в связи с участием в издании упомянутых журналов, а также В. Розанова и Вяч. Иванова. Санкт-Петербургский круг мыслителей отличался мистицизмом, увлечением оккультными явлениями, атмосферой напряженности и экстаза. Мережковские, проповедовавшие особую роль русской религиозной интеллигенции в построении новой «эры Святого Духа», организовали «домашнюю церковь», где проводили своеобразные богослужебные обряды. В этих «богослужениях» принимали участие близкие им люди: Д. В. Философов, А. В. Карташев, А. Белый и Н. А. Бердяев. Но и в этом обществе философ не отходил от своего персонализма, который сильно диссонировал с общественническим настроем

[105] *Бердяев Н. А*. Самопознание. С. 199.
[106] Письма Н.А.Бердяева к Э.Ф.Голлербаху // Минувшее. Вып. 14. М.: Феникс, Atheneum, 1993. С. 406.
[107] *Панфилова М. И*. Ренессанс и его смыслы в философии Н. А. Бердяева // Научно-технические ведомости СПбГУ. Гуманитарные и общественные науки № 4 (232). 2015. С. 100.
[108] Там же. С. 105.

Мережковских[109]. Несмотря на длительное общение с Мережковскими, их совместную деятельность, Н. А. Бердяев все же отходит от них. Сам он позже вспоминал, что Мережковские не могли ему простить уход из их кружка: «У них было сектантское властолюбие. Вокруг как бы была атмосфера мистической кружковщины»[110]. Атмосфера этих собраний в силу реакции способствовала в дальнейшем повороту Н. А. Бердяева в сторону Православной Церкви[111].

Среди представителей петербургской творческой интеллигенции Н. А. Бердяев особо отмечал также В. В. Розанова и Вяч. Иванова. «В. В. Розанов один из самых необыкновенных, самых оригинальных людей, каких мне приходилось в жизни встречать. Это настоящий уникум»[112], – писал о нем Бердяев в своей автобиографии. На «средах» же Вяч. Иванова собирались наиболее одаренные люди эпохи, а Бердяев на протяжении нескольких лет был бессменным председателем на этих встречах. В 1907 году Н. А. Бердяев выступил инициатором создания Петербургского религиозно-философского общества (ПРФО) по аналогии с подобным обществом в Москве (МРФО памяти Вл. Соловьева), однако уже к концу того же года интерес у Бердяева к обществу практически полностью пропадает[113]. Причиной тому могло быть либо разочарование в его деятельности, либо идейная изоляция, в которой оказался Н. А. Бердяев в рамках общества[114]. Вскоре после недолгого путешествия в Париж Бердяев переезжает в Москву.

Москва была миром, склонным к ортодоксальности в проявлениях религиозной жизни. Именно там Бердяев увлекся чтением трудов славянофилов (особенно Хомякова), а также святоотеческой литературы, но, по собственному признанию, «большой любовью к ней не проникся»[115]. В

---

[109] *Глухов Д. В.* Н. А. Бердяев и создание Петербургского религиозно-философского общества // Вестник Московского университета. Сер. 8. История. 2015 №4. С. 54.
[110] *Бердяев Н. А.* Самопознание. С. 210.
[111] Там же. С. 212.
[112] Там же. С. 219.
[113] *Глухов Д. В.* Н. А. Бердяев и создание Петербургского религиозно-философского общества // Вестник Московского университета. Сер. 8. История. 2015 №4. С. 59
[114] Там же. С. 59.
[115] *Бердяев Н. А.* Самопознание. С. 239.

Москве Бердяев познакомился с П. Флоренским, М. Новоселовым, принимал участие в «Кружке ищущих христианского просвещения». Также в московском обществе Бердяев столкнулся с явлением особого почитания старцев, совершил поездку в Зосимову пустынь, где познакомился со старцами Зосимой и Алексием (который в будущем вынет жребий с именем патриарха Тихона), но сильного впечатления те на него не произвели[116]. Так передавала впечатления Бердяева о поездке к старцам Е. К. Герцык: «Под Москвой была Зосимова Пустынь — как в дни Гоголя и Достоевского к оптинским старцам, так теперь сюда, в Зосимову Пустынь, шла за руководством уверовавшая интеллигенция Москвы. После поездки туда с каким мучительным, двоящимся чувством пересказывал мне Бердяев свои разговоры с особо чтимым отцом Алексеем, ни на миг не закрывая глаза на рознь между ними! А как хотел он полноты слияния со святыней православия! Подавленность – но сейчас же и гордая вспышка: «Нет, старчество – порождение человеческое, не Божеское. В Евангелии нет старчества. Христос — вечно молод»[117].

Если «удушливая» атмосфера слишком оккультного Санкт-Петербурга оттолкнула Бердяева от мистических практик – и подтолкнула к Православию, то в Москве он укрепился как антиклерикал. Единственный священник, который впечатлил Бердяева в те годы, был о. Алексий Мечев. «От него исходила необыкновенная благостность. Я в нем не заметил никаких отрицательных бытовых черт духовного сословия»[118].

Новый этап жизни Н. А. Бердяева, во время которого он отстраняется от «ортодоксального» Православия, начался с его поездки в Италию в 1911-1912 гг., где он воочию познакомился с искусством Ренессанса. Именно тогда Н. А. Бердяев сформулировал теорию особого значения творчества человека, которая обрела законченный вид в 1916 году в книге «Смысл творчества». Под впечатлением от шедевров итальянского Возрождения Н. А. Бердяев начал видеть акт творчества как часть религиозного опыта. «Путь творческого

[116] Там же. С. 283.
[117] *Герцык Е. К.* Н. А. Бердяев // Бердяев: pro et contra. Антология Кн.1 СПб., 1994. С. 40.
[118] *Бердяев Н. А*. Самопознание. С. 308.

вдохновения, – писал он В.Ф. Эрну, – путь переживания призвания есть религиозный опыт, отличный от опыта аскетического. Жизнь должна быть принята не только как послушание, но и как творчество. За тайной искупления скрыта тайна творчества»[119]. Новую теорию ортодоксально настроенные философы встретили с осторожностью. С. Булгаков назвал ее «бердяевским кошмаром»: «Лично мы встретились еще сносно, но он [Бердяев] приехал с новым дополнением христианства – "творчеством" (это смесь Мережковского, Вяч. Иванова и собственного темперамента). В своем он тверд и даже хорош в своем безумии, если бы была хоть какая-нибудь надежда на подлинное здесь творчество. <…> Помоги ему, Господь!».[120]

Надо сказать, что и сам Бердяев больше не стремился к сближению с кружком журнала «Путь». Он вступил в резкую полемику с о. Павлом Флоренским после издания в 1914 году известного труда о. Павла «Столп и утверждение истины». Н. А. Бердяев опубликовал статью «Стилизованное православие», где отмечает искусство и вместе с тем искусственность построений и языка отца Павла[121]. Он обвиняет автора труда в неискренности, отсутствии живой веры и архаичности проповедуемого православия. Критикуя Флоренского, Бердяев, по всей видимости, не стремился узнать тонкости мировоззрения своего визави, и главный камень преткновения их отношения к вере и личности коренился в отношении к исторической Церкви[122].

В 1913 году разыгрался скандал вокруг афонских монахов – последователей «имяславия» – течения, особо почитавшего имя Божие. Начало течению положил схимонах-отшельник Иларион (Домрачёв),

---

[119] *Н.А. Бердяев* – В.Ф. Эрну // Взыскующие Града. Хроника русской религиозно-философской жизни первой четверти XX века в письмах и дневниках современников. URL: https://predanie.ru/book/93899-vzyskuyuschie-grada/ (дата обращения 12 марта 2025).

[120] *С. Н. Булгаков* – А. С. Глинке // Взыскующие Града. Хроника русской религиозно-философской жизни первой четверти XX века в письмах и дневниках современников. URL: https://predanie.ru/book/93899-vzyskuyuschie-grada/ (дата обращения 12 марта 2025).

[121] *Бердяев Н. А.* Собр. Соч. Т. 3: Типы религиозной мысли в России // Собрание сочинений: Т.3. Типы религиозной мысли в России. YMCA-Press, 1989. URL: https://predanie.ru/book/134472-tipy-religioznoy-mysli-v-rossii/ (дата обращения: 2 февраля 2025).

[122] *Павлюченков Н. Н.* Философия свободы и «новое религиозное сознание»: конфликт идей Н. А. Бердяева и П. А. Флоренского // Христианское чтение № 3 (68). 2016. С. 229.

написавший книгу «На горах Кавказа», где утверждалось, что «Сын Божий Сам во св. Своем Имени весь и всецело пребывает всеми Своими совершенствами и всею полнотою Своего Божества»[123]. Особое значение имени Божия вызвало полемику среди афонских монахов. В мае 1913 г. Святейший Синод Русской Православной Церкви осудил течение имяславцев. Но большее внимание русской общественности привлекли действия архиеп. Никона (Рождественского) и проф. С. В. Троицкого, явившихся в сопровождении солдат и офицеров на Афон и взявших штурмом Свято-Пантелеимонов монастырь. Довольно грубо (по некоторым сведениям, монахов даже поливали водой из двух пожарных шлангов, били прикладами и крючьями[124]) более 600 русских монахов-имяславцев были высланы в Россию. В России им сначала запретили идти в монастыри, сняли сан и обрили бороды. Дело не осталось без внимания прессы[125]. Н. А. Бердяев, не разделяя идей имяславцев, написал статью «Гасители Духа», где резко раскритиковал действия Синода на Афоне. «В ответ на духовное волнение православного мира, волнение лучших монахов, старцев и мирян, всем сердцем своим преданных православию, раздался голос официальной, казенной церкви, и она покрыла себя несмываемым позором»[126]. Номер газеты, содержавшей статью Бердяева, был конфискован, а сам философ подвергся судебному преследованию по статье о богохульстве. Однако вскоре началась война, из-за которой следствие было отложено, а в 1917 году его и вовсе прекратили.

Первая мировая война была новым испытанием для России и мира в целом. Она вызвала целый спектр эмоций, новых размышлений и идей. Осенью 1914 г. в «Биржевых ведомостях» вышла статья Н. А. Бердяева «Футуризм на войне», где автор сопрягает военное вторжение Германии и

---

[123] *Иларион С.* На горах Кавказа. М.: КАРАМЗИН, 2025. С. 57.

[124] *Иларион (Алфеев)* Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. URL: https://www.hesychasm.ru/library/Name/secr10.htm (дата обращения 12 марта 2025).

[125] Напр., Русское слово.1913. 2 августа. № 175; Утро России, 1913. 10 ноября. № 260; Русские ведомости, 1913. 22 августа. № 193, и др.

[126] *Бердяев Н. А.* Гасители Духа. / // Собрание сочинений: Т.3. Типы религиозной мысли в России. YMCA-Press, 1989. URL: https://predanie.ru/book/134472-tipy-religioznoy-mysli-v-rossii/ (дата обращения: 2 февраля 2025).

культурное явление футуризма, превращая последнее в некое понятие, объясняющее происходившие в мире события и их форму. По его мнению, «в методах и приемах, которыми германцы ведут войну, есть очень много футуристичного»[127], и сам германский милитаризм философ называет «футуристичным», имея в виду новые формы агрессии, включающие использование передовых технологий. Отождествление футуризма с «машиной» Н. А. Бердяев заимствует у Бенуа и Мережковского[128]. «Футуристический» милитаризм германцев несет соответствующие плоды: если в культуре футуризм разрушает старые традиции и культурные связи, то германцы в ходе войны также уничтожают старые города, храмы, произведения культуры[129]. Противопоставить этому беспощадному автоматизированному футуризму возможно только свободу духа, которую на тот момент Н. А. Бердяев видел в России. Таким образом, «машина» противопоставляется «духу» – идея, которая была в полной мере конкретизирована в статье «Дух и машина», увенчавшей труд Н. А. Бердяева «Судьба России». В дальнейшем Бердяев продолжает тему поиска истоков и смысла конфликта между «славянством» и германцами в статье «Война и возрождение» («Утро России». 1914, 17 авг.). Размышляя о войне и роли России, Н. А. Бердяев обращается к теме мессианства, привлекая отчасти идеи славянофилов, Ф. М. Достоевского и Вл. Соловьева, но видоизменяя их в соответствии с повесткой дня[130].

Февральская революция 1917 года была, подобно первой русской революции 1905 года, ожидаема и неожиданна одновременно. Общество переживало усталость от войны: позади были и удачи начала военных действий, и «Великое отступление» 1915 года. Теперь надежды возлагались на

[127] *Бердяев Н.А*. Футуризм на войне. URL: http://az.lib.ru/b/berdjaew_n_a/text_1914_futurizm_oldorfo.shtml (дата обращения 10 марта 2025).
[128] *Одесский М. П*. Первая мировая война в публицистике Н. А. Бердяева // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2015 (5). С. 106.
[129] *Бердяев Н.А*. Футуризм на войне. URL: http://az.lib.ru/b/berdjaew_n_a/text_1914_futurizm_oldorfo.shtml (дата обращения 10 марта 2025).
[130] *Одесский М. П*. Первая мировая война в публицистике Н. А. Бердяева // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2015 (5). С. 105.

совместное выступление объединенных войск Антанты. Общество, и ранее наполненное различного рода религиозными сектами, политическими кружками, увлеченное апокалиптичными настроениями, было крайне радикализировано войной. Ширились недоверие к власти и подозрения в сотрудничестве ее то ли с «темными силами» в виде Распутина, то ли с германскими агентами. Забастовки на заводах были обычным явлением в период войны, но февральская забастовка рабочих Путиловского завода закончилась присоединением к бастующим рабочим войск Петроградского гарнизона и членов распущенной к тому моменту Государственной думы. В результате Февральской революции царь отрёкся от престола, и монархия в России пала. Революция застала Н. А. Бердяева в Москве, он сумел пробиться сквозь толпу к Манежной площади и убедил командующего войсками не стрелять в демонстрантов[131].

Первые впечатления о революции у Бердяева и его круга были восторженными и полными надежд[132]. Но первую свою статью о Февральской революции Н. А. Бердяев написал, когда первые эмоции от событий были позади, а проблемы, образовавшиеся после смены формы правления, уже маячили перед новой властью. В апреле 1917 года Бердяев опубликовал статью о характере русской революции. Политическую революцию Бердяев называет в статье «запоздалой», а главной задачей революционной России считает преобразование социального устроения; он также предрекает жизненные испытания, с которыми столкнется новый демократический строй[133]. Октябрьская революция и последовавший за ней большевистский режим показали, по мнению Н. А. Бердяева, что свобода не может быть достоянием масс, она аристократична, принадлежит личностям[134]. Это то, с чем не был согласен Бердяев, будучи в молодости членом марксистского

[131] *Волконогова О*. Бердяев. М., 2010. С. 196.
[132] *Сестры Герцык*. Письма. М.: Дом музей Марины Цветаевой, СПб.: Инапресс, 2002. С. 259.
[133] *Бердяев Н.А*. О политической и социальной революции // Русская свобода, № 4, 29 апреля 1917 г. URL: https://legitimist.ru/lib/philosophy/n_berdyaev_duhovnye_osnovy_russkoj_revolyucii.pdf (дата обращения 15 марта 2025).
[134] *Бердяев Н. А.* Самопознание. С. 348.

кружка, то, чего ему не хватало в позитивизме – свободы, духа и личности[135]. Дух этой революции был противоположен духу культурного ренессанса, что заставило интеллигенцию сплотиться. «У меня зародилась мысль о необходимости собрать оставшихся деятелей духовной культуры и создать центр, в котором продолжалась бы жизнь русской духовной культуры»[136], – вспоминал Н. А. Бердяев. Время, когда произошла революция, совпало с серьезными внутренними переменами в семье Бердяева: перемены, которые еще раз провели черту между ними и ортодоксальными православными мыслителями: жена Н. А. Бердяева при поддержке мужа перешла в католичество. Сам философ не препятствовал этой внутренней перемене жены и даже познакомил ее с католическим священником, который утвердил выбор Лидии Юдифовны. Сам Н. А. Бердяев писал, что испытывает глубокие внутренние симпатии по отношению к католицизму[137]. На это влиял, по-видимому, образ его матери, а также увлечение в свое время идеями В. Соловьева. В целом Н. А. Бердяев был очень активен в первые послереволюционные годы. Он не только организовал Вольную академию духовной культуры, где выступали такие знаковые личности, как А. Белый, Вяч. Иванов, С. Франк, Ф. Степун, но написал более 40 статей в период 1917-1918 гг., составил крупную работу «Философия неравенства», которая будет издана позже в Берлине. В этом труде Бердяев, бунтарь по натуре, видя результаты революционных событий в России, делает упор на стихийность революции, в которой тонет человеческая личность. Революцию невозможно подчинить – это самообман большевиков, но возможно преодолеть, как болезнь, внутренними силами общества. Революция не дело свободы, ее творят рабы, которые мнят себя свободными[138]. Среди оков личности и свободы Бердяев не называет иерархию, против которой восстала новая власть

[135] Там же. С. 365.
[136] *Бердяев Н.А*. Самопознание. С. 356–357.
[137] *Бронникова Е. В.* «Guarda e passa» О Лидии Бердяевой и ее рукописном наследии // Профессия: жена философа. М.: Молодая гвардия, 2002 С. 16.
[138] *Бердяев Н.А.* Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии. Берлин, 1923. С. 9–10

в России. «Разрушение всякого иерархизма есть также разрушение личности, ибо личность связана с иерархизмом»[139]. Закономерно, что Луначарский видел одну из основных проблем Бердяева в «узком индивидуализме»[140]. Вместе с тем, по мнению философа, опыт построения социализма – необходимый опыт, это не новая эра, это шаг к изменению старого, ветхого, внутренне сломанного[141]. Последняя мысль будет преобладающей в отношении к Советскому Союзу во время Второй мировой войны и в первое время после нее. За время своей работы в советской России Бердяев около года замещал председателя правления Всероссийского союза писателей, стал профессором Московского университета. Курсы, читаемые в Московском университете, составили костяк его будущих работ, таких как «Смысл истории» и «Миросозерцание Достоевского». Дважды Бердяев подвергался арестам: в первый раз он был допрошен самим Ф. Дзержинским и отпущен, второй арест закончился высылкой из России.

Н. А. Бердяев был выслан вместе с другими членами печально известного «философского парохода "Oberburgermeister Haken"» в Германию, страну, только что потерпевшую поражение в Первой мировой войне и вынужденную пойти на унизительные условия Версальского мира. Тем не менее Германия была гостеприимна для русских эмигрантов. В Берлине Бердяев продолжает активную деятельность по сплочению духовных сил русской интеллигенции. В декабре 1922 г. по его инициативе была создана Религиозно-философская академия, он становится деканом Русского научного института, созданного для обучения эмигрантской молодежи, а также входит в совет Русского студенческого христианского движения. В Германии философ начал писать работу «Новое средневековье. Размышления о судьбе России и Европы», сделавшую его известным в европейских научных кругах. Происходят знаковые для Н. А. Бердяева встречи: он лично знакомится с

[139] Там же. С. 25.
[140] *Луначарский А. В.* Трагизм жизни и белая магия // Бердяев: pro et contra. Антология. Кн. 1. СПб., 1994 С. 113.
[141] *Бердяев Н.А*. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии. Берлин, 1923. С. 26.

О. Шпенглером и М. Шеллером. Несмотря на неспокойный характер, для философа, по его собственному признанию, тяжелы были переезды[142], но 1924 году он вынужден был покинуть Германию и переселиться во Францию, в местечко Кламар в пригороде Парижа, где он прожил до самой своей смерти.

Франция была более близкой страной для Бердяева, чем Германия: в нем текла французская кровь, французский язык он знал лучше немецкого. Да и политическая обстановка в этой стране была более спокойная. К тому же в Париже нашелся постоянный заработок: Бердяев стал главным редактором известного христианского издательства «YMKA-press», которое сыграло важную роль в жизни Русского Зарубежья. Кроме того, он организовал печатный орган Религиозно-философской академии («Путь»). Наиболее ярким примером полемики Н. Бердяева был спор с И. Ильиным, написавшим в 1925 году книгу со знаковым названием «О сопротивлении злу силою»[143]. В ответ Николай Александрович опубликовал статью с не менее говорящим названием: «Кошмар злого добра», где назвал позицию Ильина «Чека во имя Божье», которое «ввергает в застенок моральной инквизиции»[144] и провозглашает «демоническое добро»[145]. Эти взгляды развели двух философов по разным лагерям: И. Ильин долго будет поддерживать идеологию фашизма, считая его возрождением рыцарства и частью Белого движения, Бердяев же, пережив недолгое увлечение итальянским фашизмом, стал на открыто антинацистскую позицию. Распространение крайних идей в мире достигало пика: большевики в России уничтожали инакомыслящих; в Германии набирала силу молодая группа НСДАП, а недовольство положением Германии в системе постверсальского мира нарастало; часть русских эмигрантов, рассеянных по миру, готовы были поддержать вторжение в советскую Россию. Это было время, когда теоретические утопии начинали реализовываться на деле. «Утопии оказались гораздо более осуществимыми,

[142] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 406.
[143] *Ильин И.А*. О сопротивлении злу силою. М., 2023.
[144] *Бердяев Н.А*. Кошмар злого добра. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Berdyaev/koshmar-zlogo-dobra/ (дата обращения: 10 февраля 2025).
[145] Там же.

чем казалось раньше», – эта фраза Бердяева, ставшая в будущем эпиграфом к известному произведению О. Хаксли[146], отражала поразительную реальность.

Распространение тоталитаризма как в виде русского коммунизма, так и в виде немецкого фашизма было, по мнению Н. А. Бердяева, обратной стороной кризиса христианства[147]. Именно неисполненный христианский долг привел к таким печальным последствиям, как забвение личной свободы ради слияния в единое тело коллектива. Вместе с тем, Н. А. Бердяев был против насильственного свержения большевиков в России с помощью интервенции: «Я уповал лишь на внутреннее преодоление большевизма. Русский народ сам освободит себя»[148]. Это убеждение отрезало философа от значительной части эмигрантской интеллигенции. Кроме того, русская эмиграция сильно поправела, была заполнена правыми ортодоксальными настроениями, испытывала ressentiment по отношению к советской России. Отделившийся от представителей ортодоксальных настроений еще до революции, Н. А. Бердяев не возобновил эти взаимоотношения, даже несмотря на совместную беду – высылку из России. Эти правые круги философ клеймил наименованием «православных мракобесов»[149], противопоставляя ему свое кредо: «христианство есть персонализм»[150]. Бердяев, в свою очередь, также не пользовался пиететом со стороны консервативно настроенной части эмиграции: его даже считали одним из руководителей масонского заговора[151]. Из эмигрантов философ выделяет в качестве своих собеседников Л. Шестова (с ним Бердяев был знаком и ранее, но дружба укрепилась уже за границей), монахиню Марию (Скобцову)[152]. Больше, чем с русской эмигрантской средой, Бердяев сближается с французскими мыслителями: он участвовал в Pontigny, Union pour la verite, Esprit.

---

[146] *Хаксли О.* О дивный новый мир. М., 2017.
[147] *Бердяев Н.А*. Самопознание. С. 367.
[148] Там же. С. 372.
[149] Николай Бердяев: эпистолярный разговор. Архивные материалы. М: Политическая энциклопедия, 2023 с. 67.
[150] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 454.
[151] *Парсамов В.С*. Николай Бердяев и Жозеф де Местр // Вопросы философии. 2025. № 9. С. 92–102.
[152] *Бердяев Н.А*. Самопознание. С. 434.

Во Франции Н. А. Бердяев встретил известие о начале новой войны. «Я всегда ждал все новых и новых катастроф, не верил в мирное будущее, и для меня не было ничего неожиданного в том, что мы вступили в остро катастрофический период»[153], – писал он позже. Немецкая оккупация прошла для философа сравнительно незаметно. Несмотря на поголовные аресты русских, отказавшихся от сотрудничества с фашистами, Бердяеву удалось избежать заключения под стражу. Несколько раз к нему приходили представители гестапо с допросами, но дальше них дело не зашло. О причине, почему философ остался на свободе, ему приходилось только гадать: то ли его большая известность в Европе препятствовала беспочвенному аресту мыслителя, то ли среди национал-социалистов у него нашлись особые почитатели, которые не допускали ареста[154]. Как бы то ни было, философ с семьей оставался жить в Кламаре и не разделял германофильских настроений некоторых русских эмигрантов. По-прежнему философ считал интервенцию недопустимой в деле освобождения России от большевиков.

После войны интеллигенция обрела надежды на смягчение сталинского режима. Гонения ослабли, был избран патриарх. Потеплело и отношение Бердяева к Советскому Союзу. После опубликования в 1946 г. его статьи «Русская идея» советское правительство даже пригласило философа на прием в честь празднования 24-й годовщины Октября[155]. В том же году в одном из интервью он высказался в поддержку реэмиграции и призвал эмигрантов возвращаться на Родину[156]. Однако это было ошибкой. Большинство из тех, кто вернулся, ждала печальная судьба. Надежды сменились разочарованием. Бердяев вспоминал 1947-й как год «мучения о России»[157]. Его надежды рассыпались, когда стало ясно, что уровень свободы в России не вырос, что начались новые процессы – над Зощенко и Ахматовой, а также печально известное «дело врачей». Философ тогда также заметил перемену отношения

[153] Там же. С. 511.
[154] Там же. С. 514.
[155] *Волконогова О.* Бердяев. М., 2010. С. 358.
[156] Там же. С. 364.
[157] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 531.

к Православной Церкви, положение которой менялось в сторону привилегированного.

Умер философ за письменным столом, работая над новой книгой. Е. Ю. Рапп, сестра жены Н. А. Бердяева, вспоминала, что незадолго до кончины мыслитель пришел к идее о новом труде, основная идея которого была бы сконцентрирована на новой мистической теории, где в основе мира – Тело и Кровь Спасителя[158]. Однако воплотить в жизнь эту концепцию философ так и не смог.

Выводы к 1.1

Вся биография философа, описанная выше, была частью формирования персоналистической философии Николая Бердяева. Не видевший с детства в своей семье автократии, не знавший аргументов авторитета, будущий философ рос в атмосфере, полной свободы и пронизанной западными веяниями. Нелюбовь к коллективизму укрепилась в нем и после обучения в Кадетском корпусе. Даже участие в марксистском кружке не победило стремления Бердяева к персонализму, отделению себя от коллектива. Развитию личной философии Н. Бердяева способствовала и эклектика философских исканий Серебряного века. В это время сформировались все основные идеи философа, которые он развивал позднее. Войны и революции всегда означали умаление человеческой личности, в них превалировал коллектив, защищались интересы стран и народов, а отдельный человек уменьшался до значения букашки, ничего не значившей, ничего не решающей и, по существу, никому не заметной. За этими катаклизмами всегда стояли горе и смерть. Будучи свидетелем этих событий, Бердяев всё более утверждается в своем стремлении защитить личность, показать ее вес, преодолеть эту машину, которая перемалывала людей в своих жерновах, как зерна. Эмиграция из России – событие, рассматривавшееся сначала как трагедия, – было спасением для философа. Это не только сохранило ему

[158] *Рапп Е. Ю.* Запись о смерти Н . А. Бердяева // Российский архив: история Отечества в свидетельствах и документах XVIII-XX вв.: Альманах. М.: Студия ТРИТЭ: Рос. Архив, 1994. Т. 1. С. 242–243.

жизнь, но и позволило распространить свои идеи в Европе и снискать там большую популярность. Он был, пожалуй, одним из самых известных русских философов в Европе, «русским Гегелем XX века»[159]. В 1947 году он получил звание доктора теологии Кембриджского университета, его кандидатура рассматривалась для выдвижения на Нобелевскую премию. Европа оказалась удивительно восприимчива к персонализму Бердяева, но это была заслуга не только его, но и времени, в котором он жил и творил. Его идеи оказались злободневны, в его суждениях многие увидели пророчества. Вместе с тем, Бердяев был человеком эпохи, его базой в том числе была мысль русского XIX века.

1.2. Учение Н. А. Бердяева о личности в контексте русской философской традиции XIX века

Н. А. Бердяев родился в эпоху, когда вопрос о личности и индивидуализме уже имел некоторую историю в отечественной мысли. Самым ярким примером спора вокруг этой темы были дискуссии славянофилов и западников в середине XIX века, где одним из определяющих вопросов была тема личности. При этом как самостоятельный аспект вопрос о личности поднимается изначально в дискурсе западников, хотя и не получает систематического развития[160]. Для Н. А. Бердяева славянофилы и западники – учителя, на которых он ориентируется при формировании своей собственной философии. Много раз он подчеркивал, что является наследником русской мысли XIX века[161]. Если присмотреться, кого конкретно философ перечислял среди тех, кто ему идейно предшествовал, то мы увидим мыслителей, которые так или иначе касались темы личности: П. Я. Чаадаев, М. А. Бакунин,

[159] *Красноярова Н.Г.* Н. А. Бердяев: философия в зеркальном отражении жизни и судьбы // Гуманитарные исследования. 2016. №4 (13). С. 27.
[160] *Хоружий С.С.* Проблема личности в спорах западников и славянофилов. // Историко-философский ежегодник. 2009 С. 345–346.
[161] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 12; Николай Бердяев: эпистолярный разговор. Архивные материалы. М: Политическая энциклопедия, 2023. С. 67.

А. С. Хомяков, А. И. Герцен, В. Г. Белинский, Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, В. С. Соловьев, Н. Ф. Федоров.

Безусловно, мыслители XIX века находились под сильным влиянием популярного тогда гегельянства. Одним из насущных вопросов было место России в общеисторическом процессе. Но топос личности уже выделялся в работах отечественных авторов. Бакунин, идеолог анархизма, мыслил личность в контексте богословского учения, Герцен развил идею о деятельной личности, которая дала начало многим философским теориям XX века. В будущем понятие «деятельной личности» было раскрыто в философии Федорова. Для Бердяева «деятельность» человека также была крайне важна, однако не только в плоскости устроения мира или возможности преодолеть грядущий конец света, но и в возможности освободить свой дух, достичь трансцендентного. Эта теория была развита им в философии творчества, которая напрямую связана с темой личности.

В начале XX века особое значение обретают труды славянофилов. Как писал В. Ф. Эрн, «время славянофильствует»[162]. Осмысление России, ее избранности и самобытности, «славянский вопрос» в целом получают новое дыхание благодаря событиям, происходившим со страной в это время. Вероятно, возвращение к трудам славянофилов и такие события, как войны и революции, сильно влияли на Н. А. Бердяева, который также не раз подчеркивал особое значение России в мире[163]. Надо отметить, что среди всех славянофилов Н. А. Бердяев выделял именно А. С. Хомякова, писал о нем статьи, читал доклады, спорил, активно защищая мысли Хомякова; Бердяев также составил его биографию. «Для него славянофильство – это Хомяков» [164], – отмечал исследователь А. А. Попов.

Но кроме историософского осмысления места России, для Н. А. Бердяева было важно отметить значение Хомякова как мистика. Философ писал, что именно Хомяков указал путь для русской философии в

[162] *Эрн В. Ф.* Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия. М., 1915.
[163] Например, наиболее крупные работы по этой теме: «Русская идея» и «Судьба России».
[164] *Попов А.А.* Н. А. Бердяев о консерватизме славянофилов. Тетради по консерватизму. 2014. 1(3). С. 55.

сторону «спиритуализма»[165]. Одной из центральных идей Хомякова была разработка концепции «соборной Церкви», которую также не обошел вниманием Н. А. Бердяев, поскольку именно в этой концепции идеолога славянофильства появляется постулат о гармонии полного единства и полной свободы. «Единство Церкви есть не что иное, как согласие личных свобод»[166]. Бердяев же в этом определении особо акцентировал постулат о свободе личности. Для персоналиста и проповедника свободы это была важнейшая интуиция о Церкви. В своей книге о Хомякове Бердяев называет мыслителя «первым свободным русским богословом»[167]. Много раз Бердяев подчеркивал «свободность» Хомякова в противоположность схоластическому богословию духовных школ: «Великое значение Хомякова в том, что он был свободный православный, свободно чувствовал себя в Церкви, свободно защищал Церковь. В нём нет никакой схоластики, нет сословно-корыстного отношения к Церкви. В его богословствовании нет и следов духа семинарского. Ничего официального, казенного нет в хомяковском богословии»[168] . Закономерно, что Бердяев видел недостатки Хомякова именно там, где, по его мнению, свобода философствования идеолога славянофилов ограничивалась. А именно: Хомяков мыслил в русле исключительно Православной Церкви, буквально «жил в ней», критиковал католичество и протестантизм. Бердяев же, формально оставаясь в русле Православия, все же был более свободных религиозных взглядов, ближе к В. Соловьеву, чем к Хомякову. Для Бердяева Истина еще окончательно не познана, Откровение динамично. Хомякова Бердяев обвинял в том, что «православие для него закончено, "совершение прияло", откровение Божие достигло полноты. Нового откровения в христианстве Хомяков не ждал и не допускал такой возможности»[169]. Бердяев

---

[165] *Бердяев Н.А.* Хомяков как философ // Николай Александрович Бердяев Sub specie aeternitatis. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Berdyaev/sub-specie-aeternitatis/7 (дата обращения 26 марта 2025).

[166] *Хомяков А.С.* Еще несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры. Соч. в 2-х т. Т.2. М., 1994. С. 209.

[167] *Бердяев Н.А.* А. С. Хомяков. URL: https://predanie.ru/berdyaev-nikolay-aleksandrovich/aleksey-stepanovich-homyakov/chitat/ (дата обращения: 3 января 2025).

[168] *Бердяев Н.А.* А. С. Хомяков. URL: https://predanie.ru/berdyaev-nikolay-aleksandrovich/aleksey-stepanovich-homyakov/chitat/ (дата обращения: 3 января 2025).

[169] Там же.

справедливо писал о славянофилах, что они были представители совершенно другой, нежели он сам, эпохи. В них еще не было «апокалиптичности», он относил их к «старому религиозному сознанию» в противопоставление «новому», современному ему, сознанию. Иными словами, Хомяков и славянофилы были «предтечами» времени Бердяева.

Надо также отметить, что влияние славянофилов на Н. А. Бердяева прослеживается в частом употреблении самого слова «соборность». Он отождествляет это понятие с богочеловечеством, соединением человека и Бога как окончательным итогом развития личности. В этой концепции Бердяева соединились как идеи Хомякова о соборности, о цельности личности, так и идеи В. Соловьева.

Важнейшее влияние на Н. А. Бердяева и, в частности, на его учение о личности имели Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой. Это было также в духе времени. Их значение признавали почти все деятели Серебряного века. В 1900-1901 гг. в «Мире искусства» (№ 1–4, 7–12, 1900; № 4–12, 1901) выходит статья Д. С. Мережковского «Л. Толстой и Достоевский», Вяч. Иванов написал целую книгу «Достоевский». О писателях говорили, писали и спорили такие деятели, как В. Розанов, Л. Шестов, П. Флоренский, А. Лосев, А. Блок, Андрей Белый и др. Последний период жизни Л. Толстого пришелся на расцвет Серебряного века. Большой общественный резонанс вызвала новость о синодальном определении, в котором констатировалось отпадение писателя от Православной Церкви. Не случайно персоналист Н. А. Бердяев выделяет Достоевского и Толстого (в особенности Достоевского) как своих главных учителей и предшественников. Они значили для философа намного больше, чем славянофилы, которые были слишком ограничены «бытом», и не осмыслили эсхатологичной стороны христианства[170]. Творчество Достоевского и Толстого отличают психологизм и попытка найти глубину и значение человеческой личности в мире. «Человек есть тайна. И надо ее

[170] *Бердяев Н.А.* Русская идея. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Berdyaev/russkaja-ideja/ (дата обращения: 10 марта 2025).

разгадать»[171], – писал Достоевский своему брату. К. Леонтьев назвал однажды Достоевского «замечательным моралистом»[172], который может изменить себя, изменить мир вокруг. Вероятно, каждый мыслитель находил в творчестве этого великого писателя что-то «свое»: для Н. А. Бердяева, глашатая свободы личности, крайне важны были вопросы теодицеи, страдания, размышления «подпольного» человека о самом себе. Даже вопрос о Боге философ видит в творчестве Достоевского только через призму личности. Сравнивая Достоевского с Толстым, он называет первого антропологом, а второго – теологом, и первый ему явно ближе[173]. Более того, философ абсолютизирует обращенность писателя к человеку. По его выражению, у Достоевского эта тема, в сущности, единственная, вокруг которой существует всё остальное. «Человек – микрокосм, центр бытия, солнце, вокруг которого все вращается. Все в человеке и для человека. В человеке – загадка мировой жизни. Решить вопрос о человеке – значит решить вопрос и о Боге. Все творчество Достоевского есть предстательство о человеке и его судьбе <…>»[174]. Центральное место человека и личности в творчестве Достоевского позволяют Бердяеву увидеть тему свободы у писателя. Так, философ подчеркивает связь страдания, находящегося в центре творчества Достоевского, и свободы. «Свобода порождает страдания. Достоевский не хочет мира без свободы, не хочет и рая без свободы»[175].

Эта «катастрофичность» мышления, завязанная на боли и страдании, на ожидании революции, что кардинально отличало Достоевского от славянофилов, была важной лично для Бердяева и для его эсхатологии[176].

---

[171] Цит. По: *Мачкарина О.Д. и др* Персонализм Ф. М. Достоевского и его роль в формировании концепции личности в русской философии. // Вестник. МГТУ. 2012. Т. 15, № 3. С. 663.
[172] *Леонтьев К.Н.* О всемирной любви. СПб., 1997. С. 79.
[173] *Бердяев Н.А*. Миросозерцание Достоевского. URL: http://az.lib.ru/b/berdjaew_n_a/text_1921_dostoevsky.shtml (дата обращения: 10 марта 2025).
[174] *Бердяев Н.А*. Миросозерцание Достоевского. URL: http://az.lib.ru/b/berdjaew_n_a/text_1921_dostoevsky.shtml (дата обращения: 10 марта 2025)
[175] *Бердяев Н.А.* Русская идея. // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Berdyaev/russkaja-ideja/ (дата обращения: 10 марта 2025).
[176] *Бердяев Н.А.* Миросозерцание Достоевского. URL: http://az.lib.ru/b/berdjaew_n_a/text_1921_dostoevsky.shtml (дата обращения: 10 марта 2025).

Кроме того, Достоевский выражал протест подчинению личности «безликому целому», он категорически отрицал принудительное счастье. Любая идея, даже самая высокая и чистая, теряет все свои положительные свойства и становится даже вредной, если не подразумевает свободы. Неудивительно, что Бердяев особо выделял «Поэму о Великом Инквизиторе», вслед за Розановым называя ее «легендой». Пожалуй, из всего творчества Достоевского именно это небольшое произведение, рассказанное персонажем Иваном Карамазовым, упоминается в трудах Бердяева чаще всего. Лично для него, антиклерикала и человека, совершенно далекого от ортодоксии как системы, ограничивающей свободу мысли, эта притча явилась рупором свободы в христианстве. «Не Ты ли, – вопрошает старик-инквизитор у Христа, – так часто тогда говорил: „Хочу сделать вас свободными“. Но вот ты теперь увидел этих „свободных“ людей <…> Да, это дело нам дорого стоило, <…> но мы докончили наконец это дело во имя твое. Пятнадцать веков мучились мы с этою свободой, но теперь это кончено, и кончено крепко»[177]. Этот Христос, стоящий перед инквизитором – тихий, кроткий, но независимый и не вписывающийся в рамки церковной системы – тот Христос, Которого исповедует Бердяев, с той лишь оговоркой, что для философа не стоит вопрос католичества: с легкостью он мог бы поставить на место инквизитора православного архиерея[178]. Противопоставление Богочеловека Христа и исторической Церкви, элиминировавшей Дух, – чрезвычайно близкая Бердяеву проблематика. Впоследствии Бердяев признавался, что впервые повстречал Христа именно в этой «Легенде»[179].

Бердяев не только воспринял многие идеи и настроения Достоевского, но даже лично отождествлял себя с некоторыми персонажами романов писателя – а значит, и с ним самим. «Все герои Достоевского – он сам», – писал

[177] *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. М., 2001. С. 259.
[178] Антиклерикализм в трактовке Поэмы о Великом инквизиторе вызвал закономерный протест иерархов: напр.: Четвериков С., прот. Открытое письмо Н. А. Бердяеву // Путь. 1936. Янв.-март-апр. № 50. С. 32–36.
[179] *Бердяев Н.А.* Миросозерцание Достоевского. URL: http://az.lib.ru/b/berdjaew_n_a/text_1921_dostoevsky.shtml (дата обращения: 10 марта 2025).

Бердяев в своем сборнике о Достоевском[180]. Помимо Ставрогина, философ сравнивал себя с Версиловым и Иваном Карамазовым[181] – с теми, кто ставил перед обществом те самые «проклятые вопросы». Бердяев не раз подчеркивал свои метания и борения духа, а также свое одиночество практически в любом обществе. Пожалуй, то же самое можно сказать и о названных персонажах. Глубокие личные размышления и переживания не давали им в полной мере чувствовать себя частью какого-либо общества – они также всегда оставались в одиночестве. Да и сам Достоевский, по выражению Бердяева, – «отщепенец», больше «русский скиталец», чем почвенник[182].

Если в первом же предложении в своем труде о Достоевском Бердяев подчеркивает «определяющее значение» писателя в его духовной жизни[183], то в главе про Толстого в своем труде «Типы религиозной мысли в России» он пишет практически противоположное: «Я никогда не сочувствовал толстовскому учению»[184]. Кроме того, из всех предшественников русской революции, которых выделяет Бердяев, Толстой подвергается наибольшей критике. «Акт философской рефлексии превращается в суд над русской историей, где Бердяев выступает в роли прокурора, а Толстой – в роли подсудимого»[185]. Между тем творчество Льва Николаевича получило отклик в философии Бердяева. Если в творчестве и миросозерцании Достоевского Бердяев видел особое место личности и свободы, то Толстой, по его мнению, напротив, отрицал личность и свободу. Он крайне рационалистичен, и это создало для него непреодолимую преграду на пути к Истине, которую он так страстно желал познать. Даже вера в Бога была у него с оттенком рационализма: «Толстой страстно и мучительно искал смысла жизни и Бога.

---

[180] Там же.
[181] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 56.
[182] *Бердяев Н.А.* Миросозерцание Достоевского. URL: http://az.lib.ru/b/berdjaew_n_a/text_1921_dostoevsky.shtml (дата обращения: 10 марта 2025).
[183] Там же.
[184] *Бердяев Н.А.* Собр. Соч. Т. 3: Типы религиозной мысли в России // Собрание сочинений: Т.3. Типы религиозной мысли в России. YMCA-Press, 1989. URL: https://predanie.ru/book/134472-tipy-religioznoy-mysli-v-rossii/ (дата обращения: 2 февраля 2025).
[185] *Жукова О.А.* Парадоксы религиозного сознания: Лев Толстой в философской критике Николая Бердяева // Вопросы философии. 2021.N. 4. С. 59.

Но в Бога он не верил, он был неверующий человек, он был одержим страхом смерти»[186]. В творчестве Толстого, как и в самом Толстом, Бердяев видит множество антиномий: гениальность художника и скудость религиозной мысли, барство и непротивление злу насилием, поиск Бога и отсутствие трансцендентного чувства. Он как будто объединяет критиков и почитателей Льва Николаевича в единую, пусть и противоречивую, характеристику. Для Бердяева Толстой неоднозначен: он говорит о родстве душ с героем «Войны и мира» Андреем Болконским, но для него крайне неприемлем рационализм и «утилитаризм» Толстого. Несправедливость этого мира, против которой восстал Толстой, нашла отражение и в концепции Бердяева о «внешнем» мире и «внутреннем» мире человека. При этом «внешний» мир – лживый и условный – противопоставляется «внутреннему» миру, миру личности, имеющей божественную природу, миру, откуда исходит творчество. В этом же смысле роднит их и крайне сложное отношение к исторической Церкви: однако, если Толстой пошел va banque в этом вопросе, Бердяев остался на распутье, сохраняя антиклерикализм, но признавая Богочеловеческий Организм Церкви и ее Таинства. Лев Толстой восстал против Православной Церкви так же, как и против социальной несправедливости, и его бунт нашел отклик в сердцах многих русских интеллигентов, в определенном смысле и у Бердяева, для которого было особенно характерно бунтарство – прежде всего, связанное с личностью. «Устойчивое ощущение "восстания личности", – пишет исследовательница философии Бердяева О. Жукова, – формировалось у Бердяева с детства, с момента пробуждения сознания. Толстой в восприятии Бердяева оказался таким примером восставшей против социальной и духовной неправды творческой личности»[187].

Несмотря на различия Толстого и Достоевского, есть в них то общее, что роднит их обоих с Бердяевым. Хотя философ и ценил Достоевского как

---

[186] *Бердяев Н.А.* Собр. Соч. Т. 3: Типы религиозной мысли в России // Собрание сочинений: Т.3. Типы религиозной мысли в России. YMCA-Press, 1989. URL: https://predanie.ru/book/134472-tipy-religioznoy-mysli-v-rossii/ (дата обращения: 2 февраля 2025).

[187] *Жукова О.А.* Парадоксы религиозного сознания: Лев Толстой в философской критике Николая Бердяева // Вопросы философии. 2021. № 4. С. 56.

метафизика, этический характер христианства, который тот проповедовал (то, что К. Леонтьев в свое время назвал «розовым христианством»), стал вектором, по которому двигались многие русские философы конца XIX – начала XX вв., том числе и Лев Николаевич Толстой. По выражению прот. Павла Хондзинского, «Толстой осуществил мечты Достоевского»[188]. Иными словами, Лев Николаевич довел до абсолюта ту идею христианства, которую начал изображать Достоевский, для которого Христос как Человек начинал значить больше, чем Христос как Бог. Эту линию продолжал, в сущности, и сам Бердяев, заостряя свою философию на личности и ее творчестве. Лев Шестов впоследствии весьма точно подметил эту тенденцию Николая Александровича, заявив в своей статье, что у Бердяева «богочеловечество готово превратиться в человекобожество»[189].

Толстой и Достоевский так и не смогли познакомиться. Однако лично знал как Достоевского, так и Толстого другой значимый для всего Серебряного века философ, сын известного западника Владимир Соловьев. После смерти Достоевского он написал «Три речи о Достоевском», которые через творчество писателя акцентировали внимание на искусстве и его религиозной роли. «Новое искусство, – писал он, – возвращается к земле с любовью и состраданием, но не для того же, чтоб погрузиться во тьму и злобу земной жизни, ибо для этого никакого искусства не нужно, а с тем, чтобы исцелить и обновить эту жизнь <…> Искусство, обособившееся, отделившееся от религии, должно вступить с нею в новую свободную связь. Художники и поэты опять должны стать жрецами и пророками, но уже в другом, еще более важном и возвышенном смысле: не только религиозная идея будет владеть ими, но и они сами будут владеть ею и сознательно управлять ее земными воплощениями»[190]. В. Соловьев, заставший начало Серебряного века, писал о

[188] *Хондзинский П., прот.* «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. С. 355.
[189] *Шестов Л.И.* Шестов Л.И. Николай Бердяев (Гнозис и экзистенциальная философия). URL: http://www.odinblago.ru/filosofiya/shestov/shestov_1_nikolay_berdyae/ (дата обращения: 9 мая 2025).
[190] *Соловьев В.С.* Избранное. М.: Советская Россия, 1990. URL: https://ilibrary.ru/text/63/index.html (дата обращения: 17 апреля 2025).

новом искусстве, приписывая ему новые, возвышенные, даже религиозные функции. Достоевского же он назвал предтечей этого нового века[191], и неудивительно, ведь, по выражению главного героя «Идиота», мир спасет не что иное, как «красота»! Эти новые трактовки искусства и творчества, ставящие в центр мира человека с его понятиями о красоте и силой созданного им искусства, не могли не впечатлить Н. А. Бердяева. Однако он доводит эту идею до конца, видя в акте творчества способ прорыва в трансцендентное, высвобождение Духа. Важность для Бердяева (как и для большинства философов Серебряного века) темы Духа также находит свои истоки в философии В. Соловьева. «Последний конец всего есть, таким образом, не Нирвана, а напротив… – царство духов как полное проявление всеединого»[192]. Кроме того, философские построения Бердяева и Соловьева строятся вокруг одной оси – темы «Богочеловечества». Бердяев сам впоследствии признавался, что из всей философской концепции В. Соловьева более всего ему импонировала эта – «Богочеловечество»[193]. Она крайне важна для персоналистической философии Н. А. Бердяева, так как отсылает не только к вопросу о существовании Бога или действиях Его в мире: такое же пристальное внимание уделяется человеку. Говоря о философии В. Соловьева, Бердяев писал о «совершенном претворении воли человека в волю Божью, о совершенном обожении человеческого. То соединение человеческого и Божественного, которое совершилось в личности Христа, должно совершиться и в человеке. Христос – Богочеловек, Церковь – Богочеловечество»[194].

Именно В. Соловьев предопределил течение «нового религиозного сознания», лидерами которого стали Мережковские и Бердяев. Идея о том, что откровение не закончено, что оно динамично, восходит, безусловно, в том

[191] Там же.
[192] *Соловьев В.С.* Кризис западной философии (Против позитивистов) // https://philhist.spbu.ru/11-biblioteka/istochniki/148-solovev-v-s-krizis-zapadnoj-filosofii.html (дата обращения: 8 марта 2025).
[193] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 239.
[194] *Бердяев Н.А.* Собр. Соч. Т. 3: Типы религиозной мысли в России // Собрание сочинений: Т.3. Типы религиозной мысли в России. YMCA-Press, 1989. URL: https://predanie.ru/book/134472-tipy-religioznoy-mysli-v-rossii/ (дата обращения: 2 февраля 2025).

числе к В. Соловьеву, провозгласившему, что старые ложные оболочки христианства отброшены и необходимо найти новые, истинные формы.

Выводы к 1.2.

Философия личности Н. А. Бердяева, хотя являлась оригинальной концепцией, но не была оторвана от традиции русских мыслителей, а являлась продолжением развития идей славянофилов и западников, Достоевского и Толстого, В. Соловьева. Философ сам признавал себя наследником их мысли. Выделяя особенно А. С. Хомякова среди других славянофилов, Бердяев вынес из его трудов идеи о свободе и единстве личностей в Церкви, идею о соборности, отождествив ее с Богочеловечеством. Самым любимым и значимым писателем для Бердяева был Ф. М. Достоевский. Его ориентированность на человека, попытка разрешить проблему теодицеи и «человеческое» христианство импонировали философу. Писатель повлиял на него прежде всего через созданных на страницах романов персонажей, с которыми Бердяев себя отождествлял: тема страдания, своего рода «катарсиса», через который проходят персонажи Достоевского, ожидание революции и катаклизмов, что философ называет «эсхатологичностью» мышления, – всё это впитал в себя еще молодой философ, читая романы Федора Михайловича. Невольный продолжатель мыслей Достоевского Л. Н. Толстой также ценится философом, хотя и не столь открыто. Социальная несправедливость, которую так ярко показывает Толстой, волновала и Бердяева: это подтолкнуло его сначала к вступлению в кружок марксистов, а затем к философии противостояния «внешнего» объективированного мира, являющегося результатом грехопадения, и «внутреннего» мира, заключающегося в человеческой личности. В. Соловьев провозглашал уже новую эру в развитии русской философии, он был предшественником «нового религиозного сознания» – течения, частью которого стал Н. А. Бердяев. Тема «Богочеловечества», центральная в философии Соловьева, станет важнейшим топосом для философии Бердяева, сердцевиной его учения о человеке.

1.3. Персонализм Н. А. Бердяева в контексте идей его современников

Н. А. Бердяев, как и всякий философ и выразитель мысли, был частью мира, в котором ему было суждено жить и развиваться. Он сам писал о себе, что хотя и был одинок и слишком отчужден от этого объективированного мира, но впитал в себя события, с ним происходившие[195]. Думается, что к этому можно добавить, что он не мог не впитать мыслей, идей и духа времени, которые сопровождали его путь как философа и человека. Он был в полной мере выразителем эпохи – сложной и противоречивой, имевшей претензию на максимальную свободу и единственную истину. В этом смысле влияние современников на Н. А. Бердяева так же важно, как и влияние того философского базиса, который лег в основу бердяевской персоналистической философии.

Одним из близких друзей (иногда Бердяев называет его единственным другом[196]) был Лев Исаакович Шестов. Они были представителями одного направления русской философии (экзистенциальной философии) и в то же время являлись оппонентами по многим значительным вопросам, волновавшим их обоих. Познакомившись еще в 1902 году, на заре своего пути в качестве философов, они продолжали общаться на протяжении всей жизни, в том числе в эмиграции. «Мы всегда спорили, и у нас были разные миросозерцания, – писал Бердяев о своем друге – но в шестовской проблематике было что-то близкое мне. Это было не только интересное умственное общение, но и общение экзистенциальное, искание смысла жизни»[197]. Оба философа были выразителями эпохи, стремившейся внести новые формы и смыслы в жизнь, наполненную скачками и катастрофами. Они оба провозглашали «беспочвенность», независимость, свободу, не стремились в своих философствованиях к однозначности, полагаясь на творческий порыв и интуицию. Только оторвавшись от сковывавших жизнь догматов и рамок, возможно постичь высшее творчество. Однако понятие о свободе было у

[195] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 9.
[196] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 183.
[197] Там же. С. 184.

Бердяева и Шестова различно. Если Бердяев так и не смог закончить университет из-за своей политической деятельности (впоследствии он стал профессором только при большевиках, упразднивших старые звания и титулы), то Лев Исаакович вовсе не получил никакого философского образования, и это было для него поводом для гордости: он считал отсутствие образования в этой сфере залогом свободы мышления[198]. Это весьма показательно для философии Шестова: *отсутствие* для него несравненно важнее *присутствия*, а главным двигателем своей свободной философии и творчества он называл сомнение[199]. В отличие от Бердяева, Шестов так и не присоединился ни к одной конфессии, его философия вечного движения, казалось, сама по себе предполагала отказ от обретения цели. Шестов сокрушает старые устои, старую философию, оставляя человека «без опоры», наедине с собой, наедине со своей трагедией, страданиями и тьмой. Иронизирует он и над теми философами, которые один за другим обращаются к христианству: «Бердяев стал христианином прежде, чем выучился чётко выговаривать слова символа веры»[200]. Тем не менее, сокрушение ветхого было важно и показательно для Н. А. Бердяева. Неприятие Бердяевым «внешнего» мира – мира греховного, объективированного, акцентирование на пропасти между «внутренним» человеком и «внешним» миром, очевидно, носит на себе отпечаток философии Шестова, вскрывшего язвы существующей человеческой культуры. На «трагизме» мироощущения Бердяева также можно увидеть тень ранней шестовской философии безысходности. В попытках Бердяева найти выход из этого «трагизма» некоторые исследователи видят результаты полемики с Шестовым[201]. Так, Николай Александрович не доходит до конца в этом пессимизме, видя выход сначала в спиритуалистической

[198] *Клайн Д.* Спор о религиозной философии. Л. Шестов против В. Соловьева // Русская религиозно-философская мысль XX века. Сборник статей под редакцией Н. П. Полторацкого. Питтсбург, 1975. С. 51.
[199] *Шестов Л. И.* Апофеоз беспочвенности. М.: АСТ, 2004. URL: http://az.lib.ru/s/shestow_l_i/text_1905_apofeoz_bespochvennosti.shtml (дата обращения: 17 апреля 2025).
[200] *Шестов Л.И.* Похвала глупости (По поводу книги Николая Бердяева Sub specie aeternitatis). URL: http://az.lib.ru/s/shestow_l_i/text_1907_pohvala_gluposti.shtml (дата обращения: 18 апреля 2025).
[201] *Болдарева В.Н.* Путь к персонализму: философия Л. Шестова как катализатор «переоценки всего» в мысли раннего Н. Бердяева // Вестник ПСТГУ. Серия I. Богословие Философия. Религиоведение. 2016. Вып. 3(65). С. 77.

метафизике, которая «приводит к тому высшему, окончательному оптимизму»[202], а затем в Личности Христа, в результате чего «отношение ко Христу у Бердяева перестало быть функциональным и стало религиозным»[203]. Влияние Шестова продолжается, по-видимому, и далее и предопределяет отход Бердяева от «идеализма» в сторону религии, а также переосмысление им морализма в традиционном богословии в духе онтологии и персонализма[204].

Другим alter ego Бердяева был С. Булгаков. В разные периоды жизни они то «шли в паре», по выражению Андрея Белого[205], то расходились. Существовали даже шутливые прозвища этой «парочки» философов: «братья Диоскуры»[206] «Булдяевы», «Бергаковы» «Бердяй Булгакович»[207]. По всей видимости, во многом именно встрече с С. Булгаковым Бердяев обязан поворотом от марксизма в сторону идеализма, а далее – к христианству. Бердяев сам признавался: беседы с Булгаковым на религиозные темы «имели для меня значение»[208]. Так, Сергей Николаевич стал тем человеком, который познакомил Бердяева с православной интеллигенцией журнала «Путь» в московский период жизни философа[209]. В. В. Розанов также вспоминал о них «в связке», так как «их путь «от марксизма к идеализму», в сущности, один, и только они двое так определенно и выпукло идут по нему»[210]. Когда в 1907 году в свет вышла книга «Sub specie aeternitatis», отразившая поворот молодого Бердяева к религии, она была положительно воспринята Булгаковым, написавшим, что его путь к религии был схож с автором труда, а

---

[202] *Бердяев Н.А.* Бердяев Н.А. К философии трагедии (Морис Метерлинк). URL: http://www.odinblago.ru/opiti_filosovskie/2 (дата обращения: 20 марта 2025).
[203] *Болдарева В.Н.* Путь к персонализму: философия Л. Шестова как катализатор «переоценки всего» в мысли раннего Н. Бердяева // Вестник ПСТГУ. Серия I. Богословие Философия. Религиоведение. 2016. Вып. 3(65). С. 80.
[204] *Болдарева В.Н.* Путь к персонализму: философия Л. Шестова как катализатор «переоценки всего» в мысли раннего Н. Бердяева // Вестник ПСТГУ. Серия I. Богословие Философия. Религиоведение. 2016. Вып. 3 (65). С. 80.
[205] *Белый А.* Начало века. Чикаго, 1999. С. 493.
[206] *Волконогова О.* Бердяев. М., 2010. С. 131.
[207] *Белый А.* Начало века. Чикаго, 1999. С. 493; Солоневич И. Л. Народная монархия М., 2010. С. 166.
[208] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 198.
[209] *Волконогова О.* Бердяев М., 2010. С. 123.
[210] *Розанов В. В.* На чтениях г. Бердяева URL: https://www.vehi.net/rozanov/berdyaev.html (дата обращения: 11 мая 2025).

Шестов напрямую сопоставил поворот Бердяева к религии с влиянием Булгакова[211]. Отчасти влиянием Булгакова можно считать обращение Бердяева к эсхатологизму в истории, о чем впоследствии был написан труд «Смысл истории». Тем не менее столь близкие по духу и учению философы расходились по нескольким важным аспектам. В учении о человеке они оба исходили из тринитарной концепции личности, но по-разному видели образ общения личности и Бога. С. Булгаков рассматривал человека как Образ Божий, автономный по отношению к Богу[212], Бердяев же видит уже в троичности Бога «человечность»[213]. Оригинальная концепция Бердяева о высшем смысле творчества как проявлении Духа в личности, соединении с Божественным, как уже было сказано, не была воспринята С. Булгаковым[214]. Главным достижением книги Булгаков назвал обнаружение дисгармонии творчества[215]. Тем не менее, вопрос о творчестве, ставший центральным в философии Бердяева, подтолкнул к размышлению современников, для которых соотношение искусства и религии уже стало злобой дня. Отец Сергий, размышляя над темой творчества, искусства и действия человека в мире, отвергал тезис Бердяева о том, что человек может творить ex nihilo, уподобляясь в этом Богу[216]. Он считал, что человек способен творить исключительно в рамках данности, с целью благоустроить созданный мир[217]. Мир же, заключающийся в пространстве, времени, природе, возник в результате Божественного творения, а не грехопадения, как у Бердяева[218].

С. Булгаков, безусловно, был ближе к ортодоксальной церковности, чем Бердяев, о чем говорит хотя бы принятие им после революции священного сана. Впрочем, многие суждения отца Сергия Булгакова выходили за рамки

---

[211] *Волконогова О.* Бердяев М., 2010. С. 112–113.
[212] *Булгаков С.* Свет невечерний. Созерцания и умозрения. Сергиев Посад, 1917. С. 277–278.
[213] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. М.: Республика, 1994. С. 139.
[214] *С. Н. Булгаков* – А. С. Глинке // Взыскующие Града. Хроника русской религиозно-философской жизни первой четверти XX века в письмах и дневниках современников. URL: https://predanie.ru/book/93899-vzyskuyuschie-grada/ (дата обращения 12 марта 2025).
[215] *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. Созерцания и умозрения. Сергиев Посад, 1917. С. 371.
[216] *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. New York, 1982. С. 140.
[217] *Булгаков С.* Свет невечерний. Созерцания и умозрения. Сергиев Посад, 1917. С. 371.
[218] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994 С. 31.

ортодоксии (например, и Булгаков, и Бердяев придерживались апокатастасиса). Уже в эмиграционный период учение довольно пожилого на тот момент отца Сергия (прежде всего учение о Софии, в чем видели поползновения к «учетверению Троицы») было осуждено Архиерейским Собором Русской Православной Церкви Заграницей и двумя указами митр. Сергия (Страгородского)[219].

В дореволюционный период учение отца Сергия шло параллельно с учением другого философа, также принявшего сан, – отца Павла Флоренского**.** Последний так же, как и Н. А. Бердяев, ставил в центр своей философии тему антроподицеи, а также был вынужден искать ответы на вопросы современности: как примирить науку и религию, искусство и веру в Бога. Стараясь показать отсутствие противоречия между ними, их способность, напротив, дополнить друг друга, отец Павел стремился создать их синтез, и это вызывало порой протесты с обеих сторон. Сергей Иосифович Фудель вспоминал быструю фразу одного юродивого, бросившего ее как бы невзначай, но уловив суть проблемы, стоявшей перед православными философами: «А в одном мешке Евангелие с другими книгами нельзя носить»[220]. Отец Павел не только «носил Евангелие с другими книгами», но старался их объединить. Так, свой самый известный труд «Столп и утверждение истины» Флоренский стилизовал в духе средневекового искусства, уделив особое внимание шрифтам, иллюстрациям, обложке, схемам. Для о. Павла в целом характерен размах в изысканиях: он увлекался искусством, математикой, философией, лингвистикой, был священником и богословом – иными словами, он был близок к идеалу человека эпохи русского Возрождения[221]. А. Ф. Лосев вспоминал: «Древний религиозный обряд оказывается у Флоренского математически точно доказуем. И математики его

[219] *Козырев А.П.* Булгаков Сергей Николаевич. БРЭ. URL: https://bigenc.ru/c/bulgakov-sergei-nikolaevich-3b4d96) (дата обращения: 10 января 2025)
[220] *Фудель С.И.* Воспоминания. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Fudel/vospominanija/ (дата обращения: 3 марта 2025)
[221] *Гришатова Ю.Л.* Тема антроподицеи в философии П.А. Флоренского и Н.А. Бердяева. // Философия и культура. №8. 2017. С. 81.

доказывают, не зная, что они доказывают. Есть ведь целое учение о множествах. Такие там вещи рассказываются, с такой откровенностью, какой не найдешь в учебнике богословия»[222]. Круг интересов в философии отца Павла Флоренского и Бердяева был схож, и потому, учитывая разность их взглядов и характеров, столкновения оказались неизбежны. Так, наиболее громкие споры между философами развернулись в 1914 г. вокруг упомянутого труда отца Павла «Столп и утверждение истины» и в 1916 году вокруг личности и наследия А. Хомякова.

В учении о личности воззрения о. Павла можно сравнить скорее со взглядами С. Булгакова, к тому же известно, какое большое влияние имел на последнего Флоренский[223]. Для них обоих человек – это прежде всего образ Божий[224]. Но идея о соизмеримости человека и космоса, заключение в человеке микрокосма и макрокосма роднит представления Флоренского и Бердяева. Однако Флоренский начинает с проблемы теодицеи и после пишет труды об антроподицее; он подчеркивал, что человек стремится к Богу и нуждается в Нем. Согласно же Бердяеву личность стоит в центре всей философии, и необходимость в общении имеется не только у человека, но и у Бога. «Быть может, антроподицея есть единственный путь к теодицее, единственный неизжитый и неисчерпанный путь»[225].

Среди философов-современников Бердяев высоко оценивал творчество В. В. Розанова, хотя с ним, казалось, у него было менее всего общего. Проповедник «вечного рождения» как способа преодоления смерти, влюбленный в быт, говоривший, что «восковую свечечку предпочитает Богу»[226], Розанов был совсем не похож на бунтаря и устремленного к трансцендентному Бердяева. Надо сказать, что и ярких открытых полемик у них практически не было: возможно, потому что мысль и идеи Бердяева не

---

[222] Цит. по: *Гришатова Ю.Л.* Тема антроподицеи в философии П.А. Флоренского и Н.А. Бердяева // Философия и культура. 2017. № 8. С. 78–89.

[223] Напр.: письмо С.Булгакова П. Флоренскому 17 августа – 1сентября 1922. URL: http://az.lib.ru/b/bulgakow_s_n/text_1922_pismo_k_florenskomu.shtml (дата обращения: 2 мая 2025).

[224] *Флоренский П.* Иконостас. СПб., 1993. С. 27.

[225] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Москва: АСТ, 2002. С. 21.

[226] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 220.

привлекали пристального внимания Розанова. Зато Бердяев охотно откликался на идеи своего визави. Например, на мысль Василия Васильевича о женственности в душе русского народа Бердяев ответил статьей с говорящим названием «О вечно "бабьем" в русской душе»[227]. В статье «Русская идея», написанной уже в эмиграции после Второй мировой войны, Бердяев писал о русской душе и упомянул о превалировании в ней женского начала над мужским, в чем явно прослеживается влияние идей Розанова. Именно Розанову «Поэма о Великом инквизиторе» обязана наименованием ее «легендой» в трудах Бердяева[228]. Разных взглядов они были и по отношению к роли России в мире: мессианство России, как видел ее Бердяев, вызывало опасения у Розанова, ведь такой образ мысли может привести к «безумствам»[229]. Человек по Розанову – «человек боящийся»[230]. Боящийся смерти, исключения из бытия. Выход из проблемы «исчезновения» из этого мира Розанов видел в деторождении как возможности «продолжить себя» в детях. Бердяев же, напротив, считал деторождение «распадом личности»[231], а беременные женщины вызывали у него неприятные чувства. Главная проблема для размышлений Розанова – пол, он прославлял брак, гармоничные взаимоотношения мужчины и женщины[232], Бердяев же говорил о преодолении пола[233], идеальном состоянии андрогинности[234]. Для Розанова человеческая природа потенциальна, динамична, устремлена к совершенствованию, и это можно сравнить с устремлением к трансцендентному у Бердяева. Однако

---

[227] *Бердяев Н.А.* О «вечно бабьем» в русской душе. URL: https://www.vehi.net/berdyaev/rozanov.html (дата обращения: 2 апреля 2025).

[228] *Миллионщикова Т.М.* Мировоззрение и творчество Розанова в славистических исследованиях США // Литературоведческий журнал. 2019. №45. С. 98.

[229] *Картунова А.Д., Пучнина О. Е.* Русский народ и государство. Полемика В. В. Розанова и Н. А. Бердяева. // Каспийский регион: политика, экономика, культура. №1 (66). 2021. История философии. С. 151.

[230] *Розанов В.В.* Мимолетное. 1914. URL: http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1914_mimoletnoe.shtml (дата обращения: 5 мая 2025).

[231] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 119.

[232] *Розанов В.В.* Мысли о браке // Розанов В. В. Собрание сочинений. Юдаизм. Статьи и очерки 1898--1901 гг. М.: Республика; СПб.: Росток, 2009. URL: http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1899_mysli_o_brake.shtml (дата обращения: 2 апреля 2025).

[233] *Бердяев Н.А.* Метафизика пола и любви // Бердяев Н. Новое религиозное сознание и общественность. Издание М.В. Пирожкова. СПб., 1907. С. 156.

[234] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. URL: https://vehi.net/berdyaev/tvorch/08.html (дата обращения: 2 апреля 2025).

понимание свободы личности как нравственной категории[235], безусловно, разводит двух философов к разным полюсам понимания свободы.

Несмотря на различие мироощущений, Бердяев очень ценил Розанова, называл «уникумом» и много раз вспоминал на страницах своей автобиографии. Между тем влияние, по-видимому, было односторонним, ибо никакой рецепции творчества Бердяева у Розанова нет[236].

В эмиграции круг общения Н. А. Бердяева несколько изменился. На это повлияло его отношение к вопросу о правомерности интервенции в советскую Россию, «евразийству» и к самому Советскому Союзу после войны. Одним из тех, кто разделял его взгляды на эти вопросы, был Семен Людвигович Франк – человек, также проделавший в свое время путь от марксизма к либерализму и Православию. Особенно сблизились они во время деятельности Вольной академии духовной культуры после революции, а затем эмигрировали на одном «философском пароходе». Точками соприкосновения для них стало отрицательное отношение к эмигрантской среде защитников «белой идеи», а также евразийству. С. Л. Франк, как и Бердяев, рассуждал о проблеме человека и свободы, но с иного ракурса. Его область исследования – социальная философия, изучение философских проблем с точки зрения общественной жизни. Этот угол зрения, безусловно, влияет на восприятие тех же понятий, которые Бердяев рассматривал с позиций метафизики (Франк в письме Бердяеву признавался: «Я никогда не мог разделять Ваших метафизических идей и вместе с тем всегда любил Вас»[237]). Для Франка свобода – это свойство, которым можно обладать или потерять его. Человеку была дарована свобода Богом[238], а человек «не есть своевольный хозяин своей жизни; он есть свободный исполнитель высших велений, которые вместе с тем суть вечные

[235] Цит. По: *Альшевская Л.В.* Индивидуальность как духовно-нравственное самоопределение личности (философские идеи В.В. Розанова) // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Том 10. № 2А. С. 244.
[236] *Волконогова О.* Бердяев М., 2010. С. 120.
[237] *С.Л. Франк* – Н. А. Бердяеву 28 марта 1926 г. Берлин. // Николай Бердяев: эпистолярный разговор. 2023. С. 70.
[238] *Франк С.Л.* Реальность и человек. М.: Республика, 1997. С. 371.

условия его жизни»[239], и, конечно, это сильно отличает его мировоззрение от философии Бердяева, считавшего свободу чем-то вроде Ungrand у Бёме – изначальное, неподвластное даже Богу.

Необходимо упомянуть, что внимание к человеку и его внутреннему миру было в целом свойственно не только философам конца XIX – начала XX в. Именно в это время появляется психология как наука, выявляющая один из ракурсов воззрения на человека и личность. Внимание к полу, женственности и маскулинности, рождению и смерти в отечественной мысли конца XIX – начала XX века стали благодатной почвой для распространения идей психоанализа. С 1910-х гг. обращение представителей Серебряного века к психоанализу и, в частности, к работам З. Фрейда становится повсеместным[240]. Бердяев двусмысленно относится к этому новому направлению науки: достижения в данной сфере философ называет «разоблачением жизни пола», в чем скрывается как «бесстыдство» этой науки, так и ее достижение в виде обогащения знаний о человеке[241]. Тем не менее, психоанализ, направленный на углубление знаний о личности человека, выявление внутренних противоречий и сложности человеческой натуры, находил живой отклик у Николая Александровича: так, несколько произведений философа нацелены именно на психологический разбор той или иной проблемы, о чем свидетельствуют даже их названия[242].

Безусловно, Н. А. Бердяев был знаком с трудами современных ему отцов-основателей психоанализа: З. Фрейда, К. Юнга, А. Адлера. Он не только упоминает их, но и труды его подчас носят характер психоанализа. Одна из последних его книг, автобиография под названием «Самопознание», была написана как попытка глубокого самоанализа. Сам автор, правда,

---

[239] *Франк С.Л.* Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Париж, 1930. С. 55.

[240] *Антонов К.М.* Рецепция классического психоанализа в русской религиозной мысли и современные психоаналитические теории религии // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 5 (55). С. 51

[241] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 110.

[242] Напр.: *Бердяев Н. А.* Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии. СПб, 1914; *Бердяев Н.А.* Судьба России: опыты по психологии войны и национальности, М., 1918; *Бердяев Н.А.* О самоубийстве: Психолог. Этюд, Париж, 1931; и др.

называет книгу «философской автобиографией»[243]. Он признается, что в ней не могут быть запечатлены точные события прошлого, – он к этому и не стремится. «Между фактами моей жизни и книгой о них будет лежать акт познания, который более всего и интересует»[244]. По-видимому, истинная цель автора – запечатлеть тот самый творческий порыв, о котором он так часто писал в контексте философии творчества. Это именно «творческая» автобиография, где события предстают перед нами в переосмысленном виде, и это переосмысление для философа несравненно важнее самих фактов жизни. Между тем, в попытке выявить истоки своей философии, углубиться в собственные личностные черты, достать из глубины своей души те сокровенные движения, противоречия, показать всю сложность своей личности – в этом видится влияние психоанализа. «Человеческая природа противоречива. Это понимает современная психология и особенно психопатология», – писал Н. А. Бердяев[245].

К безусловному влиянию психологии стоит отнести и апеллирование к теме сознания и использование им терминов «бессознательное» и «подсознательное», попытку выявить проблему внутреннего «я». «В подсознательных погребах каждого человека, в его низшем "я" есть безобразное, уродливое, потенциально преступное, но важно отношение к этому его высшего, глубокого "я"»[246]. Но психология не может ответить на экзистенциональные вопросы, не интересуется проблемой Духа, она имеет дело с распадом личности[247], не видит образа Божьего в человеке, абсолютизируя власть сознания («Непонятно, откуда берется светлое сознание самих психоаналитиков»[248], – иронизирует Бердяев). Бердяев же старается объединить достижения психологии как науки и философию Духа, и наравне с термином «подсознательное» использует термин «сверхсознательное»,

[243] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 6.
[244] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 6.
[245] Там же. С. 506.
[246] Там же. С. 488.
[247] *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993. С. 76.
[248] Там же.

благодаря действию которого, согласно Бердяеву, сохраняется целостность личности[249]. Трагедия грехопадения, таким образом, получает новое осмысление с точки зрения психологии и философии: это раздвоение на субъект и объект, начало конфликта сознания и бессознательного[250]. В бессознательное загоняется пол, становясь опасным и порождая преступления и неврозы[251]. Но признавая важность действия в человеке пола (которые Бердяев часто объединяет с понятием «родовой стихии»[252]), Николай Александрович отвергал его универсализм, который был свойственен Фрейду. Размышляя о человеке как о существе физическом и духовном, Бердяев критиковал попытки психоаналитика объяснить любые свойства и движения человека исключительно половыми инстинктами. Так, Бердяев отвергает объяснение духовной жизни и религиозности с точки зрения тела и пола. Он даже применяет к Фрейду его собственный метод: «Но склонность школы Фрейда объяснять все, вплоть до религиозной жизни, неосознанной сексуальностью принимает формы маниакальной идеи, характерной для психиатров. Ведь и этот пансексуализм может быть объяснен неосознанной сексуальностью его создателей, если применить тот метод сыска и вмешательства в интимную жизнь, который допускает школа Фрейда»[253]. «Универсальным мифом»[254] называет Бердяев и открытый Фрейдом Эдипов комплекс, который хотя и «прикасается к некой древней истине, но всё же преувеличен[255].

Конфликт разных начал, противоречивость и сложность личности, совмещение полярных свойств («Человек есть личность и космос, логос и земля – мужское и женское»[256]) в человеке, постоянное движение и внутренняя

[249] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 109.
[250] *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993. С. 49.
[251] Там же. С. 69.
[252] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества URL: https://vehi.net/berdyaev/tvorch/08.html (дата обращения: 2 апреля 2025)
[253] Там же.
[254] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 15.
[255] *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993. С. 69.
[256] Там же.

борьба за личность – всё это красной нитью проходит как в учении Бердяева о человеке, так и в трудах психоаналитиков.

Выводы к 1.3.

Философия Н. А. Бердяева не могла не впитать в себя тенденции времени, в котором ей суждено было возникнуть. Бердяев, много раз подчеркивавший свою индивидуальность, оторванность от коллектива, не мог не испытывать влияние современников. Со Львом Шестовым, близким другом философа на протяжении более чем 20 лет, их роднила тема свободы, уход от однозначности в умозаключениях. Философия Шестова, разоблачавшего культуру, была пропитана трагизмом, разрешить который пытался Бердяев. Попытка найти выход из этого трагизма жизни, в сущности, и привела философа к христианству. Путь Бердяева от марксизма к идеализму, а от идеализма к христианству шел параллельно с другим русским философом – С. Н. Булгаковым. Более того, именно к его влиянию современники относили перемены взглядов Бердяева. Сколь ни близки были эти два философа, но с определенного момента их суждения начали расходиться, а после выхода труда Бердяева «Смысл творчества» разошлись окончательно. Отношение к личности как образу Божьему, к творчеству, к «внешнему» миру у них сильно разнилось. Разошлись во взглядах Бердяев и другой философ из кружка журнала «Путь» – о. Павел Флоренский. Несмотря на слишком разные представления о человеке, схожесть проблематики, решение вопросов теодицеи и антроподицеи роднили философов. Своеобразный, мало на кого похожий Розанов вызывал живой интерес Бердяева – по-видимому, больше за счёт своей оригинальности, чем схожести интересов. Влиянию Розанова Бердяев обязан теорией о доминировании женского начала в душе русского человека. Их роднило и отношение к человеку как динамичной, развивающейся личности, но более приземленный Розанов слабо откликался на метафизическую устремлённость Бердяева. Отстранялся от ракурса метафизики и Франк, сблизившийся с Бердяевым после революции. Он также

интересовался вопросами личности и свободы, но рассматривал их с позиции социальной философии. Особую роль как в философии Бердяева, так и в развитии мысли XX столетия сыграло новое направление психологии и психоанализа. Обращение к своему внутреннему миру, стремление разгадать в себе предпосылки своих же выводов и поступков, внимание к сновидениям и использование Бердяевым таких терминов, как «подсознательное», «бессознательное», «сверхсознательное», являлось прямым влиянием психоанализа. Философ был хорошо знаком с трудами Фрейда, Юнга и Адлера и нередко упоминал их в своих работах. Философ пытался объединить достижения психологии и философии в своих работах, как апеллируя к идеям психоаналитиков, так и оппонируя им, когда речь заходила о религиозности и трансцендентности.

Выводы к первой главе

В первом пункте данной главы были рассмотрены основные вехи биографии Н. А. Бердяева. Его детство проходило в западном крае дореволюционной России и ознаменовалось присутствием разных миров, с которыми соприкасалась семья философа: мирами военных, монашества и аристократии. Отсутствие жесткого воспитания и упора на авторитет взрастило в будущем философе тягу к свободе и отрицание абсолютной общности с кем бы то ни было – будь то человек или общество. Бунт против социальной несправедливости подтолкнул молодого Бердяева к вступлению в кружок марксистов, однако особое отношение к личности, которое существовало тогда у него как аристократа, постепенно отдаляло Николая Александровича от марксистов. Приезд Бердяева после заключения в Санкт-Петербург дал новый опыт и новую пищу для размышлений молодому философу. Он проделывает путь от идеализма к христианству, что определяет новый виток в развитии философии о личности. Личность мыслится философом в контексте богочеловечества: но не только личность устремлена к Богу, но и Бог – к личности. Поездка в Италию, впечатления от культуры Ренессанса стимулировали Бердяева воплотить давно задуманную идею о

высвобождении Духа, идею о творчестве человека как способе соединиться с трансцендентным. Революции и войны отразились на мировосприятии Бердяева, заставили его столкнуться с вызовами времени – вызовами, направленными в том числе на умаление значения человеческой личности за счет превозношения коллективного начала. Отстаивание личности, внутреннего мира каждого человека в противовес толпе закаляли Бердяева, вынуждая его выступать с диспутами как с атеистами после Февральской и Октябрьской революций, так и с крайне правыми в церковной сфере в эмиграции.

Во втором пункте был проанализирован философский базис отечественной мысли XIX века, повлиявший на философию Бердяева. Идеи Хомякова о соборности, о единстве и свободе в Церкви были особенно выделены Бердяевым и позаимствованы им для своей философии личности. Обращение Достоевского к личности, к ее страданиям, метаниям, размышлениям «подпольного» человека о самом себе стали важным источником как для философии Бердяева о личности, так и в целом для развития учения о человеке. Социальная проблематика в творениях Толстого была созвучна переживаниям Бердяева о несправедливости мира и определила взгляд философа на конфликт личности и «внешнего» мира. Учение В. Соловьева о Богочеловечности глубоко впечатлило Бердяева, обратившегося в христианство, и стало также важнейшей интуицией о человеке в его философии.

В третьем пункте данной главы уделяется внимание современникам Н. А. Бердяева, повлиявшим на становление его философии личности. Лев Шестов, разоблачавший культуру и поставивший вопрос о трагичности жизни, определил искания Бердяева, приведшие его к Личности Христа и христианству. Большое влияние в религиозных вопросах имел на Бердяева С. Булгаков – именно ему, по большому счету, Бердяев был обязан поворотом от идеализма к христианству, а затем – знакомством с кругом журнала «Путь» в Москве. Проблематика рассматриваемых вопросов роднила Бердяева с

о. Павлом Флоренским, который также задавался вопросами теодицеи и антроподицеи. Напротив, совершенно иные топосы присутствуют в философии Розанова, который, хоть и не ставил в центр своей мысли метафизику, всё же имел влияние на Бердяева, преимущественно благодаря оригинальности своей личности и философии. Отстранялся от ракурса метафизики и С. Франк, но интерес к человеку и свободе, жизнь в эмиграции, наполненная событиями, реакция на которые определяла сближение и отдаление русских интеллигентов, объединяла их. Наконец, развитие психологии – направления, ставившего в центр размышлений человека и его сознание – не могло не отразиться на философии Бердяева. Он не только оперировал терминами, взятыми из психологии, апеллировал к идеям Фрейда и других психоаналитиков, но и сам порой выполнял роль психоаналитика, пытаясь найти глубинные причины происходивших событий и собственных умозаключений.

ГЛАВА 2. БИБЛЕЙСКОЕ УЧЕНИЕ И ХРИСТИАНСКОЕ БОГОСЛОВИЕ В АНТРОПОЛОГИИ Н. А. БЕРДЯЕВА

Философия Н. А. Бердяева формировалась в рамках христианской традиции. Несмотря на то что, по признанию самого мыслителя, он «никогда не знал никакого авторитета и никогда никакого авторитета не признавал»[257], ряд идей, без привязки к какому-то конкретному автору, формировали интеллектуальный фон, в котором рос будущий философ. По этой причине представляется важным рассмотреть основные аспекты христианской антропологии и их использование в работах Бердяева.

2.1. Ветхозаветное библейское откровение о творении человека в восприятии Н. А. Бердяева

Для христианского учения о человеке ключевым понятием было его творение по образу и подобию Божьему (Быт. 1: 26-27). Этот концепт неоднократно встречается в работах Бердяева[258]. Однако он подчеркивает, что «образ Божий есть символическое выражение и, превращаясь в понятие, встречает непреодолимые затруднения»[259]. Сам человек есть также символ, поскольку в нем присутствует знак иного, и человек есть знак иного.

В связи с этим необходимо обратить внимание, что среди христианских авторов также присутствует точка зрения относительно неопределимости самого понятия образа Божия. Так как одним из свойств Божиих является Его непознаваемость, то человек также до конца непознаваем и никакие характеристики не могут его до конца определить[260]. Свт. Епифаний Кипрский призывает не исследовать, что значит быть сотворенным по образу Божию,

[257] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 81.
[258] *Бердяев Н.А.* Новое религиозное сознание. С. 30. Он же. Философия свободного духа. С. 410. Он же. О рабстве и свободе человека. С. 50. Он же. Царство Духа и царство кесаря. С. 239.
[259] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 51.
[260] *Григорий Нисский, свт.* Об устроении человека // Творения святого Григория Нисского. Ч. 1. М.: Тип. В. Готье, 1861. С. 109–110.

поскольку «это знает только Сам Бог»[261]. Однако восприятие целостного человека лишь как символа не находит своего отражения в учении Церкви.

Понимание Бердяевым образа и подобия Божия в человеке неразрывно связано с понятиями духа, личности, свободы и творчества, которые являются основными для его философии. Русский мыслитель пишет: «Через дух человек есть образ и подобие Божие. Дух есть божественный элемент в человеке. И через дух человек может подниматься до высших сфер Божества»[262]. Бог есть Дух, и Он через дуновение духа сообщает человеку высшее достоинство. Согласно Бердяеву дух нельзя определить, но существуют признаки духа, к которым русский мыслитель относит свободу, творческую активность, ценность, любовь, смысл, а также «обращенность к высшему божественному миру и единение с ним»[263].

Учение Церкви об образе и подобии Божием также неразрывно связано с понятием духа. В святоотеческом наследии подчеркивается разное значение, которое может предаваться слову «дух»: Святой Дух, силы Святого Духа, добрый ангел, злой ангел, душа, ум, ветер, воздух[264]. Поскольку Бог есть Дух, то главные характеристики образа Божьего в человеке также относятся к духовной части его природы. Об этом сказано и в описании творении человека: человек стал человеком лишь после того, как Господь Бог «вдунул в лице его дыхание жизни» (Быт. 2:7). С признаками духа, на которые указывает Н. Бердяев, в определенной мере соотносятся важнейшие черты образа Божьего: разум, свободная воля, бессмертие, близость к Богу, мудрость, царственное преимущество над всеми живыми существами, добродетельность и стремление к совершенству и другие[265].

В своей философской автобиографии «Самопознание» (1940) Бердяев указывает, что самой значительной книгой его прошлого является работа

---

[261] *Епифаний Кипрский, свт.* Слово якорное // Творения святого Епифания Кипрского. Ч. 6. М.: Тип. В. Готье, 1863. С. 97.
[262] *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. С. 36.
[263] Там же. С. 35.
[264] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М.: Лодья, 2000. С. 113.
[265] *Леонов Вадим, прот.* Бог во плоти: Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. М., 2005. С. 12–15.

«Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1916), в которой он выразил свою основную «интуицию о человеке, о нужде Бога в творческом акте человека»[266]. В этой работе русский мыслитель указывает на царственное величие человека; он видел один из основных аспектов религиозной философии в осознании Антропоса как божественного Лика[267]. По мысли Бердяева, если воспринимать человека как «образ и подобие Абсолютного Божественного Бытия – тогда он свободный дух, царь и центр Космоса»[268]. Однако это царственное величие, которое является одним из проявлений духовного начала в человеке, относится к его внутренней жизни[269].

Согласно христианской антропологии, человек также обладает даром царственности, поскольку он есть завершающее творение Божие, становится его венцом и получает власть, а также способности, чтобы «обладать» землею и владычествовать над ее обитателями (Быт. 1: 28), т.е. чтобы быть царем. Прп. Симеон Новый Богослов указывает, что Бог поставил Адама царем и господином всего видимого творения[270]. Из этого следует, что человеческая природа обладает от Творца даром царственности. Христианские авторы видели этот дар в первую очередь как царственное величие души, т.е. как внутреннее царское достоинство, которое уже вслед за этим отображалась вовне в богодарованной власти[271].

Факт творения человека по образу и подобию Божьему свидетельствует о его царственном величии, однако в то же время Бердяев подчеркивает, что человек – существо двойственное, на что указывает сознание им своего ничтожества, слабости, рабской зависимости; поэтому «почти с равным правом можно говорить о божественном происхождении человека и о его происхождении от низших форм органической жизни природы»[272]. Отрицание

---

[266] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 149.
[267] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 261.
[268] Там же. С. 320.
[269] *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. С. 35.
[270] *Симеон Новый Богослов, прп.* Слово сорок пятое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. Кн. 2. М.: Сибирская благозвонница. С. 8.
[271] *Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия. Т. III. Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1889. С. 186–187.
[272] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 296.

самой идеи творения человека Богом приводит, по мысли Бердяева, к отрицанию человека, низводит его всего лишь к одному из приходящих явлений природы[273]. К худшим последствиям приводит учение о самодостаточности человека, которое «оборачивается отрицанием человека, ведет к разложению начала чисто человеческого на начало, притязающее стоять выше человеческого («сверхчеловек»), и на начало, бесспорно, стоящее ниже человеческого. Вместо бого-человечества утверждается бого-звериность»[274].

Можно найти основания вышеприведенных воззрений Бердяева в учении Церкви. Так, в Священном Писании сказано, что Господь Бог создал человека из праха земного (Быт. 2: 7), что понималось как создание из уже готовых материальных начал, которые роднили человека с неодушевленными вещами и бессловесными существами[275]. Сам факт творения человека Богом в святоотеческой литературе никогда не ставился под сомнение, однако указывалось, что происходит с человеком, если в нем побеждает греховное начало, если он не стремится к единству с Творцом. Так, свт. Григорий Палама пишет: «Ум, отступивший от Бога, становится или скотоподобным, или демоноподобным»[276], и таким образом «уподобляется сатане тот, кто был создан по образу и подобию Божию»[277].

В работе «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения» (1934) Бердяев указывает, что личность «есть образ и подобие Божие в человеке»[278]; личность предполагает существование безличного, а также отсылает к Тому, Кто выше нее. По мысли Бердяева, если нет ничего выше личности, то она «лишается своего ценностного содержания», т.е. ее просто нет[279]. В последней своей написанной работе «Царство Духа и царство кесаря»

[273] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 320.
[274] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 327.
[275] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М.: Лодья, 2000. С. 154.
[276] *Григорий Палама, свт*. Беседа о том, что непрестанное общение с Богом путем молитвы и псалмопения является основанием и утверждением всякого блага и предотвращением и освобождением от всякого зла и от всякого злаго обстояния // Свт. Григорий Палама. Беседы (Омилии). М.: Паломник, 1993. Ч. 3. С. 70–71.
[277] Там же.
[278] *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов. С. 146.
[279] *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов. С. 146.

(1948) русский философ также пишет о связи между Богом и человеком, о том, что человек самим фактом своего существования указывает, что Бог есть: «Существование человека, взятого в глубине, а не на поверхности, есть единственное свидетельство существования Бога, так как человек есть отображение образа Бога, хотя часто и искажающее этот свой образ»[280]. Личность не дана человеку от рождения, она является некой задачей, тем потенциалом, который необходимо актуализировать на протяжении жизни. Однако само осознание себя личностью и труд актуализации личностного начала в человеке невозможен без усилий и боли; эти усилия относятся к внутреннему человеку и поэтому они никаким образом не зависят от внешней среды[281]. Это личностное начало в человеке неистребимо.

Эти мысли Бердяева созвучны с учением Церкви о соотношении между понятиями образа и подобия Божия в человеке, а также с учением о присутствии этого дара в каждом человеке. Так, несмотря на то что человек изменчив (так как он приведен из не сущего в бытие вследствие метафизического изменения)[282], его богоподобие является той характеристикой, которую невозможно у него отнять; это неизменная константа человеческого существа. Свт. Григорий Нисский указывает, что весь человеческий род от первых людей и до последних «есть некий единый образ Сущего»[283], что подразумевает присущность образа Божия каждому человеку. Однако факт творения как изменения является причиной того, что человек – существо изменчивое и, следовательно, находится в постоянной положительной или отрицательной динамике, в постоянном становлении. В употреблении слов «образ» и «подобие» христианское богословие усматривало два аспекта человеческого существования: «образ» как данность, а подобие как заданность, т.е. как цель, ради которой был создан человек, –

[280] *Бердяев Н.А.* Царство Духа и царство кесаря. С. 222.
[281] *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж: YMKA-PRESS, 1934. С. 145–146.
[282] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М.: Лодья, 2000. С. 180.
[283] *Григорий Нисский, свт.* Об устроении человека // Творения святого Григория Нисского. Ч.1. М.: Тип. В. Готье, 1861. С. 145.

уподобление Творцу, обожение[284]. «Образ» и «подобие», соединенные вместе, составляли полноту сходства, которую необходимо было достичь путем исполнения заповедей.

Образ Божий, по мысли Бердяева, неразрывно связан с образом человеческим. Он пишет, что человек «несет в себе образ, который есть и образ человеческий и образ Божий и есть образ человеческий в меру того, как осуществляется образ Божий»[285]. Мыслитель подчеркивает, что «образ человека разлагается, когда исчезает в душе человека первообраз, когда нет в душе Бога»[286]. Человек настолько человек, насколько он уподобляется Богу. Исследовательница Л.Л. Вальц резюмирует мысли Бердяева по этому вопросу следующим образом: «Человечность есть образ Божий в человеке»[287].

Таким образом, именно связь человека с Творцом, личностное общение, а в перспективе и единство с Ним в любви являлось главным условием самой человеческой жизни[288]. Подлинное достоинство и величие человека состоит не в том, что его роднит с миром, с которым человеческая природа соединена через материальное тело, а в том, что каждого человека отличает от мира. Т.е. образ и подобие не являются частью природы, это дар Божий, который является краеугольным камнем библейского отношения к человеку. Эта же мысль встречается в работах русского мыслителя, который указывает, что отрицание факта творения человека Богом низводит его к статусу преходящего явления природы[289]. Помимо этого, Бердяев отмечает, что, несмотря на пребывание личности в этом мире, в социуме, характеристика, которая ее определяет, есть не отношения с объективированным миром или другими людьми, но личное отношение с

[284] *Василий Великий, свт.* Беседа первая о сотворении человека «по образу» // Творения в 2 Т. Т. 1. М., 2008. С. 302.
[285] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 50.
[286] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 133.
[287] *Вальц Л.Л.* Проблема отчуждения в русской экзистенциальной философии (Н. А. Бердяев, Л.И. Шестов) // Вестник МГТУ. Т. 10. №3. 2007. С. 356.
[288] *Леонов Вадим, прот.* Бог во плоти: Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. С. 16.
[289] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 320.

Живым Богом. Вообще, по мысли русского философа, все достоинство человека состоит в его сопричастности Богу, божественной жизни[290].

Размышления Н. А. Бердяева относительно образа и подобия Божия в целом развиваются в рамках библейского и христианского вероучения. В частности, о величии человека свидетельствуют несколько аспектов библейского текста, среди которых – указание на то, что только перед сотворением человека имел место совет Лиц Пресвятой Троицы (Быт. 1: 26); человек сотворен непосредственно Богом (Быт. 1: 26-27), а не производится землей или водой; из всего творения только он создан по образу и подобию Творца (Быт. 1: 27).

Еще одной характеристикой человека как носителя образа Божия, Который есть совершенный Творец, является творчество. В философии Н. А. Бердяева понятие творчества является одним из ключевых, поскольку оно раскрывает много аспектов взаимоотношения Бога и человека, а сама тема творчества является основной темой всей его жизни[291]. Сам философ пишет об этом следующим образом: «Постановка этой темы не была для меня результатом философской мысли, это был пережитый внутренний опыт, внутреннее озарение»[292].

Образ и подобие Божие раскрываются человеком в творчестве, которое есть проявление человеческой богоподобной свободы, поскольку в этом процессе божественное начало проявляется как присущее имманентно человеку, а не проникает в человека через воздействие Бога[293]. Согласно русскому мыслителю, воля Божия состояла в том, чтобы человек-творец отобразил Его Божественную природу. Поэтому в творчестве происходит «свободное осуществление человеком Божественного замысла о человеке»[294].

---

[290] Там же. С. 467–468.
[291] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 313.
[292] Там же.
[293] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 329.
[294] *Казарян А.Т.* Бердяев // Православная Энциклопедия. Т. 4. М.: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2002. С. 645.

Христианское учение о человеческом творчестве базируется на восприятии Бога как Творца. После сотворения человека Господь «поселил его в саду Эдемском, чтобы возделывать его и хранить его» (Быт. 2: 15). Эти слова свидетельствуют о том, что сотворенный мир не должен был оставаться таким же, каким он был создан, но через человеческий труд должен был изменяться и преображаться. Слова книги Бытия свидетельствуют о том, что человек должен был преображать творение («возделывать»), а также беречь от разрушения через приобщение к благодати («хранить»). Но для человека наиболее важным было собственное преображение. Само творение по образу и подобию свидетельствует о необходимости внутреннего усовершенствования, внутренней положительной динамики. Прародители, «преуспев в хранении заповедей и в благоустроении сердечных расположений, по времени бы востекали бы они к совершеннейшей славе и, изменившись, приближались бы к Богу»[295]. Т.е. творческое преображение происходило бы в человеке через хранение заповедей, а его следствием была бы актуализация подобия Божия. С этой точки зрения понимание творчества как необходимого условия раскрытия в человеке образа Божия находит свои основания в учении Церкви. Однако восприятие творчества как задачи отображения Божественной природы не находит своих предпосылок в Священном Предании.

Русский мыслитель отмечал, что тайна творчества находится за пределами человека – это Божья тайна. Бытие нашего мира тварное, на нем лежит печать его Творца; это бытие – сотворенное и творимое, а сама тварность есть творчество[296]. Творчество чрезвычайно важно для человека, поскольку обожествление последнего или преобразование индивида в личность реализуется в нем через акт творчества, который представляет собой один из «метафизических элементов» человеческой личности[297]. Поскольку

[295] *Симеон Новый Богослов, прп.* Слово сорок пятое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. Кн. 2. М.: Сибирская благозвонница. С. 9.
[296] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 354
[297] *Майнарди А.* Поиск абсолютной свободы. Несколько замечаний о русском и итальянском персонализме в XX в. // Богословие личности. Под ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. М.: Издательство ББИ, 2013. С. 128.

наш мир сотворен творческим актом, в нем также есть творцы, в которых запечатлены образ и подобие Творца. Творчество – это динамика, которая проявилась в Боге; каждый творческий акт «есть абсолютная прибыль, прирост» бытия, поскольку он рождается путем создания новой силы из свободы творящего, а не через перераспределение чего-то уже существующего. По этой причине творчество невозможно без недетерминированной и неопределяемой никем и ничем, даже Богом, свободы: «творчество есть творчество из ничего, то есть из свободы»[298]. Более того, подлинно творческий акт в определенной мере относится и к Творцу, влияет на Него, так как он есть «абсолютный прирост к самому Божеству»[299]. Сам же творящий человек становится причастным непосредственно Божественной сущности.

В данном аспекте философии воззрения Бердяева не находят своих предпосылок в христианском учении[300]. Русский мыслитель указывает на возможность причастности к Божественной сущности. Однако, согласно святоотеческому учению, Божественная сущность для человека недоступна. Сущность Бога-Троицы не только недоступна для человека, но он не может даже составить какое-либо понятие о ней, поскольку это будет ее ограничением[301].

Русский философ отмечает, что творческий акт влияет на Бога, что также противоречит учению Церкви о Божественной природе, поскольку одним из Божьих свойств является неизменяемость[302]. Высшее проявление человеческого творчества состоит не в том, чтобы самому творить «из ничего», но в согласованности с волей Бога[303]. Однако необходимо отметить, что свт. Григорий Палама указывает на возможность человеку творить «из

[298] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 317.
[299] *Бердяев Н.А*. Смысл творчества. С. 356.
[300] *Учение о свободе будет проанализировано ниже.*
[301] *Григорий Богослов, свт.* Слово о богословии второе // Свт. Григорий Богослов. Избранные творения. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. С. 41.
[302] *Иоанн Дамаскин, прп*. Точное изложение православной веры. С. 41.
[303] *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. О творчестве. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sofronij_Saharov/tainstvo_hristianskoj_zhizni/8 (дата обращения: 28 февраля 2025).

ничего», «хотя и не из абсолютного небытия (что свойственно [только] Богу)»[304].

Несмотря на важнейшее значение творчества человека в бытии мира и его возможность творить «из ничего», Бердяев указывает, что человеческое творчество имеет свои границы: сотворенное существо не может творить другое существо, поскольку основание каждой личности божественно (это является одним из важнейших элементов персонализма Бердяева); Своим образом и подобием может наделить лишь Творец. Только Бог может творить субъекты, объект же есть творение субъекта[305].

В творчестве человек приобщается к истинному, «наиреальнейшему» сотворенному Богом миру. Эта возможность открывается, поскольку всякий творческий акт устремлен к трансцендентному, к выходу за пределы объектного мира[306]. Русский философ подчеркивает, что под творчеством он все время понимает «не создание культурных продуктов, а потрясение и подъем всего человеческого существа, направленного к иной, высшей жизни, к новому бытию»[307]. Творческий опыт, который переживает человек, есть его эсхатологическая обращенность к новому небу и новой земле (Апок. 21: 1), т.е. к преображению мира, которое сам человек должен подготавливать в первую очередь через творчество. Бердяев подчеркивает необходимость человеческого творчества для Царства Божьего: «Царство Божье приходит и через творческое дело человека»[308]. Т.е. Бог по Своей любви «создает нас и приглашает к соучастию в Его творении; так, Царство не может осуществиться без нас»[309], без наших творческих усилий. В этом мире лишь то, что

---

[304] *Григорий Палама, свт*. Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы. Краснодар: Текст, 2006. С. 121.
[305] *Бердяев Н.А.* Проблема человека (к построению христианской антропологии) // Путь. № 50. Париж, 1936. С. 7.
[306] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 275.
[307] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 314.
[308] Там же. С. 323.
[309] *Аксенов-Меерсон Михаил, прот.* Созерцанием Троицы Святой... Парадигма Любви в русской философии троичности. Киев: «ДУХ и ЛИТЕРА», 2008. С. 179–180.

действительно творческое, войдет в Царствие Божие, поскольку все остальное есть иллюзия и обман.

Всякое подлинное творчество, поскольку оно есть одно из проявлений образа Божьего в человеке[310], не замыкается на материальном мире, но есть всегда выход за его пределы, потому что оно есть акт синергии Бога и человека, поэтому в нем всегда присутствуют божественные свойства. Архимандрит Софроний (Сахаров) отмечает, что если творчество человека совпадает с Божьей волей, то его плоды могут перейти в вечность[311]. Однако мысли Бердяева по поводу необходимости творчества человека для Царствия Божьего очень радикальны. Если акцентировать внимание на внутреннем преображении, на богопознании, то, безусловно, без такого рода творчества человеку невозможно стать причастником Царства Небесного. Однако это касается участи самого человека, а не Царства Божьего. В подобных размышлениях Бердяев слишком большое значение придает человеческому творчеству, что не находит своего отражения в церковном предании.

Творчество также является неотъемлемым аспектом отношений между человеком и Богом, поскольку «врастание в божественную жизнь» – это процесс не только свободного, но также и творческого волеизъявления[312]. Творческий экстаз есть особый вид религиозного опыта, отличающийся от опыта молитвы и традиционной аскетики; творчество – это богообщение, боговдохновение[313]; в этом процессе Сам Бог сходит до человека и непосредственно участвует в его деле. Высшие проявления мистического опыта в своем основании являются соединением аскетического и творческого экстазов.

Архимандрит Софроний (Сахаров) отмечает, что наиболее важной предпосылкой для того, чтобы быть сотрудником Творца в творении мира,

---

[310] *Леонов Вадим, прот.* Взаимосвязь понятий "личность" и "образ Божий" в православном богословии // Сретенский сборник. Вып. 1. М.: Сретенский ставропигиальный монастырь, 2010. С. 81.
[311] *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. О творчестве. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sofronij_Saharov/tainstvo_hristianskoj_zhizni/8 (дата обращения: 28 февраля 2025).
[312] *Бердяев Н.* Философия свободы. С. 199.
[313] Там же. С. 227.

является непрестанное стремление «к возможно большему познанию Самого Бога»[314]. Это познание есть особый творческий акт, целью которого является «соучастие в вечном творческом Акте Отца, достижение последнего совершенства через пребывание в потоке Божественной вечности»[315]. Это подлинное творчество не пассивно, но представляет собой его наивысшую форму; именно через творческий подвиг человек постепенно отрешается от всего временного, чтобы пребыть в вечном. Поэтому в вопросе связи творчества с богопознанием идеи Н.А. Бердяева пересекается с христианским восприятием творчества и его зависимости от отношения творца с Богом.

Творчество раскрывает внутри человека особые дарования, которые вне подлинного творчества невозможно раскрыть. Бердяев пишет об этом следующим образом: «Ибо бесконечную имманентную помощь найдет человек в себе самом, если дерзнет раскрыть в себе творческим актом все силы Бога и мира, мира подлинного в свободе от «мира» призрачного»[316]. Таким образом, творчество выступает некой сферой не только внешней деятельности, но и внутренней жизни человека, так как в акте подлинного творчества Сам Бог нисходит на человека.

С христианской точки зрения подлинное творчество, как процесс соработничества Бога и человека, невозможно без стремления к как можно большему познанию Творца[317]. Поэтому оно, в первую очередь, относится к внутренней жизни человека, но плоды творческого акта чаще всего находят свое выражение в эмпирической действительности. В этом вопросе также есть определенные параллели с понимаем творчества Бердяева как акта в первую очередь внутреннего. Однако русский мыслитель указывает, что человек через этот творческий акт открывает в себе все силы Бога и мира, что в определенной мере подчиняет божественную энергию человеку и его деятельности.

---

[314] *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. О творчестве. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sofronij_Saharov/tainstvo_hristianskoj_zhizni/8 (дата обращения: 01 марта 2025).
[315] Там же.
[316] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 256.
[317] *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. О творчестве. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sofronij_Saharov/tainstvo_hristianskoj_zhizni/8 (дата обращения: 01 марта 2025).

Божественная благодать как действие Бога в этом мире всемогущая, однако ее понимание как «всех сил Бога», которые имманентно присущи человеку, не основывается на Священном Предании.

Подлинное творчество по своей сути церковно, поскольку оно выходит за рамки индивидуализированного существования, но есть «общение с душою мира»[318]; душой мира для русского мыслителя является Церковь[319]. Бердяев указывает, что церковное в его понимании – это «таинственное соединение божеского и человеческого»[320]. Неотъемлемым аспектом этого процесса является преодоление всего лично-эгоистического[321]. Без этого освобождения от всего отдельного и оторванного человек никогда не сможет стать ни творцом (т.е. выполнить одно из своих предназначений), ни простом лицом.

Развитие лично-эгоистического начала несовместимо с божественной благодатью, поскольку корень греха – это «гордость, которая есть бунт против Бога… это жажда самообожения, ненависть к благодати»[322]. Так как подлинное творчество с христианской точки зрения – это всегда процесс сотворчества Бога и человека, то замыкание человека на себе, отсутствие стремления к познанию Бога приводит к тому, что человек возводит на пьедестал свой эгоизм, взаимодействует со своими страстями и, соответственно, не может приобщиться к подлинному творческому акту. Поэтому в данном аспекте учение о взаимосвязи творчества и эгоизма у Бердяева находит свои предпосылки в христианском взгляде на эту проблему.

Несмотря на столь высокую оценку творчества для человека, мира и даже Бога, Бердяев пишет также о том, что «творчество не всегда бывает истинным и подлинным, оно может быть ложным и иллюзорным»[323], поскольку человеку свойственно также и лже-творчество, которое имеет место, если человек отвечает не на призывы Бога, а на призыв падших духов.

---

[318] *Бердяев Н.А.* Философия свободы. С. 228.
[319] Там же. С. 208.
[320] Там же. С. 199.
[321] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 256.
[322] *Лосский В.Н.* Догматическое богословие // В.Н. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Из-во им. свт. Льва, папы Римского, 2009. С. 442.
[323] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 332.

В этом вопросе идеи Бердяева созвучны с христианским учением, согласно которому человек через творческие акты взаимодействует с духовным миром; поскольку грехопадение исказило человеческую природу, то тот творец, который не стремится к синергии с Богом в деле творения, может стать носителем идей диавола в своих произведениях.

Русский философ указывал, что его нередко критиковали за столь возвышенное отношение к творчеству, которое не только не нуждается в оправдании, но само оправдывает человека; оно есть антроподицея[324]. Бердяев пишет, что действительно «в Священном Писании мы не находим откровения о творчестве человека», но при этом он указывает, что это предназначение человека «не открыто, а сокрыто Богом»[325]. В Библии нет заповеди о творчестве, поскольку в противном случае «творчество было бы послушанием, т.е. не было бы творчеством»[326]. По этому вопросу он также писал следующее: «Дерзновение творчества было для меня выполнением воли Бога, но воли не открытой, а сокрытой, оно менее всего направлено против Бога»[327]. Русский мыслитель действительно в определенной мере обожествляет творчество, не признает над ним никакого внешнего суда и подчеркивает его самоценность[328], что возводит его в категорию идолов и не может находить своего основания в христианском понимании творчества, поскольку для христианина творчество ценно, в первую очередь, стремлением человека к Богу.

Среди важнейших характеристик человека как венца творения необходимо подчеркнуть свободу, которая наряду с творчеством является одним из главных понятий всей философии Бердяева. Сам философ в книге «Царство Духа и царство кесаря» писал: «Настоящая проблема свободы есть проблема творчества»[329]. Несмотря на то, что свобода есть один из ключевых

[324] Там же. С. 313.
[325] Там же. С. 314.
[326] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 328.
[327] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 314.
[328] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 386.
[329] *Бердяев Н.А.* Царство Духа и царство кесаря. С. 278.

концептов в работах русского философа, она, как и творчество, не рассматривается вне связи с человеческой личностью, поскольку отрицание реальности либо значимости личности делает невозможным какие-либо размышления о свободе[330]. Свобода имеет важнейшее значение не только для человека, но и для всего мира, поскольку «свобода безосновна, не определена и не порождена бытием»[331]. Бердяев пишет: «Свобода предельна, ее нельзя ни из чего выводить и ни к чему сводить. Свобода – безосновная основа бытия, и она глубже всякого бытия. Нельзя дойти до рационально ощутимого дна свободы. Свобода – колодезь бездонно глубокий, дно его – последняя тайна»[332]. Таким образом, русский философ утверждал примат свободы над бытием, что в его философии означало также примат духа над бытием[333]. В своих более поздних произведениях Бердяев писал о том, что свобода есть также в глубине Божества, но вместе с тем безосновное ничто есть нечто более глубокое, нежели Бог; оно есть вне Бога[334].

В христианском понимании свобода – один из признаков образа Божия в человеке, это Божий дар. В Священном Писании о свободе свидетельствуют первые заповеди Бога, данные человеку (Быт. 1: 28): если бы у человека изначально не было свободы действия, то эти заповеди были бы неуместные. Прп. Иоанн Дамаскин указывает, что Бог есть существо «неограниченное… ни в чем не нуждающееся, самодержавное и независимое»[335]. Человек обладал богоподобной свободой, которая была неразрывно связана с исполнением воли Божьей, поскольку в Самом Боге свобода неразрывно связана с Его благостью и премудростью. Человек был сотворен свободно избирать добро[336]; в свободном и полновластном распоряжении своими желаниями проявлялась человеческая царственность[337]. Таким образом, следует отметить, что

[330] Там же. С. 283.
[331] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 87.
[332] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 369.
[333] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 87.
[334] *Бердяев Н.А.* Из этюдов о Я. Беме. Этюд I. Учение об Ungrund. С. 62–63.
[335] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. С. 113.
[336] *Иустин Философ, мч.* Первая Апология // Св. Иустин Философ и мученик. М.: Паломник, Благовест, 1995. С. 73.
[337] *Григорий Нисский, свт.* Об устроении человека. С. 88.

философия Бердяева пересекается с христианским понимаем неотъемлемости свободы от человеческой природы. Однако понимание безосновности свободы противоречит христианскому восприятию ее как дара от Бога, потому что безосновность свободы отделяет ее от Бога и приводит к созданию некой автономной единицы реальности, которая независима от Бога, т.е. искусственно конструируется некий дуализм – Бога и свободы. В связи с этим следует отметить, что рассуждения Бердяева о безосновности свободы не находят своего основания в учении Церкви.

При этом в одной из своих первых крупных философских работ – «Новое религиозное сознание и общественность» – Бердяев пишет о свободе в христианском ключе. Русский мыслитель указывает, что свобода есть дар Творца, она божественна и является свидетельством божественного происхождения и предназначения человека, поэтому поиски свободы от Бога, Который является источником всякой свободы, русский философ обозначает как «огромное недоразумение», проистекающее из темноты сознания или темноты сердца[338].

Русский мыслитель выделял несколько состояний свободы: рабство либо отсутствие свободы, гетерономия, автономия и теандрическая или богочеловеческая свобода, которая предполагает абсолютное единство с Богом[339]. Последняя и наивысшая степень свободы предполагает не подчиненность кому-то или чему-то, но личностную взаимосвязь. Поскольку подлинная свобода возможна лишь в царстве Духа, то в нашем объективированном мире она выступает как перманентное противостояние против внешних сил, в связи с чем Бердяев подчеркивает героическое понимание свободы, так как «свобода предполагает сопротивление, она есть обнаружение силы»[340]. Свобода для русского философа – это не право, но

[338] *Бердяев Н.А.* Новое религиозное сознание. С. 30.
[339] *Цвален Р.* Различные концепции образа Бога в работах Николая Бердяева и Сергея Булгакова // Богословие личности. Под ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. М.: Издательство ББИ, 2013. С. 176.
[340] *Бердяев Н.А.* Царство Духа и царство кесаря. С. 280.

обязанность каждого человека. Человеческая свобода также является одной из предпосылок возможности существования ада в эсхатологии Бердяева[341].

С христианской точки зрения подлинная свобода – это свобода от греха (Ин. 8: 34-36), свобода внутренняя. Поэтому «подлинная аскеза воспитывает в человеке и подлинную свободу, обучает его подчинять падшую природу велениям Духа Святого»[342]. Борьба за нее предполагает постоянные внутренние усилия, однако чаще всего не против внешних сил, как об этом пишет Н. А. Бердяев, а против грехов и страстей. По мысли русского философа, богочеловеческая свобода предполагает абсолютное единство с Богом и не есть подчинение, но личная взаимосвязь. Подлинная свобода – от Бога, она даруется Творцом и достигается через следование словам Спасителя (Ин. 8:31-32), поэтому предполагает личную взаимосвязь, как об этом пишет Бердяев. Однако христианское восприятие свободы предполагает некую антиномичность: человек достигает истинной свободы, лишь полностью подчиняясь воле Божией. Поэтому восприятие свободы как абсолютного единства с Богом и неподчинения кому-либо, в т.ч. Творцу, не основывается на христианском ее понимании.

Русский мыслитель указывает, что появление необходимости в нашем мире является следствием «дурно направленной» свободы Адама, его выбора свободы отпадения, свободы произвола[343]. От необходимости освобождает любовь; именно она есть сердцевина и содержание свободы, открывшейся нам после пришествия Нового Адама.

Именно присущность свободы человеку стала наиболее значимой причиной грехопадения. Свобода произвола является ложным восприятием этого дара от Творца. Понимание любви как сердцевины свободы, которую открыл нам Спаситель, соответствует христианскому пониманию взаимосвязи этих двух понятий. Дар духовного освобождения, который подается Богом,

---

[341] *Антонов К.М.* Проблематизация идеи вечных адских мук в философской эсхатологии Н.А. Бердяева // Философия религии: аналитические исследования. 2022. Т. 6. № 2. С. 99.
[342] *Мефодий (Зинковский), иером.* Православное богословие личности: истоки, современность, перспективы развития. Диссертация … д. богословия. М., СПб., 2014. С. 543.
[343] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 373.

состоит в возможности человека беспрепятственно любить вне зависимости от каких-либо обстоятельств или состояний[344].

Свобода неразрывно связана с этикой, поскольку в отрыве от последней, не знающая жалости, она становится демонической. Для русского философа свобода не существует без содержания: каждый свободный волевой акт должен иметь цель и предмет. Свобода в понимании массовой культуры зачастую приравнивается к возможности «хотеть то, чего я захочу»[345]. Однако Бердяев критикует логическую ошибку подобного восприятия, характеризуя это желание как пустую свободу, которая приводит человека к трагическому индивидуализму. Подобная «формально-бессодержательная свобода» – это рабская свобода; она является следствием грехопадения Адама и представляет собой психологическую установку тех, кто эту свободу потерял. В свою очередь подлинная свобода, возвращенная человечеству Иисусом Христом, направлена не на пустоту, а на космическую и божественную жизнь[346].

В этом понимании учение Бердяева перекликается с христианским восприятием свободы, достижение которой невозможно без следования заповедям, а ее направленность всегда обращена к Богу, к исполнению Его воли, соответственно, ей всегда присуще этическое ядро. Христианская свобода не направлена к вседозволенности, не является свободой анархии и произвола, но раскрывается в добровольном подчинении своей воли Божественному Откровению. При грехопадении свобода была обращена ко греху, и в человеке появилось иллюзорное представление о страстях и желаниях как о чем-то относящемся к его природе, а не навязанном извне. Поэтому зачастую свобода воспринимается как свобода греха, как возможность удовлетворять свои греховные желания, что на самом деле приводит к рабству греху.

Бердяев глубоко воспринял учение о грехопадении. Однако он творчески преломлял его отдельные аспекты и выносил первое грехопадение

[344] *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. М.: 2000. С. 107.
[345] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 377.
[346] Там же.

за пределы времени и нашего мира. В первой своей работе, посвященной философско-богословской тематике, – «Новое религиозное сознание и общественность» (1907) – русский мыслитель указывает, что грехопадение – это религиозно-метафизический факт, свершившийся «в самой глубине мистической стихии мира»[347]; в этом акте метафизической свободы произошел «разрыв бытия и порабощение его частей»[348], повреждение истины, добра и красоты. В этой же работе Бердяев пишет о некоем «предмирном грехопадении», которое по своей сути «было отпадением от Абсолютного Источника полного и вечного бытия всех существ мира»[349]. Это привело к распадению бытия на атомизированые части, мучительное их разъединение и подчинение необходимости, т.е. законам природы. Именно грехопадение, причиной которого стала свобода, послужило причиной разрушения райского монизма и привела к дуализму мира[350]. Понятие грехопадения стало одной из фундаментальных свай при раскрытии Бердяевым своей интуиции относительно объективации мира, понимания нашего мира как падшего, как пребывающего во зле и не имеющего своего собственного бытия[351].

Русский мыслитель в русле христианского учения охарактеризовал грехопадение как отпадение от источника бытия, что привело к нарушению гармонии в мире. Также он в духе Священного Предания указывает на связь грехопадения и свободы. Однако понимание грехопадения как «предмирного» факта не находит своих оснований в учении Церкви. Действительно, в Священном Писании не указывается, как был совершен первый грех; есть лишь несколько мест, которые немного приоткрывают нам эту тайну (Ис. 14: 12-15; Лк. 10: 18), однако это событие не могло произойти вне времени, поскольку время было создано вместе с миром[352]. Только Бог

[347] *Бердяев Н.А.* Новое религиозное сознание и общественность. С. XXVI.
[348] Там же. С. XXVI.
[349] Там же. С. 22.
[350] *Половинкин С.М.* «Эсхатологический персонализм» Николая Александровича Бердяева (1874–1948). С. 397.
[351] *Бердяев Н.А.* О назначении человека. С. 33–34.
[352] *Флоровский Георгий, прот.* Тварь и тварность // Флоровский Г.В. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: РХГА, 2005. С. 280.

пребывает вне времени, а все, что происходит, происходит во времени, поэтому грехопадение не могло случиться за пределами времени, поскольку это либо вводит грех во внутритроичную жизнь, либо создает дуалистическую систему, где Богу противопоставляется темное начало.

Эту же идею первого греха, который совершился вне времени и нашего мира, Бердяев воспроизводит в книге «Философия свободы» (1911): «…первично ощущаемый всеми людьми и во все времена первородный грех не мог иметь своего начала во времени и в этом мире. Грехопадение совершилось предвечно и предмирно, и из него родилось время – дитя греха и данный нам мир – результат греховности»[353]. Одним из главных аспектов грехопадения является смешение абсолютно противоположных категорий – жизни и смерти, бытия и небытия, истины и лжи[354].

Об этом смешении учит также Церковное Предание. Так, свт. Игнатий Брянчанинов пишет: «В падшем естестве человеческом добро смешано со злом. Прившедшее в человека зло так смешалось и слилось с природным добром человека, что природное добро никогда не может действовать отдельно, без того чтобы не действовало вместе и зло. Человек вкушением греха, то есть опытным познанием зла, отравлен. Отрава проникла во все члены тела, во все силы и свойства души: поражены недугом греховным и тело, и сердце, и ум»[355]. Поскольку зло не имеет собственного бытия, а является по своей сути лишь отклонением от блага, то в данном контексте его можно соотнести с небытием[356]. Поэтому мысль Бердяева о грехопадении как смешении абсолютно разных понятий присутствует и в учении Церкви. Однако восприятие времени и мира как результата «предмирного грехопадения» не находит своего отражения на страницах книги Бытия, где сказано, что все творение было «хорошо весьма» (Быт. 1: 31).

---

[353] *Бердяев Н.А*. Философия свободы. С. 130.
[354] Там же. С. 139.
[355] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о различных состояниях естества человеческого по отношению к добру и злу // Свт. Игнатий (Брянчанинов). Аскетические опыты. Т. 2. С. 769.
[356] *Афанасий Великий, свт.* Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти. С. 120.

Непосредственно причину зла русский мыслитель видел «в призрачном, ложном самоутверждении, в духовной гордости, полагающей источник жизни не в Боге, а в самости, в самом себе»[357]. В этом трагическом отрыве человека от Бога происходит уничтожение личности как образа и подобия Божьего. Самозамыкание и эгоизм ведут лишь к смерти, потому что человек, разрушая иерархический строй бытия, отрывает себя от источников жизни. Поэтому «такое самоутверждение всегда ведет к самоистреблению»[358].

Вышеприведенные рассуждения основываются на Священном Писании («Начало гордости – удаление человека от Господа и отступление сердца его от Творца его; ибо начало греха – гордость» (Сир. 10: 14-15)) и учении святых отцов[359]. Гордость делает невозможной актуализацию образа Божьего в человеке, она разрушающее действует на внутреннюю жизнь, душа умирает, если от нее отдаляется Святой Дух[360].

Особое внимание Бердяев уделял смещению акцентов в человеческой природе. Русский мыслитель указывал, что одним из следствий первородного греха является эгоцентризм как замкнутость человека на своем «я», нарушение гармоничных отношений с Богом и другими людьми[361]. Эгоцентризм опасен, поскольку он свидетельствует о разложении личности, о подмене дара свободы рабством – рабством самому себе и окружающим. Бердяев подчеркивает взаимосвязь внутреннего отношения к самому себе и отношений с миром: «Человек – раб окружающего внешнего мира, потому что он раб самого себя, своего эгоцентризма»[362]. И, соответственно, освобождение человека от рабства у мира есть освобождение от рабства у порабощающих сил его «я», т.е. от эгоцентризма[363].

В этих слова Н. А. Бердяев описал то состояние, в которое был низвергнут человек вследствие грехопадения. Грех прародителей стал

[357] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 116.
[358] Там же. С. 117.
[359] Например: *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Краматорск: Тираж - 51, 2009. С 292.
[360] *Симеон Новый Богослов, прп*. Слово четвертое. С. 177.
[361] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 153.
[362] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 153.
[363] Там же. С. 161.

нарушением иерархических отношений между Богом и человеком, между человеком и его ближним. Грех «привел к дальнейшему распаду личностного начала в человеке и запустил процесс разъединения всех изначально цельных и гармонично связанных слоев и частей, составляющих природу его»[364]. Описание в книге Бытия действий Адама и Евы указывает на то, что их приоритеты перестали соответствовать изначальному устроению, т.е. вместо общения с Богом наиболее важным аспектом существования первых людей стали их отношения между собой, а также привязанность к миру. Всякий грех – это рабство; поскольку корень греха – гордость, то мысли Бердяева относительно освобождения от эгоцентризма, а соответственно, от рабства в целом созвучны с православным учением. Русский мыслитель очень точно охарактеризовал связь эгоцентризма и рабства у мира, которые в аскетических творениях описывались как связь гордости и тщеславия[365].

Одним из последствий грехопадения стала **смерть**. По мысли Бердяева, смерть – это великая трагедия для человека и парадокс его жизни, поскольку он был создан бессмертным[366]. Однако в то же время русский мыслитель указывает на то, что не существует «естественного бессмертия для человека»[367], есть лишь воскресение и причастность Богу. Смерть же представляет собой «предельное выражение отчужденного состояния мира и человека»[368]. Смерть не может затронуть внутреннее существование личности, поэтому для русского философа смерть – это смерть мира, иного по отношению к ней, и в этом контексте трагичность смерти – в разлуке[369]. Положительное значение смерти состоит в том, что через нее происходит переход личности из объективированного мира в качественно иную жизнь, в вечность, для которой она и была создана.

---

[364] *Мефодий (Зинковский), иером.* Православное богословие личности: истоки, современность, перспективы развития. С. 541.
[365] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. С. 279, 281, 284.
[366] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 60.
[367] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 61.
[368] *Вальц Л.Л.* Проблема отчуждения в русской экзистенциальной философии (Н. А. Бердяев, Л.И. Шестов) // Вестник МГТУ. Т. 10. №3. 2007. С. 352.
[369] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе. С. 60.

Понимание человека как существа бессмертного присутствует также в творениях святых отцов и учителей Церкви. Так, согласно взглядам святителя Мефодия Олимпийского, одним из важнейших проявлений образа Божьего в человеке является его бессмертие[370]. В Священном Писании имеется четкое указание на то, что Творец не создавал смерти (Прем. 1: 13). Святитель Феофил Антиохийский указывал, что Бог создал человека ни совершенно смертным, ни совершенно бессмертным, т.е. способным как к одному, так и к другому[371]. Точка зрения Бердяева о непричастности к смерти внутреннего существования личности соотносится с христианским учением о бессмертии души[372]. Смерть воспринимается как переход в нерукотворенный вечный мир (2Кор. 5: 1), при котором сохраняется полная целостность духовной человеческой природы[373]. Учение русского философа о положительном значении смерти созвучно пониманию смерти церковным Преданием.

Проанализировав антропологию Н. А. Бердяева в ее связи с основными понятиями учения о человеке согласно Священному Писанию Ветхого Завета и его интерпретации в Предании, можно сделать следующие выводы. В качестве основных параллелей между библейским учением и идеями Бердяева, которые раскрывают библейские предпосылки персонализма автора, следует выделить творение человека Богом по Своему образу и подобию, апофатичность в точном определении образа Божия, а также акцент на духовную составляющую в человеке при описании свойств образа Божия. Помимо этого следующие идеи русского мыслителя имеют свои предпосылки в Ветхом Завете: указание на царственное величие человека, подчеркивание материальной составляющей человека и указание на его состояние при отказе от отношений с Богом. Также к этой группе идей относится учение о динамичности в вопросе актуализации заложенных свойств образа Божия, о

[370] *Мефодий Олимпийский, св.* О Воскресении (против Оригена). С. 230–231.
[371] *Феофил Антиохийский, свт.* Послание к Автолику. М.: Катковъ и К, 1865. С. 52.
[372] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на книги Бытия. Беседа 21. С. 190.
[373] *Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия. Т. 5. Киев: 1897. С. 68–69.

неистребимости образа Божьего в человеке и понимание достоинства человека лишь в неразрывной связи с Творцом.

Относительно расхождений в данной тематике стоит указать на понимание Бердяевым человека как символа иного, а также «религиозное осознание Антропоса как божественного Лика».

Важнейшим концептом философии Бердяева, связанным с творением человека, является творчество. Среди идей русского философа, которые находят предпосылки в христианском учении, следует указать на понимание творчества как одного из свойств образа Божьего, ограниченность человеческого творчества, восприятие подлинного творчества как акта, выходящего за пределы объективированного мира. Также к этой группе идей относится понимание вечной ценности подлинного творчества, указание на преодоление материальных проявлений творческих актов и преодоление эгоцентризма в творчестве, а также восприятие лже-творчества как альтернативы подлинного творчества.

К разночтениям между учением Церкви и идеями русского мыслителя следует отнести: возможность творения человеком «из ничего, то есть из свободы», указание на влияние человеческого творчества на Бога, а также возможность причастности человека Божественной сущности через творчество. Не находят своих оснований в христианском учении идеи о необходимости человеческого творчества для Царства Божьего, о раскрытии через творчество внутри человека всех сил Бога и мира, а также подчеркивание самоценности творчества и непризнание над ним никакого внешнего суда.

Относительно свободы необходимо отметить следующие библейские предпосылки: свобода как дар Творца – Источника всякой свободы, восприятие наивысшей свободы как особого рода взаимосвязи между Богом и человеком, направленность свободы, ее неразрывная связь с этикой. К идеям Бердяева, которые развиваются не в русле церковного понимания библейского учения, относится учение о свободе как безосновной основе бытия, как безосновном ничто, которое более глубоко, нежели Бог, а также идея о том,

что свобода – это нечто находящееся вне Бога. Также к этой категории идей относится восприятие абсолютного единства между Богом и человеком как наивысшей степени свободы и учение о свободе как перманентном противостоянии против внешних сил.

В характеристике грехопадения Бердяев подчеркивал ряд идей, которые выходят за рамки церковного учения. К таковым относятся: учение о неком «предмирном грехопадении», которое состоялось за пределами времени и мира, восприятие времени и мира как следствия грехопадения. К идеям, находящим предпосылки в церковном понимании грехопадения, стоит отнести следующие: понимание грехопадения как отпадения от Абсолютного Источника вечного бытия, смешение абсолютно противоположных категорий как следствие грехопадения. Также к этой группе идей относится понимание духовной гордости как причины грехопадения, а эгоцентризма и рабства человека у самого себя и мира – как одного из его последствий.

Еще одним следствием грехопадения, по мысли Бердяева, является смерть, представления о которой в целом основываются на православном учении.

2.2. Новый Завет и значение Искупления в философской парадигме Н. А. Бердяева

Н. А. Бердяев считал себя христианским философом[374]. Христианские понятия богочеловечества, искупления проходят красной нитью через все творчество русского мыслителя (от одного из первых трудов по философии – «Новое религиозное сознание»[375], до последней написанной им работы – «Царство Духа и Царство Кесаря»[376]). Во многом базируясь на этих понятиях, он развивал свои основные философские интенции относительно человека, свободы и творчества. Само христианство Бердяев понимал и принимал как

[374] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 315. Бердяева Л.Ю. Профессия: жена философа. М.: Мол. гвардия, 2002. С. 202–203.
[375] *Бердяев Н.А.* Новое религиозное сознание и общественность. С. 227, 229.
[376] *Бердяев Н.А.* Царство Духа и царство кесаря. С. 240.

«углубленный антропоцентризм»[377], как эмансипацию[378], что указывает на факт восприятия христианского благовестия через призму личности и свободы. Русский философ подчеркивал, что «проблема человека может быть целостно поставлена и решена лишь в свете идеи богочеловечества»[379]. Важнейшее значение для персонализма русского мыслителя имело учение о Боговоплощении, поскольку он считал, что наиболее важной проблемой является «проблема Богочеловека и Богочеловечества, а не Бога»[380].

Согласно Бердяеву, значение правильного и глубинного осмысления христологической антропологии состоит в том, что понимание сути человека в гуманистической парадигме уводит его от Бога и приводит к ложной и деструктивной антихристологической антропологии: «Антихрист и есть окончательное истребление человека как образа и подобия божественного бытия, как микрокосма, как причастного к тайне Троицы через Абсолютного Человека – Сына Божьего»[381]. Слабость христологического сознания, непонимание значения Боговоплощения укрепляет в человеке противоположный взгляд на свое призвание[382]. «Между тем как истинная антропология заключена уже в истинной христологии. Христологическое и антропологическое сознание во всем подобно друг другу. От того, как вы мыслите о Христе, будет зависеть и то, как вы мыслите о человеке. Человеческая личность в подлинном смысле этого слова существует только во Христе и через Христа, только потому, что существует Христос-Богочеловек. Онтологическая глубина человека связана с тем, что Христос не только Бог, но и человек»[383].

В связи с этим необходимо отметить, что важнейшее значение христологии для христианской антропологии указывается и в работах православных исследователей. Так, в работе «Учение о материи в

[377] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 286.
[378] Там же. С. 79.
[379] *Бердяев Н.А.* Проблема человека (К построению христианской антропологии) // Путь. № 50. С. 8.
[380] *Бердяев Н.А.* Царство Духа и царство кесаря. С. 224.
[381] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 324.
[382] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 324.
[383] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 144.

сакраментально-антропологическом аспекте в трудах богословов Александрийской школы, Великих Каппадокийцев и прп. Максима Исповедника» подчеркивается, что наиболее значимым фактом для понимания христианского учения о человеке является событие Боговоплощения, которое освятило человеческую природу и стало закваской нового человечества[384]. Поскольку Христос – Богочеловек, Он взял на Себя человеческую природу и открыл человеку возможность обрести ту полноту благ, которые были даны Адаму[385]. Поэтому связь христологии и антропологии в христианском богословии неразрывна.

Бердяев пишет: «В Христе-Богочеловеке дано откровение не только Бога, но и Божьего другого, т.е. Человека. Вторая Ипостась Св. Троицы есть Абсолютный Человек, и откровение Второй Ипостаси есть откровение Абсолютного Человека, т.е. раскрытие нового духовного человека, вечного человека»[386]. Под понятием Абсолютный Человек Бердяев подразумевает «предвечность» человечности Христа. Т.е., согласно воззрениям этого русского мыслителя, соединение Божественной и человеческой природ в Ипостаси Сына Божия было предвечно – оно не имеет своим началом момент Боговоплощения. Таким образом, Сын Божий не вочеловечился, а воплотился, то есть просто материализовался в этом мире. Бердяев пишет об этом следующим образом: «Тайна Христа и есть тайна Абсолютного Человека, Бого-Человека. Христос – Сын Божий – предвечный, абсолютный, божественный Человек. Предвечно рождается от Отца Сын – Абсолютный Человек, Божественный Человек, Бого-Человек. Божественный Сын – Человек рождается на небе и на земле, в вечности и во времени, вверху и внизу»[387]. Именно Иисус Христос есть то абсолютно новое, что принесло христианство в этот мир[388]. Иисус Христос определяется как Абсолютный Человек,

---

[384] *Кирилл (Зинковский), иером.* Учение о материи в сакраментально-антропологическом аспекте в трудах богословов Александрийской школы, Великих Каппадокийцев и прп. Максима Исповедника. Диссертация … доктора богословия. М., СПб., 2014. С. 521.
[385] *Лосский В.Н.* Догматическое богословие. С. 430.
[386] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 86.
[387] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 144.
[388] *Бердяев Н.А.* Философия свободы. С. 155.

Который, в отличие от всечеловека Адама, соединил в себе свободу и любовь. Данная свобода есть результат соединения «человеческой природы Иисуса и Божественной природы Христа»[389]. В Христе произошло обожение человеческой природы, т.е. была достигнута та цель, которая изначально была поставлена перед людьми[390]. Помимо этого Бердяев подчеркивает, что пришествие в мир Богочеловека Иисуса Христа является необходимым условием для понимания человека как царя природы, для раскрытия его подлинного величия[391].

Согласно учению Церкви, главной причиной Боговоплощения является любовь Бога к человеку[392]. Поскольку человек не смог достичь обожения как цели своего существования, то Бог для того, чтобы восстановить падшую природу, стал человеком. Бог Слово стал «Сыном Человеческим для того, чтобы человек сделался сыном Божиим»[393]. Поскольку Господь Иисус Христос есть совершенный Бог и совершенный Человек, то Он в Самом Себе восстанавливает человеческую природу и являет Собой истинное человечество[394]. Иисус Христос принимает на Себя все человеческое, истребляет худшее, и благодаря смешению с Божественной природой приобщает нас к тому, что свойственно Ему[395]. Именно благодаря взаимообщению свойств двух природ в Лице Спасителя происходит обожение человека.

Таким образом, можно сказать, что воззрения Бердяева о цели пришествия Спасителя как обожения находят свои предпосылки в христианском учении. Однако слова о том, что Вторая Ипостась Пресвятой Троицы является Абсолютным Человеком, не созвучны церковному

---

[389] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 371–372.
[390] *Бердяев Н.А.* Философия свободы. С. 137.
[391] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 320.
[392] *Николай Кавасила, св.* Семь слов о жизни во Христе // Христос. Церковь. Богородица. М.: Храм св. мц. Татианы при МГУ, 2007. С. 130–131.
[393] *Ириней Лионский, св.* Против ересей // Ириней Лионский, св. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2010. С. 241.
[394] Там же. С. 283.
[395] *Григорий Богослов, свт.* Слово 30. О богословии четвертое, о Боге Сыне второе // Свт. Григорий Богослов. Избранные творения. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. С. 104.

преданию. Господь Иисус Христос – истинный Бог и истинный Человек, совершенный Бог и совершенный Человек, единосущный Отцу по божеству и единосущный нам по человечеству, во всем нам подобный, кроме греха[396]. Две природы соединились в одной Ипостаси с момента Благовещения, и Церковь учит о взаимном общении свойств двух природ в одной Ипостаси Спасителя, однако это общение свойств относится к личности Богочеловека и не может относиться лишь к одной из Его природ[397]. Таким образом, воззрения Бердяева о том, что Бог Слово – это Абсолютный Человек имеют предпосылки в христианском учении об общении свойств в Спасителе, а также о преображении человеческой природы после Воскресения Иисуса Христа, однако русский философ выходит за рамки догматического вероучения, поскольку понимает человеческую природу Спасителя как предвечную, а Боговоплощение – лишь как овеществление (по причине подобного отношения к христианскому вероучению среди исследователей существует точка зрения, согласно которой философия Бердяева есть философия гностического типа, поскольку он в своих работах нередко изменял содержание христианских догматов)[398].

Бердяев пишет о том, что в Личности Богочеловека актуализирован весь универсум, который потенциально заложен в каждом человеке. Иисус Христос есть в онтологическом смысле величайший парадокс, поскольку в Нем соединились не только Божественная и человеческая природы, но также единство и множественность. Поэтому Христос «представляет все человечество, Он универсальный человек»[399].

Вышеприведенные рассуждения находят свои основания в святоотеческом богословии. Так, прп. Максим Исповедник отмечает, что именно Воплощение как соединение Божества и творения является главной

[396] *Асмус В., прот.* IV Вселенский собор. Богословие собора // Вселенские соборы. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2005. С. 100.
[397] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. С. 124, 127.
[398] *Титаренко С.А.* Специфика религиозной философии Николая Бердяева. Автореферат… д. филос. н. Ростов-на-Дону, 2006. С. 11.
[399] *Бердяев Н.А*. О рабстве и свободе человека. С. 56.

целью приведения в бытие сущности всех сущих[400]. Воплощение Бога Слова есть в полном смысле предел Промысла Божьего, как соединение «предела и беспредельности, меры и безмерности, края и бескрайности, Творца и твари, покоя и движения»[401], которое и было явлено в Лице Иисуса Христа. Иисус Христос – Новый Адам, Он родоначальник нового человечества (Рим. 5: 12–21; 1Кор. 15: 45–49). В Боговоплощении и Воскресении Иисуса Христа была явлена наиболее фундаментальная основа человеческой природы, которую Спаситель обновил для вечной жизни и приобщенности полноте бытия. Однако понимание Христа как универсального человека помимо единства по природе, которое исповедует Церковь, содержит в себе отсылку к единству всех человеческих личностей во Христе, что не отражено в богословии Православной Церкви.

Бердяев пишет, что через пришествие Сына Бог раскрывается как Бог любви, жертвы и страдания. Пришествие в мир Бога Слова – это единственная и неповторимая «точка прорыва» Бога в наш падший мир. После Христа и Его жертвы кардинально изменяются отношения Бога и людей; Он открывается нам не как сила, а как Любовь, не как далекий, а как близкий, не как авторитет, но как свобода[402]. Поэтому в Новом Завете, завете любви, «нет ничего принудительного и насилующего, нет внешнего авторитета»[403]. Относительно Боговоплощения как единственной точки прорыва Бога в наш мир необходимо отметить, что эта мысль была выражена в работе «Философия неравенства» (1923 г.), но в других работах, как написанных раньше – «Смысл творчества» (1916 г.), так и позже – «Философия свободного духа» (1927 г.), Бердяев писал о божественных энергиях. Он признавал, что наш мир божественен, поскольку «энергия Божья переливается в мир», они действуют в нашем мире[404]; также Бердяев указывал, что «таинство есть точка, в которой происходит прорыв из

[400] *Максим Исповедник, прп.* Вопрос 60 // Прп. Максим Исповедник. Вопросоответы к Фалассию. М.: Сибирская благозвонница, 2021. С. 355–356.
[401] Там же. С. 356
[402] *Бердяев Н.А.* Новое религиозное сознание и общественность. С. XXXI.
[403] Там же. С. 229.
[404] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 360. Он же. Философия свободы. С. 168.

иного мира в этом мире, но божественная энергия является в этой точке отображенной на плоскости этого природного мира»[405].

Священное Писание говорит, что Бог явил нам Свою безграничную любовь через Спасителя (1Ин. 3: 16; 1Ин. 4: 9; Рим. 5: 8). Христианские авторы пишут о том, что Бог так близок к человеку, как близка к нему его мысль, или как близок к человеческому телу воздух[406]. Сам Господь говорит о том, что человека освобождает познание Истины (Ин. 8: 32), т.е. Иисуса Христа как богочеловека и Спасителя (Ин. 14: 6). Бог через пришествие в наш мир открыл истинное понимание Себя, истинное понимание человека и его предназначения, исполнить которое человек может, если будет жить по заповедям Иисуса Христа. Господь не заставляет человека, Он призывает последовать за Ним. Прп. Симеон Новый Богослов пишет об этом следующее: «Бог никого не создал рабом, а всех свободными. Только в отношении к Себе Он сотворил их рабами, поколику даровал им и самое бытие; но и то, чтобы был кто рабом Ему, не хочет Он, чтобы по принуждению и насилию, а произвольно… Бог хочет, чтоб человек был рабом Ему по своей воле, и радовался и в великую славу и честь вменял именоваться и быть рабом Божиим»[407]. Евангелист Иоанн приводит слова Спасителя, сказанные во время прощальной беседы с учениками: «Если любите Меня, соблюдите Мои заповеди» (Ин. 14: 15). Т.е. главным критерием следования за Господом является любовь, а не какой-то внешний авторитет. И в этом вопросе мысли Бердяева о Новом Завете как завете любви вполне согласно с христианским учением, в котором и находят свое основание.

Глубоко восприняв падшесть нашего мира, русский философ указывает, что лишь через события такого порядка, как Боговоплощение, Бог «прорывается» в наш мир. Однако, согласно учению Церкви, божественные энергии постоянно пребывают в нашем мире и поддерживают его

---

[405] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 69.
[406] *Иоанн Кронштадский, прав.* Моя жизнь во Христе. Т. 2.СПб., 1893. С. 236.
[407] *Симеон Новый Богослов, прп.* Слово пятое // Слова и гимны. Кн. 1. М.: Сибирская благозвонница, 2011. С. 201.

существование; тварная вещь сопричастна божественной энергии, поскольку «благодать включена в самый творческий акт»[408]. Все сотворенное, являясь делом Божиим, содержит в себе божественные логосы, через которые соединено с Богом[409]. О том, что именно Бог удерживает наш мир в его бытии, свидетельствуют также тексты Священного Писания (Деян. 17: 28; Пс. 103: 29–30). Церковь подчеркивает безграничное значение пришествия в мир Бога для нашего спасения, и воззрения русского философа о Боговоплощении как единственной точке «прорыва» Бога в наш мир могут опираться на этот важнейший аспект христианского вероучения, но понимание Бердяевым пришествия в мир как единственной точки «прорыва» Бога выходит за рамки учения Церкви, поскольку при этом утверждении не принимается во внимание значение божественных энергий.

Говоря о плодах Боговоплощения, Бердяев указывает, что благодаря вселенской жертве Христа Новый Завет «заменил кровавую жертву бескровной Евхаристией»[410]. Эта идея основывается на христианском учении. В частности, о значении крестной жертвы Иисуса Христа и замене всех ветхозаветных жертв Евхаристией свидетельствует мученик Иустин Философ[411].

В работе «Новое религиозное сознание» Бердяев указывает, что спасение от последствий грехопадения, которое является фактом религиозной жизни, состоит не в моральном законе и не в естественном человеческом совершенстве, но во Христе, Который есть путь спасения[412]. Русский мыслитель подчеркивает, что Христос – это «жизнь, торжество жизни над смертью, воплощенье и воскресенье»[413]. Иисус Христос дарует человеку вечную жизнь через соединение с Богом. Бердяев подчеркивает, что «нет

[408] *Лосский В.Н.* Очерки мистического богословия Восточной Церкви. М.: Из-во им. свт. Льва, папы Римского, 2009. С. 132.
[409] *Максим Исповедник, прп.* Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия. М.: Паломник, 2004. С. 298.
[410] *Бердяев Н.А.* Новое религиозное сознание и общественность. С. XXXI.
[411] *Иустин Философ, мч.* Диалог с Трифоном иудеем. М.: Паломник, Благовест, 1995. С. 196–197.
[412] *Бердяев Н.А.* Новое религиозное движение и общественность. С. XXVII.
[413] Там же. С. XXX.

естественного бессмертия человека»[414], есть лишь воскресение и причастность Богу. При этом бессмертие возможно лишь для целостной личности, «в которой дух овладевает душевным и телесным составом человека»[415], поэтому без воскресения тела, как принадлежащего вечному образу личности, не может быть бессмертия.

В вышеприведенных словах философ подчеркивает, во-первых, онтологическое значение грехопадения, т.е. его деструктивное влияние на все бытие, и, во-вторых, значение личности Христа для спасения. Эти рассуждения находят свои основания в учении Церкви. Согласно рассуждениям Бердяева, преодолеть последствия греха человек может не через моральную чистоту, подвиги, аскезу, а во Христе, Который, согласно Священному Писанию и Преданию, есть «путь и истина и жизнь» (Ин. 14: 6), в Котором нам даруется вечная жизнь, бессмертие и обожение[416]. О связи бессмертия и причастности Богу пишет свт. Афанасий Великий: «Ибо человек, как сотворенный из ничего, по природе смертен; но, по причине подобия Сущему, если бы сохранил оное устремление к Нему ума своего, мог замедлять в себе естественное тление и пребыл бы нетленным»[417]. Наше естество через присоединение к Богу Слову очистилось от страстного состава и сделалось «участником Божества»[418].

Одним из аспектов учения Церкви о человеке является понимание тела как неотъемлемой составляющей его целостности. «Само обладание телесностью часто дает человеку возможность такого общения с Богом, которое недоступно ангелам»[419], например, подражание страстям и смерти Спасителя. Свт. Григорий Палама указывает, что после всеобщего воскресения человек целостен (т.е. его душа и тело) станет небесным и

[414] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе. С. 61.
[415] Там же.
[416] *Афанасий Великий, свт.* О воплощении Бога Слова. С. 205.
[417] Там же. С. 120–121.
[418] *Григорий Палама, свт*. Омилия 21-ая. На Вознесение Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. С. 219.
[419] *Василий (Кривошеин), архиеп.* Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // Архиепископ Василий Кривошеин. Богословские труды. Нижний Новгород: Христианская библиотека. С. 68.

вечным[420], и «если тогда тело будет соучаствовать с душой в неизреченных благах, то оно, несомненно, и теперь будет в них по возможности соучаствовать»[421]. В этом смысле воззрения Бердяева на целостность человека как состоящего в т.ч. из тела, созвучно Преданию Церкви.

Русский философ указывает, что благодаря воплощению Второй Ипостаси Пресвятой Троицы для человека открылась возможность причастности к самой Божественной природе, поскольку через Него «человек имеет корни в самой глубине Божьей жизни»[422]. Бердяев раскрывает эту идею следующим образом: «Тайна Христа и есть тайна Абсолютного Человека, Бого-Человека. Христос – Сын Божий – предвечный, абсолютный, божественный Человек. Предвечно рождается от Отца Сын – Абсолютный Человек, Божественный Человек, Бого-Человек. Божественный Сын – Человек рождается на небе и на земле, в вечности и во времени, вверху и внизу… Через Сына Человеческого природа причастна природе Божественной, и в Божестве пребывает лик человеческий… Через Христа человек делается причастным природе Св. Троицы, ибо вторая Ипостась Св. Троицы – Абсолютный Человек»[423]. Бердяев отмечает, что через Иисуса Христа «внедрена человеческая природа в жизнь Божественной Троичности»[424]. Более того, через Христа «начинается внутренняя, совместная, интимная жизнь человека с Богом, сознательная причастность человека к Божественной природе»[425]. Это учение об Иисуса Христа указывает на понимание Бердяевым Пресвятой Троицы как основания «для богочеловеческого сущностного единства»[426].

Церковное учение об общении свойств двух природ в Иисусе Христе, а также критика идеи о том, что вторая Ипостась Пресвятой Троицы – Абсолютный Человек, были приведены выше, поэтому здесь внимание будет

---

[420] *Григорий Палама, свт.* Омилия 25-я. Произнесенная в Неделю всех святых. С. 252.
[421] *Василий (Кривошеин), архиеп.* Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы. С. 68.
[422] *Бердяев Н.А*. Философия свободного духа. С. 178.
[423] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 313.
[424] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 144.
[425] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 362.
[426] *Цвален Р. М.* Тринитарная концепция личности у Николая Бердяева и Сергея Булгакова // История философии. Т. 21. № 1. 2016. С. 153.

уделено идее о возможности причастности человека Божественной природе. Прп. Иоанн Дамаскин в начале своей книги «Точное изложение православной веры», опираясь на слова Евангелия от Иоанна «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1: 18), подчеркивает неизреченность и непостижимость Божества[427]. Сущность Божия для нас, какая она есть в самой себе, абсолютно недоступна и неуловима. Человеку открыта лишь та его сторона, через которую она проявляется в мире, «отображая здесь в конечной форме свои свойства, по которым мы отчасти и гадательно можем судить о его собственных и внутренних свойствах»[428]. Об этих внутренних свойствах мы можем узнать в первую очередь из Священного Писания, из видимого мира (Рим. 1: 19–20).

В Символе веры Церковь исповедует веру в Господа Иисуса Христа «восшедшего на небеса, и сидящего по правую сторону от Отца»[429]. Вознесение неразрывно связано с делом спасения, оно есть «венец жертвы Христовой: закланный Агнец предстоит Отцу, являя в своей Богочеловеческой личности восстановленное единство между Богом и человеком»[430]. Для Богочеловека Вознесение есть высочайшее прославление и облечение Божественной Царственной властью[431]. Это событие указывает на то, что наше человеческое естество было приведено к Престолу Божию, Иисус Христос «не в Божество возвратился, но посадил на горнем престоле наше, воспринятое Им естество»[432]. В проповеди свт. Григория Паламы есть следующие слова, которые в определенной мере можно соотнести с мыслью Бердяева: Господь «возсел одесную Величества на небесах, сотворив наш состав (т.е. нашу человеческую природу) участником как Божества, так и Престола»[433]. Однако

---

[427] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. С. 73.
[428] *Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия. Т. 2. Киев, 1885. С. 4–5.
[429] *Иларион (Алфеев), митр.* Катехизис. Краткий путеводитель по православной вере. М., 2017. С. 11.
[430] *Лосский В.Н., Петр (Л'Юилье), архиеп.* Толкование на Символ веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/tolkovanie-na-simvol-very/#0_7 (дата обращения: 10 марта 2025).
[431] *Феофан Затворник, свт.* На Вознесение Господне // Слова на господские, богородичные и торжественные дни. М.: Отчий Дом, 2010. С. 224.
[432] *Григорий Палама, свт.* Омилия 21-ая. На Вознесение Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа; в ней же говорится и о том, как исполняется законная (ветхозаветная) Суббота // Беседы (омилии). М.: Паломник, 1993. С. 215–216.
[433] Там же. С. 220.

в этой же проповеди святитель указывает, что богочеловек возвратился не в Божество, что Он прославил наше естество через Вознесение, но не привнес его во внутри-Троичную жизнь[434]. При этом внутри-Троичные отношения между Божественными ипостасями остались неизменны как после Боговоплощения, так и после Вознесения Иисуса Христа, поскольку внутри-Троичная жизнь не зависит ни от каких внешних обстоятельств[435].

Однако необходимо обратить внимание на следующие слова из послания апостола Петра: «…дабы вы чрез них соделались причастниками Божеского естества» (2Пет. 1: 4). При толковании этого места Священного Писания церковные авторы не указывают на возможность причастности к Божественной Сущности, но усматривают в них указания на другие аспекты христианского вероучения. Так, свт. Кирилл Иерусалимский видит в этих словах указание на таинство Евхаристии[436]. Блж. Феофилакт Болгарский усматривает возможность через силу Христову освободиться от мирского растления и достичь жизни в добродетелях, благочестии[437]. Также он приводит следующее толкование: «Причастниками же Божественного естества мы сделались чрез явление Господа и Бога, который начаток нашего естества соединил в Самом Себе и чрез восприятие освятил; если же начаток свят, то и целое свято»[438]. Толкователи этого стиха также указывают, что как в личности Богочеловека человеческая природа стала причастной Его Божественной природе, так и последователи Спасителя через веру в Него становятся причастниками Его и Его Божественной природы; т.е. здесь речь не только об уподоблении в нравственном совершенстве, но об «истинном общении по естеству»[439]. Прп. Иустин Попович указывает, что с вознесением Христа

---

[434] Там же. С. 216.

[435] *Лосский В.Н., Петр (Л'Юилье), архиеп.* Толкование на Символ веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/tolkovanie-na-simvol-very/#0_7 (дата обращения: 10 марта 2025).

[436] *Кирилл Иерусалимский, свт.* Тайноводственное поучение четвертое // Поучения огласительные и тайноводственные. М.: Благовест, 2010. С. 339.

[437] *Феофилакт Болгарский, свт.* Толкование на 2-е послание апостола Петра. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofilakt_Bolgarskij/tolkovanie-na-vtoroe-poslanie-svjatogo-apostola-petra/1 (дата обращения: 12 марта 2025).

[438] Там же.

[439] *Михаил (Лузин), еп.* Толковый апостол. Соборные послания. М.: Правило веры, 2009. С. 410.

произошло и вознесение человека – «вечное присутствие в Святой Троице: единение со Святой Троицей и причащение Ей»[440]. Т.е. конкретный человек становится причастным Христу, и в этом контексте идеи Бердяева в определенной степени соотносятся с учением Церкви, однако в целом воззрения русского мыслителя относительно возможности причастности человека к Божественной природе, укорененности в ней имеют более радикальный характер.

В христологии Бердяева проявляется некая идеальная чистая человеческая природа, носитель которой – абсолютный Божественный Человек Иисус Христос, через Которого «возносится человеческая природа, не наша грешная, падшая, ветхая природа, а духовная, небесная, чистая человеческая природа до недр Божественной Троичности»[441].

Согласно учению Церкви, Господь Иисус Христос не принял на Себя некую идеальную человеческую природу; Он воспринял ту же природу, носителем которой является каждый человек, и был по человечеству подобен нам во всем, кроме греха[442]. Также нужно отметить, что, говоря об обожествлении человеческой природы Иисуса Христа, необходимо выделять два аспекта – состояние человеческой природы до Воскресения Спасителя и после Воскресения. Церковь учит, что после Боговоплощения человеческая природа Иисуса Христа «не изменилась в отношении к своей природе или ее естественным свойствам»[443], однако в то же время по причине соединения с Божественной природой в одной Ипостаси Богочеловека Его человеческая природа была обожествлена. После же Воскресения свершилось обожение человеческой природы как изменение ее сущностных характеристик; лишь после Воскресения тело Спасителя стало бессмертным, бесстрастным и нетленным уже по своему преображенному качеству, а не по причине

[440] *Иустин Попович, прп.* Подвижнические и богословские главы. https://azbyka.ru/otechnik/Iustin_Popovich/podvizhnicheskie-i-bogoslovskie-glavy/ (дата обращения: 12 марта 2025).
[441] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 134.
[442] *Григорий Богослов, свт.* Слово 30, о богословии четвертое, о Боге Сыне второе. С. 124.
[443] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. С. 249.

соединения с Божественной природой[444]. В связи с этим необходимо подчеркнуть, что воззрения Бердяева относительно «духовной, небесной, чистой человеческой природы» имеют свои предпосылки в учении Церкви о преображенной и обоженной после Воскресения Иисуса Христа человеческой природе. Но русский мыслитель, подчеркивая в своей философии значение человеческой личности, пытается в духе времени защитить ее аксиологический статус, онтологически обосновать значимость человека и по этой причине он нередко выпячивает человеческую природу (в т.ч. в учении об Иисусе Христе). Более того, Бердяев помещает человеческую природу во внутри-Троичное предвечное бытие. Поэтому следует отметить, что вышеприведенные идеи русского философа представляют собой доведенные до определенной крайности отдельные аспекты христианского вероучения.

Бердяев также отмечает, что благодаря воплощению Второй Ипостаси Пресвятой Троицы Бог стал близок к Нам, более того, по мысли философа, Он есть в нас, а мы – в Нем[445]. Христос стал имманентным человеческой природе, поэтому идущая от Него «сила искупления переходит внутрь человека»[446].

Иисус Христос как Новый Адам (1Кор. 15: 45) стал родоначальником нового человечества, его закваской[447]. Господь через таинство Причащения «соединяется и с самими человеческими существованиями, становясь одним телом с нами и делая нас храмом всего Божества»[448]. Действительно, лишь благодаря искупительному подвигу Иисуса Христа человеку вновь открылась возможность непосредственного богообщения, и в новозаветных текстах есть указание на пребывание Спасителя в человеке (Ин. 14: 23). Поэтому вышеприведенные идеи Н. Бердяева имеют свои основания в христианском учении. Однако церковное Предание не соединяет Личность Богочеловека с обновленной человеческой природой, поэтому воззрения русского мыслителя

[444] *Максим Исповедник, прп.* Вопрос 42 // Вопросоответы к Фалассию. С. 180.
[445] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 362.
[446] Там же. С. 329, 332.
[447] *Григорий Богослов, свт.* Слово 30. О богословии четвертое, о Боге Сыне второе. С. 124.
[448] *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Канон, 1996. С. 100.

о том, что Христос стал имманентным человеческой природе, выходят за пределы догматического учения.

В то же время Бердяев подчеркивает, что лишь через Иисуса Христа человек может достичь богоподобия, что находит основания в текстах Священного Писания, которые указывают, что только через Господа человеку может дароваться спасение: Иисус Христос «есть камень, пренебреженный вами зиждущими, но сделавшийся главою угла, и нет ни в ком ином спасения, ибо нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» (Деян. 4: 11–12). Необходимость имманентного распятия также находит свое основание в текстах апостола Павла: «Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2: 19–20), «Но те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями» (Гал. 5: 24).

Бердяев указывает, что тайна Богочеловека и само Боговоплощение свидетельствует о том, что «не только человек нуждается в Боге, но и Бог нуждается в человеке»[449]. Поэтому «последняя тайна человеческая – рождение в человеке Бога. Последняя тайна Божья – рождение в Боге человека. И тайна эта – единая тайна»[450].

О цели Боговоплощения свидетельствует Символ веры, в котором сказано, что мы веруем в Господа Иисуса Христа «ради нас, людей, и ради нашего спасения» принявшего плоть, распятого и воскресшего[451]. Мысли русского философа относительно того, что Бог нуждается в человеке, предполагают несовершенство Бога, что противоречит текстам Священного Писания («будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5: 48)) и учению Церкви (сщмч. Ириней Лионский указывал, что «Бог ни в чем не нуждается от человека»[452], а прп. Иоанн Дамаскин, описывая свойства Божественной природы, указывает, что Бог – Существо бесстрастное, неизменяемое, ни в чем не нуждающееся)[453].

---

[449] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 260–261.
[450] Там же. С. 260.
[451] *Иларион (Алфеев), митр.* Катехизис. С. 11.
[452] *Ириней Лионский, свщмч.* Против ересей. С. 362.
[453] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. С. 113.

Особое внимание Бердяев уделял взаимосвязи Личности Иисуса Христа и совершенного Им искупления и подлинной свободы. Именно через космическую мистерию искупления человек перерождается, его природа восстанавливается, благодать искупления возвращает человеку подлинную свободу. Бердяев об этом пишет следующим образом: «Возвращение этой мощи свободы, возвращение человеку печати его высокого божественного происхождения, стирание с образа его этой рабьей печати, печати звериного происхождения, совершается через христианское искупление, через явление Божественного Человека, Богочеловека, Человека как второго лица Божественной Троичности. Только такое явление Божественного Человека, только взятие на себя этим Божественным Человеком всех последствий содеянного человеком в мире, Его крестные страдания, Его искупительная кровь, только эта мистерия искупления возвращает человеку свободу, делает его неподвластным низшим стихиям и вновь возвращает ему, в высшей форме, утраченное богосыновство»[454].

Некоторые из вышеприведенных идей находят свое основание в Новом Завете. Так, в Евангелии от Иоанна передаются следующие слова Иоанна Крестителя: «вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин. 1: 29), «вот Агнец Божий» (Ин. 1: 36). В толковании этих стихов Библии учителя Церкви подчеркивали, что Иисус Христос взял на Себя грехи всего мира[455]. Апостол Петр пишет об искуплении драгоценной Кровью Спасителя: «…не тленным серебром или золотом искуплены вы от суетной жизни, преданной вам от отцов, но драгоценною Кровию Христа, как непорочного и чистого Агнца» (1Пет. 1: 18–19). Также в посланиях апостола Павла несколько раз приводится мысль о богосыновстве: «Ибо все водимые Духом Божиим суть сыны Божии. Потому что вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления, Которым взываем: "Авва, Отче!" Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы – дети Божии» (Рим. 8: 14–

[454] *Бердяев Н.А.* Философия неравенства. С. 407.
[455] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседа XVII // Беседы на Евангелие от Иоанна. Т. 8. Кн. 1. СПб.: Издание СПб. Духовной академии, 1902. С. 110.

16); «А как вы – сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: «Авва, Отче!» Посему ты уже не раб, но сын; а если сын, то и наследник Божий через Иисуса Христа» (Гал. 4: 6–7).

О восстановлении человеческой природы через искупление писал прп. Максим Исповедник, который указывал, что преступление заповеди Творца исказило человеческую природу – «естество всех людей изменилось из нетления в тление»[456]; человеку стали свойственны смерть и страстность. Благодаря Боговоплощению и Воскресению из человеческого естества были изгнаны «грех, страсть, тление и смерть», а свойствами нашей природы стали «бесстрастность, нетленность и бессмертие»[457]. Иисус Христос, являясь совершенным Богом и совершенным человеком, сообщает через Себя полноту доступных человеческой природе совершенств, которые человек может достигнуть, следуя евангельским заповедям.

Особое внимание необходимо уделить связи понятий искупления и освобождения. Основное значение слова λύτρον и производных от этого корня – выкуп, выкупные деньги, освобождение за выкуп[458]. Поэтому использование этого термина в текстах Священного Писания свидетельствует также о том, что Господь освободил человечество от «клятвы закона» (Гал. 3: 13), которая препятствовала жизни с Богом, от власти греха (Тит. 2: 14; Ин. 8: 34, 36; Рим. 6: 18)[459]. Искупление дало нам свободу от осуждения[460], от смерти и тления[461]. Св. Ириней Лионский называет Новый Завет заветом свободы[462]. Поэтому следует отметить, что представления Н. А. Бердяева о связи искупления и свободы в целом основываются на православном учении.

---

[456] *Максим Исповедник, прп.* Вопрос 42. С. 179.
[457] *Максим Исповедник, прп.* Вопрос 42. С. 180.
[458] *Вейсман А.Д.* Древнегреческо-русский словарь. Репринт V-го издания 1899. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2006. С. 773.
[459] *Тихомиров А.Б.* Искупление в Священном Писании // Православная энциклопедия. Т. 27. М.: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2011. С. 283.
[460] *Симеон Новый Богослов, прп.* Послание первое // Богословские труды. Вып. 46 . М.: Из-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2015. С. 24.
[461] *Симеон Новый Богослов, прп.* Послание третье // Богословские труды. Вып. 46 . М.: Из-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2015. С. 49.
[462] *Ириней Лионский, св*. Против ересей. С. 362.

Русский мыслитель указывает, что благодаря Боговоплощению человек становится абсолютно свободным, но при этом свобода – бремя, несущее в себе «трагедию последней свободы выбора и вечной опасности соблазна и подмены»[463]. Иисус Христос освобождает наш мир от принудительной необходимости, от детерминизма; вне Богочеловека всякая свобода есть свобода ветхого Адама, т.е. свобода без любви, пустая свобода индивидуализма. Свобода внутренняя, свобода духа и свобода во Христе для русского мыслителя выступают синонимичными понятиями. Иисус Христос преображает свободу, просветляет ее и избавляет от яда[464].

Основания для этих идей Бердяева мы можем найти в следующих идеях церковного Предания. Согласно учению Церкви подлинная свобода – это свобода от власти диавола, «полное освобождение от всех страстей и мирских и телесных вожделений»[465]. Свт. Григорий Нисский пишет, что быть свободным означает «не подчиняться какому-либо естественному владычеству, но иметь самовластную, по своему усмотрению решимость, потому что добродетель есть нечто неподвластное и добровольное»[466]. Таким образом, добродетель – это и есть свобода от детерминизма, как внешнего, так и внутреннего. Однако эту свободу нельзя обозначить как абсолютную, поскольку абсолютно свободным является лишь Бог. В церковном Предании связь свободы и любви нерасторжима. Так как Отцом добродетелей является Бог[467], Который есть Любовь (1Ин. 4:8), то стяжание добродетелей невозможно без любви к Богу, ко Христу и к ближнему[468].

Бердяев подчеркивает связь между свободой человека, благодаря которой он может ответить на призыв Бога, и воплощением Второй Ипостаси Пресвятой Троицы: «Источник свободы человека лежит в Боге, но не в Боге-

---

[463] *Бердяев Н.А.* Новое религиозное сознание и общественность. С. 229.
[464] *Литчфилд К.Э.* Свобода человека в философии Н. А. Бердяева (этические и метафизические аспекты). Автореферат … к. филос. н. СПб., 2007. С. 13.
[465] *Симеон Новый Богослов, прп*. Послание четвертое // Богословские труды. Вып. 46. М.: Из-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2015. С. 63.
[466] *Григорий Нисский, свт.* Об устроении человека. С. 111.
[467] *Иустин Философ, мч.* Первая апология. М.: Паломник, Благовест, 1995. С. 36.
[468] *Поликарп Смирнский, свщмч.* Послание к Филиппийцам // Писание мужей апостольских. Рига: Латвийское библейское общество, 1994. С. 361.

Отце, а в Боге-Сыне, Сын же не только Бог, но и человек, абсолютный человек, духовный человек, извечный человек. Свобода Сына и есть та свобода, в которой и через которую возможен свободный ответ Богу, свободное обращение к Богу. Свобода Сына и есть источник свободы всего человеческого рода, ибо род человеческий есть не только род природного Адама, но и род духовного Адама, род Христов. В Сыне совершается свободный ответ на Божий зов любви»[469]. Таким образом, понимание Бердяевым источника человеческой свободы в Боге Сыне неразрывно связано с его учением о предвечности соединения двух природ во Второй Ипостаси Пресвятой Троицы. По этой причине русский мыслитель указывает, что «спасение мира есть акт, совершенный не только Богом, но и человеком и человеческой свободой, свободой Христа – Абсолютного Человека, в котором пребывает весь человеческий род»[470].

Свобода является одним из свойств Божиих, и поэтому она присуща и человеку, созданному по Его образу и подобию (Быт. 1: 26). Только через Иисуса Христа и Его искупительный подвиг нам дарована возможность подлинной свободы, однако это качество относится к Божественной природе; как благодать – это дар Пресвятой Троицы, так и характеристики образа Божьего в человеке не представляется возможным прикреплять к Лицам Пресвятой Троицы, поскольку эти качества являются даром Пресвятой Троицы, Единой в существе, деятельности и воле[471]. Только вследствие искупительного подвига Сына Божьего человеку вновь открылась возможность соединения с Богом, и в этом аспекте воззрения Бердяева о связи человеческой свободы и Бога Сына имеют свои предпосылки в учении Церкви, однако русский мыслитель и в этом вопросе апеллирует к предвечности человеческой природы в Сыне Божием, а также прикрепляет понятие человеческой свободы лишь ко Второй Ипостаси Пресвятой Троицы

[469] *Бердяев Н.А*. Философия свободного духа. С. 99.
[470] Там же.
[471] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. С. 96.

(несмотря на то, что свобода – это свойство Божественной природы), что выходит за пределы православного вероучения.

Как представляется, основания для идеи русского философа о спасении мира, совершенного в т.ч. человеком, лежат в специфическом прочтении автором учения Церкви об общении свойств двух природ в Личности Иисуса Христа. Согласно церковному Преданию, мы не можем приписывать Божеству человеческих свойств, а человеческой природе – свойств божественных[472]. Однако когда речь идет об ипостаси Христа, поскольку она объединяет две сущности, то ей придаются свойства обоих естеств, и поэтому мы можем говорить, что Бог – подверженный страданиям либо Человек есть безначальный и неописуемый человек[473].

Также необходимо отметить, что поскольку тема творчества – одна из основных для Н. А. Бердяева, то он усматривал одну из важнейших целей пришествия в наш мир Бога Слова в восстановлении ослабленных творческих сил человека[474]. Эта мысль находит свое основание в христианском учении, поскольку творчество – одно из свойств образа Божьего, который воссоздает в нас Иисус Христос – Отчий Образ[475].

Проанализировав христологию Бердяева и православное учение об Иисусе Христе, следует отметить, что некоторые идеи русского мыслителя находят свое основание в Священном Писании и Предании Церкви. К таковым следует отнести: Боговоплощение как краеугольное понятие, неразрывную связь христологии и антропологии, Боговоплощение как соединение противоположностей, понимание Нового Завета как «завета любви». Мыслитель в русле христианского учения также пишет об искупительной Жертве Спасителя, благодаря которой была восстановлена и обожена поврежденная грехопадением человеческая природа. Помимо этого, к данной категории идей относится учение о значении именно личности Христа в деле

[472] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. С. 201–202.
[473] Там же. С. 202.
[474] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 362.
[475] *Афанасий Великий, свт.* О воплощении Бога Слова. С. 146.

спасения, о неразрывной связи искупления и подлинной свободы, а также о спасении как акте, совершенном в том числе и воипостазированной в Лицо Сына Божьего человеческой природой.

К идеям Бердяева, которые либо не находят своего отражения в учении Церкви, либо имеют своей предпосылкой догматические истины, однако выходят за их пределы, относятся: понимание Второй Ипостаси Пресвятой Троицы как Абсолютного Человека, восприятие пришествия в мир Бога Слова как единственной «точки прорыва» Бога в наш падший мир, возможность причастности к самой Божественной природе. Также не основывается на Священном Предании понимание Иисуса Христа как носителя некой идеальной чистой человеческой природы, как имманентного человеческой природе и восприятие Боговоплощения как проявления потребности Бога в человеке.

2.3. Влияние святоотеческого наследия на философскую концепцию Н. А. Бердяева

Несмотря на то что Н. А. Бердяев подчеркивал свою принадлежность к христианству и считал себя исключительно христианским философом, его отношение к святоотеческому наследию неоднозначно. Священное Предание отечественный мыслитель трактует очень широко, включая в него философские, мистические, гностические и другие учения о Боге[476]. Русский мыслитель указывал, что «христианство не только не было реализовано в жизни, что всегда можно объяснить греховностью человеческой природы, но оно было искажено в самом учении, вплоть до догматики»[477]. В связи с этим в своем творчестве Бердяев защищал некоторые идеи, которые не были созвучны христианскому вероучению (например, зависимость Бога от человека, возможность человека приобщиться к Божественной сущности). Достаточно критично Н. А. Бердяев оценивал аскетическую литературу. В

[476] *Казарян А.Т.* Бердяев // Православная Энциклопедия. Т. 4. М.: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2002. С. 642.
[477] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 102.

частности, о книгах типа «Добротолюбия» он писал следующее: «В них можно найти, конечно, некоторые элементарные и бесспорные истины, но у меня всегда оставалось тяжелое чувство унижения человека, отрицания всякого творческого порыва и подъема»[478]. Русский философ отмечал, что святоотеческое богословие не имеет в себе ресурсов для того, чтобы преодолеть те проблемы, с которыми столкнулось человечество[479]. В целом относительно христианской литературы Бердяев указывал, что он «из учителей церкви любил… главным образом Оригена и особенно святого Григория Нисского»[480], из аскетико-мистической литературы – Исаака Сирина.

В философии Н. А. Бердяева человек и вопросы, относящиеся к его существованию, всегда были основными. Осознавая весь трагизм человеческого бытия, Бердяев очень высоко оценивал человека, верил в его божественность, силу и величие. Согласно Гайденко П.П. именно в этой вере состоит «одно из существенных отличий персонализма Бердяева от экзистенциальной философии»[481]. По причине подобного отношения к человеку этого автора критиковали за восприятие человека как предмета поклонения, т.е. антрополатрию[482]. Помимо этого необходимо также отметить, что в своих работах Бердяев постепенно разрабатывает антропологию, которая становится все более заостренной на личности, т.е. в его идеях прослеживается некая эволюция, состоящая в том, что он движется к возвышению человека и, как следствие, ослаблению реальности Бога[483]. Если подобные тенденции в работах русского мыслителя имелись в вопросе отношений человека и Бога, то тем более они распространялись на другие сферы, в частности, на сферу отношений человека и общества. Бердяев рассматривал этот вопрос через призму отдельной личности и указывал, что нужно исходить от человека,

[478] Там же. С. 284.
[479] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 324.
[480] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 239
[481] *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. С. 449–450.
[482] *Зеньковский В.В.* Очерки русской философии // Зеньковский В.В. Христианская философия. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 760.
[483] Там же. С. 768.

поскольку именно он является целостностью, организмом, в то время как общество есть лишь его орган[484].

Основополагающим аспектом в философской рефлексии Бердяева по вопросу личности является богословское утверждение: человек – это личность, потому что Бог – это личность[485]. Русский мыслитель отмечает, что для развития проблематики личности «огромное значение имело учение об ипостасях Св. Троицы. Можно было б сказать, что сознание Бога как личности предшествовало сознанию человека как личности»[486]. Однако Бердяев ставит знак равенства между вышеуказанным утверждением и его инверсией: Бог – это личность потому, что человек – это личность. По этой причине всякая доктрина, которая унижает человека, унижает и Бога. С точки зрения Бердяева, «личность индивидуально неповторима, особенна, отлична от всего остального мира и универсальна по своему содержанию»[487]. Русский мыслитель выходит за рамки святоотеческого учения при описании отношений человека и Бога, поскольку ставит в некую зависимость Творца от творения, пишет о человекоподобии Бога.

Учение о человеческой личности в христианском богословии постепенно формируется вслед за кристаллизацией учения о Пресвятой Троице как о Боге, Троичном в Лицах[488]. Впервые ясно эта мысль встречается у отцов-каппадокийцев. Свт. Василий Великий четко разделил понятия «сущности» (οὐσία) и «ипостаси» (ὑπόστασις), которые он отнес к общему и частному (ипостась – это понятие, «которое общее и неограниченное в некотором предмете определяет и описывает посредством указываемых особенностей»[489], т.е. категория, описывающая индивидуальные отличительные особенности, а природа как нечто общее и объединяющее).

[484] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 127.
[485] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 56.
[486] Там же. С. 36.
[487] *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. С. 369.
[488] *Шмалий Владимир, свящ.* Антропология // Православная Энциклопедия. Т. 2. С. 701.
[489] *Василий Великий, свт.* Письмо 38. К Григорию, брату // Святитель Василий Великий. Творения. Т. II. М.: Сибирская благозвонница, 2009. С. 504–507.

Святители Григорий Богослов[490] и Григорий Нисский[491] отождествили понятия «ипостаси» (ὑπόστασις) и «лица» (πρόσωπον). Важное значение в этом контексте имел термин πρόσωπον – «личность», «лицо». Он неоднократно встречается в Новом Завете и имеет различные значения: Лица Божьего (Мф. 18: 10), человека и Бога как субъектов отношений (1Кор. 13: 12), человека и его внешний вид[492]. Данный термин был введен в христианскую онтологию в контексте богословских споров о Троице в IV в. Поскольку через термин πρόσωπον обозначали также Ипостаси Пресвятой Троицы, то оно наполнилось наивысшим онтологическим содержанием. Понятия «лицо» или «личность» подразумевали своеобразие и неповторимость, уникальность свойств.

Отцы-каппадокийцы использовали одинаковые понятия по отношению к Божественным Личностям и к человеку, подчеркивая личностность как онтологическую характеристику каждого человека и аксиологический статус личностного начала. Относительно содержания понятия ипостаси прп. Иоанн Дамаскин указывает, что ипостась есть существование по самому себе[493], что можно охарактеризовать как «самобытность», «самоопределяемость». Каждая человеческая личность как в своей внутренне-глубинной жизни, так и во внешних проявлениях являет собой совершенно уникальную и неповторимую духовную структуру, которую невозможно свести к какой-либо другой бытийной реальности[494]. Таким образом, краеугольный камень размышлений Бердяева о проблеме личности созвучен святоотеческому учению.

Однако необходимо отметить, что в трудах святых отцов и учителей Церкви не встречается разработанного учения о человеческой личности – «целостного человеческого индивида; индивида как субъекта отношений и

---

[490] *Григорий Богослов, свт.* Слово 39, на святые светы явлений Господних // Святитель Григорий Богослов. Творения. Т. 1. Слова. М.: Сибирская благозвонница, 2007. С. 455.
[491] *Григорий Нисский, свт.* К Авлавию, о том что не «три Бога» // Творения свт. Григория Нисского. Ч. 4. М.: Тип. В. Готье, 1862. С. 113–114.
[492] *Мефодий (Зинковский), иером.* Лицо // Православная Энциклопедия. Т. 41. С. 317.
[493] *Иоанн Дамаскин, преп.* Источник знания. Цит. по: Чурсанов С. Основные понятия троичного учения великих каппадокийцев и богословское понимание человеческой личности. С. 94.
[494] *Платон (Игумнов), архим.* Православное нравственное богословие. С. 17.

сознательной деятельности»[495]. В.Н. Лосский также отмечает, что в трудах христианских авторов, безусловно, присутствуют ответы на различные антропологические вопросы, есть четкое учение о Лицах Пресвятой Троицы, однако при этом нет разработанного учения о человеческой личности[496]. В современных исследованиях в той или иной мере релевантными понятию личности называют следующие святоотеческие понятия: ипостась, «ἐνυπόστατον» (воипостасный), «тропос существования», «πρόσωπον», «προαίρεσις»[497].

Бердяев подчеркивал отличие между понятиями личности и индивида: личность – это категория этическая и духовная[498], а индивид – «натуралистическая, биологическая, социологическая»[499]. Однако «такого противопоставления личности-ипостаси и индивида… нет у св. отцов. Так что с самого начала Н. А. Бердяев по самому определению ключевых терминов отходит от святоотеческой традиции»[500].

Бердяев подчеркивает, что человек призван не уподобиться Богу, но соединиться с Ним, стать одним целым. В христианстве эта уникальная возможность существует, поскольку Бог есть Троица и с Божественными Лицами человек может вступать в личное общение и соединение (если же Бог безличен, то в Нем возможно лишь растворение и, как следствие, исчезновение)[501]. Бог есть Личность, но не в категориях нашего падшего мира, а в смысле духовного конкретного образа, для которого существует другой, а значит, с Ним можно вступить в отношения. Встреча человека и Бога – это встреча двух личностей, общение любви; эта возможность актуализируется при ответе человека на призыв Творца. Тем топосом, в котором происходит встреча человека с Богом, является совесть, определяемая как духовная

[495] *Мефодий (Зинковский), иером.* Лицо // Православная Энциклопедия. С. 316.
[496] *Лосский В.Н.* Богословское понятие о человеческой личности. С. 401.
[497] *Мефодий (Зинковский), иером.* Православное богословие личности: истоки, современность, перспективы развития. С. 308, 391, 413, 434, 450.
[498] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 26.
[499] Там же. С. 38.
[500] *Мефодий (Зинковский), иером.* Православное богословие личности: истоки, современность, перспективы развития. С. 81.
[501] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 360–361.

глубина, а сами отношения находятся в экзистенциальной сфере, в сфере субъектов, сфере духа[502]. По мысли Бердяева, именно христианская Церковь открывает для человека путь непосредственного богообщения, поскольку через молитву человек становится непосредственно лицом к лицу перед Богом, «он выходит из времен в вечность, из жизни мира в Божью жизнь»[503]. В работе «Новое религиозное сознание и общественность» (1907) Бердяев пишет: «…все наше творчество в жизни, и наше знание и наша любовь должны стать молитвенными, вся жизнь наша должна стать религиозной, церковной, должна превратиться в молитву»[504]. Русский философ указывает, что «молитва есть диалог человека с Богом, и она стоит в центре христианской духовной жизни»[505], именно «с молитвы начинается религиозная жизнь»[506]. Бердяев пишет также о важнейшем значении Иисусовой молитвы для восточнохристианской традиции, указывая что практика умной молитвы является сердцевиной православной мистики, поскольку в этой молитве «Иисус проникает в наше сердце, и вся природа наша просветляется»[507], человек «обоживается через принятие внутрь себя Духа Святого»[508].

В христианской традиции отношения человека с Богом всегда имеют личный характер. Особое значение для жизни христианина имеет добродетель молитвы. Молитва – это всегда беседа[509], поэтому она свидетельствует о том, что Бог – это Личность, и человек, который к Нему обращается, – также личность. Христианские авторы обозначают молитву как матерь добродетелей, которая «есть пребывание и соединение человека с Богом»[510]. Человек делается богом через участие в нетварном божественном свете, а не посредством перехода в божественную сущность[511]. Святоотеческая традиция

[502] *Бердяев Н.А.* Истина и откровение. Пролегомены к критике Откровения. С. 10.
[503] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 185.
[504] *Бердяев Н.А.* Новое религиозное сознание и общественность. С. 206.
[505] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 443.
[506] *Бердяев Н.А.* Новое религиозное сознание и общественность. С. XLIX.
[507] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 168.
[508] Там же.
[509] *Иоанн Лествечник, прп.* Лествица. С. 438.
[510] Там же. С. 436–437.
[511] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. С. 152.

уделяет особое внимание Иисусовой молитве, поскольку «она с Господом Иисусом сочетавает душу, а Господь Иисус есть единственная дверь к богообщению»[512]. Таким образом, рассуждения Бердяева о возможности личных отношений человека с Богом и соединении с Ним находят свои основания в учении Церкви о молитве.

Бердяев поддерживает «трехчленное понимание человека как существа духовного, душевного и телесного»[513], которое «имеет вечный смысл и должно быть удержано»[514]. При этом дух не противопоставляется реальностям души и тела, но подразумевает высшее, чем душевное либо телесное качество существования. Поэтому дух не есть другая действительность, но то, что сообщает этой действительности смысл. Русский философ подчеркивает, что «личность духовно-душевно-телесна»[515].

Несмотря на то что в Священном Писании есть указание на трехчастный «состав» человека (1Сол. 5: 23), в христианском богословии есть воззрения о двухчастном (тело и душа) и трехчастном (тело, душа и дух) «составе» человеческой природы, при этом последняя точка зрения чаще всего встречается у церковных авторов первых трех веков, а большинство отцов и учителей Церкви учили о существовании в человеке только души и тела[516]. В связи с этим следует отметить, что представление о составе человеческой природы Н. Бердяева основывается на христианском учении.

Бердяев поставил личность в качестве краеугольного камня своих философских разработок, однако при этом он подчеркивал, что личность – это нечто выходящее за пределы нашего мира, она ни на что не похожа и в связи с этим ни с чем не может быть сопоставляема и сравниваема[517]. Говоря об основных характеристиках человека, Бердяев отмечает, что по природе он является индивидуумом, личностью же – по духу; поэтому источник личности

[512] *Никодим Святогорец, прп.* Невидимая брань. М.: Правило веры, 1996. С. 307.
[513] *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. С. 366.
[514] Там же. С. 366.
[515] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 35.
[516] *Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия. Т. III. Киев, 1889. С. 227–231.
[517] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 21.

находится за пределами этого мира, а в своей сердцевине она является тайной. Поскольку особое значение в философии Бердяева занимает понятие духа, представляется важным более детально рассмотреть этот концепт и его место в антропологии русского мыслителя.

Бог есть Дух, поэтому дух раскрывается в субъекте. Русский философ указывает, что «Дух есть как бы дуновение Божье, проникающее в существо человека и сообщающее ему высшее достоинство, высшее качество его существования, внутреннюю независимость и единство»[518]. Важнейшее значение духа состоит в том, что он формирует личность, характер человека и поэтому дух раскрывается лишь в личном существовании, его нужно понимать персоналистически. Дух обеспечивает целостность личности, поскольку он «сообщает форму душе и телу и приводит их к единству, а не подавляет и уничтожает»[519]. Дух, который присущ человеку, есть «образ Божьего, т.е. личного же, духа»[520]. Дух универсален и есть высшее качество души, однако он – не природа, а добро, истина, свобода, красота, смысл. Дух неразрывно связан с Истиной, поскольку «Истина духовна и есть жизнь в духе»[521]. Именно «через дух человек есть образ и подобие Божие»[522]. Несмотря на то что дух личен, т.е. раскрывается в личности, «он наполняет личность сверхличным содержанием»[523], поэтому важнейшим качеством духовного начала в человеке является его трансцендентность по отношению к миру. К характеристикам духа, согласно Бердяеву, относятся: «свобода, смысл, творческая активность, целостность, любовь, ценность, обращение к высшему божественному миру и единение с ним»[524].

Человеческий дух бесконечен, через него человек осознает себя «абсолютным центром не данной замкнутой планетной системы, а всего

[518] *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. С. 366.
[519] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 34–35.
[520] *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. С. 370.
[521] *Бердяев Н.А.* Истина и откровение. Пролегомены к критике Откровения. С. 39.
[522] *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. С. 379.
[523] Там же. С. 370.
[524] Там же. С. 379.

бытия, всех планов бытия, всех миров»[525]. Дух в человеке свидетельствует о том, что он «не только природное существо, но и сверхприродное существо, существо божественного происхождения и божественного предназначения, существо, хотя и живущее в "мире сем", но "не от мира сего"»[526].

Русский мыслитель указывает, что дух един и целостен, тем не менее, он «не генерализирует, а индивидуализирует, он создает не мир идеальных ценностей, внечеловеческих и общих, а мир личностей с их качественным содержанием, формирует личности. Торжество духовного начала означает не подчинение человека универсуму, а раскрытие универсума в личности»[527]. Это духовное начало в человеке «независимое от мира и не детерминированное миром»[528], и поэтому требование освобождения – это требование не разума, общества или природы, а духа, поскольку дух есть свобода. При этом Бердяев подчеркивает, что поскольку человек не есть дух, но лишь имеет дух, то в духовных актах человека может присутствовать раздробленность, а подлинное освобождение «возможно только через связь духа человеческого с духом Божиим. Духовное освобождение есть всегда обращение к большей глубине, чем духовное начало в человеке, обращение к Богу»[529]. Но и на этом пути человека ожидает опасность впасть в идолопоклонство, и поэтому необходимо постоянное очищение.

Именно через дух человек все получает от Бога и все дает Богу. Однако русский философ отмечает, что «Дух не только от Бога, дух также от начальной, добытийственной свободы, от Ungrund'а… Дух не только божественен, он бого-человечен, бого-мирен, он свобода в Боге и свобода от Бога»[530]. Для философии Бердяева одной из важнейших характеристик духа является его неразрывная связь с творчеством, поскольку «дух есть творческая активность. Всякий акт духа есть творческий акт»[531].

---

[525] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 310.
[526] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 310.
[527] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 31.
[528] Там же. С. 290.
[529] Там же. С. 292.
[530] *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. С. 379.
[531] Там же. С. 392.

По мысли Бердяева, противопоставление духа и тела, распространенное в христианском учении, должно быть преодолено, поскольку «дух включает в себя и тело, он одухотворяет тело, сообщает ему иное качество»[532]. «Духовность» есть преображение тела, «достижение высшей качественности целостного человека, реализацию личности»[533].

О воззрениях учителей Церкви относительно неопределяемости свойств человека как образа Божьего уже было сказано выше в этой главе; поэтому стоит лишь указать, что восприятие личности как тайны находит свои основания в Священном Предании. Стоит отметить, что в творениях отцов посленикейского периода дух чаще всего не рассматривался как отдельная часть человеческой природы, поэтому большее внимание уделялось душе. Из древних отцов Церкви св. Ириней Лионский указывает, что человек состоит из духа, души и тела, из которых дух «спасает и образует»[534]. Свт. Григорий Нисский, истолковывая слова апостола Павла о трехчастном «составе» человека (1Сол. 5: 23), указывает, что под «телом» апостол подразумевает питательную часть человеческого естества, под «душой» – чувствующую, а под «духом» – умопредставляемую[535]. Духовное произволение в человеке подразумевает совершенную жизнь по Боге. Свт. Василий Великий указывает, что мы – это «душа и ум, поколику мы сотворены по образу Создавшего»[536]. Душа бессмертна, ее пропитанием являются «догматы благочестия, благопристойное поведение, упражнение в добродетели, исправление страстей»[537]. Именно благодаря разумной душе человек может познать Бога. Прп. Иоанн Дамаскин, описывая человека, указывает, что Бог образует его тело из земли, а душу дарует «посредством Своего вдуновения»[538]. Под душой он подразумевает живую, бессмертную, бестелесную, независимую сущность,

[532] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 34.
[533] *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. С. 383.
[534] *Ириней Лионский, св.* Против ересей. С. 468.
[535] *Григорий Нисский, свт.* Об устроении человека. С. 100.
[536] *Василий Великий, свт.* Беседа 3. На слова: Внемли себе (Втор. 15:9) // Святитель Василий Великий. Творения. Т. I. М.: Сибирская благозвонница. М.: 2009. С. 607.
[537] Там же.
[538] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. С. 151.

одаренную способностью желания, разумом и умом, который есть ее чистейшая часть[539].

Свт. Игнатий Брянчанинов называет дух разумной силой, которая есть высшее достоинство человеческой души[540]. Четкую дифференциацию между духом и душою проводит свт. Феофан Затворник: «дух содержит чувство Божества – совесть и ничем неудовлетворимость. Оно есть та сила, которая вдохнута в лице человека при сотворении. Душа - низшая сила, или часть той же силы, назначенной на ведение дел земной жизни. Она такая сила, как душа животных, но возвышенная ради сочетания с нею духа. Дух из Бога, сочетавшись с душою животных, возвел ее на степень души человеческой»[541]. В духе заключается образ и подобие Божие, а также «все проявления внутренней жизни, которые ведут человека от земного к небесному – от тварного к Творцу»[542].

Таким образом, человеческий дух есть высшая часть человеческой природы, через которую человек может вступать в личностные отношения с духовным миром, познавать Бога и приближаться к Нему.

На основании вышесказанного следует отметить, что в христианской антропологии термин «дух» не занимает столь важное значение, как в философии Н. А. Бердяева, однако часть характеристик духа, которые описывает русский мыслитель, созвучны учению Церкви. Восприятие Бердяевым Бога как Духа находит свои основания в Священном Писании (Ин. 4: 24). Также соотносится с библейским учением о творении человека понимание духа как дуновения Божия, которое сообщает человеку высшее достоинство, посредством которого он является образом Божиим (Быт. 2: 7). В святоотеческом наследии содержится характеристика духа как высшего

---

[539] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. С. 153.
[540] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Жизнь. Смерть. Бессмертие. Слово о человеке. Симферополь: Родное слово, 2010. С. 50.
[541] *Феофан Затворник, свт.* Письмо 140. Пустые призраки и о борьбе с ними. Письмо к Преосвященному Никодиму (Белокурову). URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/pisma/1_140 (дата обращения: 15 апреля 2025).
[542] *Феофан Затворник, свт.* Толкование апостольских посланий. Послание к римлянам. М.: Правило веры, 2002. С. 400.

качества души (о чем пишет и Бердяев), а также указание на важнейшее значение духа для единства человека и его спасения, независимость человека от этого мира. На неразрывную связь духа и Истины, о которой пишет русский мыслитель, указывает Евангелие (Ин. 4:24). Также к характеристикам духа, которые находят свои основания в Священном Предании, относятся устремленность к Богу, трансцендентность, восприятие духа как свойства богоподобия, как сущностной характеристики человека, как высшей части человека. Не имеет своих предпосылок в христианском предании учение о двойном источнике духа, который происходит от Бога и добытийственной начальной свободы.

Относительно противопоставления духа и тела, которое, по мысли Бердяева, присуще христианскому мировосприятию[543], необходимо отметить, что оно встречается в наследии святых отцов Церкви, но подобные воззрения не являются мейнстримом, поскольку совершенство человека, которое описывали уже отцы Церкви первых веков, состоит в том, чтобы человек по причине излияния Духа стал духовным, т.е. чтоб в нем дух соединился с душою и плотью[544]. Таким образом, духовность – это причастность Духу, а не уничижение и устранение плоти[545]. Свт. Григорий Палама писал о значении тела в духовной жизни человека, следовательно, он подчеркивал целостность человеческого существа, одной из частей которого является тело. Святитель указывал, что «тело тоже как-то приобщается к умному действию благодати, перестраивается в согласии с ней, само наполняется каким-то сочувствием сокровенных таинств души и дает даже глядящим извне как-то ощутить, что в это время действует в получивших благодать»[546], тело также получает залог будущих благ и приближается к Богу в меру освящения человека[547].

Н. А. Бердяев подчеркивал двойственность и противоречивость человека, указывая, что он есть «существо в высшей степени поляризованное,

[543] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 34.
[544] *Ириней Лионский, св.* Против ересей. С. 462–463.
[545] Там же. С. 462, 467.
[546] *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-безмолствующих. М.: Канон, 1996. С. 93–94.
[547] Там же. С. 95–96.

богоподобное и звероподобное, высокое и низкое, свободное и рабье, способное к подъему и падению, к великой любви и жертве и к великой жестокости и беспредельному эгоизму»[548].

Согласно учению Церкви, по причине грехопадения была утеряна первоначальная гармония созданного мира и самого человека. Падшая человеческая природа отравлена, в ней добро смешалось со злом[549]. О внутреннем противоречии и склонности ко злу свидетельствует апостол Павел (Рим. 7: 18–20), а из святых отцов на тему искажения иерархии внутри человека немало писал свт. Феофан Затворник. Н. Бердяев в целом негативно относился к наследию св. Феофана[550], однако святитель является выразителем святоотеческой мысли, поэтому ниже будут представлены его описания внутренней драмы человека. Норма жизни – это жизнь по духу, который одухотворяет и душу, и тело. Однако вследствие грехопадения человек начал жить без Бога и управлять жизнью своими душевными силами; вместо духа во главе человеческой жизни стали душа и тело с их потребностями, а дух «ниспал до подчинения душе и телу»[551]. Потребности души и тела без главенства духа «потеряли меру и закон взаимного отношения и соподчинения и… стремятся занять первое место…; а из жизни без Бога … произошло множество страстей»[552]. Однако дух, несмотря на то что ослаблен грехом, все же живет в человеке и сочувствует жизни по заповедям, но он «не силен увлечь сердце небесными благами… поэтому, когда предстоит на деле выполнить закон, страсти … увлекают человека неожиданно в сторону, противную закону, и он согрешает»[553]. Однако одаренный свободной волей человек «скорее ведет природу, нежели ведется ею, вследствие чего и желая [чего-либо], если только хочет, имеет власть подавить свое желание или последовать

[548] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 21.
[549] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о различных состояниях естества человеческого по отношению к добру и злу. С. 769.
[550] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 388, 398, 463.
[551] *Феофан Затворник, свт.* Толкование апостольских посланий. Послание к римлянам. С. 400.
[552] Там же.
[553] Там же. С. 401.

за ним»[554]. В связи с этим основание идей Бердяева о человеке как существе амбивалентном мы можем найти в вышеприведенных посылах Священного Писания и Предания.

Важнейшее значение для духовной жизни, согласно Бердяеву, имеет таинство Покаяния. Он пишет: «С покаяния начинается борьба с тьмой греха. Без великого таинства покаяния духовная жизнь немыслима. Грех не только должен быть осознан, но и должен сгореть в огне покаяния»[555]. Однако в то же время мыслитель указывает на небезопасность этого пути, поскольку покаяние может не принести плода, но дойти до самоубиения и отчаяния, которое есть самый большой грех. Крайняя форма покаяния «приводит к потери совести и достоинства человека»[556]. Путь покаяния для каждого человека на пути к Богу неизбежен, но вся его ценность – «в рождении к новой жизни»[557]. И в этом контексте для Бердяева покаяние неотделимо от творчества, поскольку покаяние не есть возрождение, возрождение – это уже часть творческого подъема[558]. Благодать действует «именно в переживании творческого подъема и освобожденности от подавленности»[559].

Можно найти основания этих идей в следующих посылах церковного Предания. С призыва к покаянию начали проповедь Иоанн Креститель (Мф. 3: 2) и Господь Иисус Христос (Мк. 1: 15). Прп. Иоанн Лествичник указывает, что «покаяние есть возобновление крещения. Покаяние есть завет с Богом об исправлении жизни. Покаяние есть примирение с Богом»[560]. Именно покаяние является для христианина единственным источником истинно христианской жизни[561]. В творениях отцов Церкви также присутствует мысль о том, что отчаяние – самый большой грех. Так, свт. Игнатий (Брянчанинов) пишет: «Самый тяжкий грех – отчаяние. Этот грех

---

[554] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. С. 181.
[555] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 386.
[556] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 405.
[557] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 387.
[558] Там же.
[559] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 447.
[560] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. С. 129–130.
[561] *Феофан Затворник Вышенский, свт.* Путь ко спасению // Свт. Феофан Затворник Вышенский. Путь ко спасению. Письма о христианской жизни. Поучения. М.: Лепта-Пресс, 2003. С. 94.

уничижает всесвятую Кровь Господа нашего Иисуса Христа, отвергает Его всемогущество, отвергает спасение Им дарованное, – показывает, что в этой душе прежде господствовали самонадеянность и гордость, что вера и смирение были чужды ей. Более, нежели от всех других грехов, надо храниться, как от смертоноснаго яда, как от дикаго зверя, от отчаяния»[562].

Таким образом, понимание Бердяевым покаяния как необходимого условия духовной жизни, борьбы со грехом, как рождения к новой жизни находит свое основание в учении Церкви. Однако понимание творчества как обязательной составляющей для духовного возрождения выходит за рамки Священного Предания.

Также необходимо отметить, что несмотря на понимание значения таинства Покаяния для внутренней жизни человека, а также тот факт, что Бердяев после своего обращения в зрелом возрасте в Православие часто причащался у святого Алексея Мечева[563], русский мыслитель подчеркивал разрыв между Богом и миром, показывая, что «объективация непроницаема для действий Духа Божия»[564].

Н. А. Бердяев указывает, что личность – это не проекция, но что-то конкретно-универсальное. Одним из парадоксов персонализма является понимание личности не как части универсума, но противоположное восприятие универсума как части личности, как всего лишь одного из ее качеств[565]. Универсум раскрывается в человеке, если в нем происходит торжество духовного начала. Для русского мыслителя человек как микрокосмос или индивидуализированный универсум содержит в себе весь космос и человечество, а превращение их в объекты есть следствие грехопадения. «Человек есть не только конечное существо… он есть также

[562] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Письмо 176 // Свт. Игнатий Брянчанинов. Письма о подвижнической жизни (555 писем). Минск: Свято-Елисаветинский монастырь, 2004. С. 273.
[563] *Половинкин С.М.* Н. А. Бердяев и православие // Вестник РХГА. 2017. Т. 18. № 3. С. 143.
[564] Там же. С. 146.
[565] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 23.

бесконечное существо, он есть бесконечное в конечной форме, синтез бесконечного и конечного»[566].

Человек может что-то познавать о вселенной или вообще быть ее частью лишь по той причине, что он включает абсолютно весь ее состав и качества в полноте; он есть «цельная малая вселенная»[567]. Русский философ сравнивает вселенную с макроантропосом, поскольку человек как микрокосмос содержит в себе все. Личность происходит от Бога и пребыванием в этом мире она свидетельствует о мире другом: в человеке пересекаются и борются начала от двух миров – духовное и эмпирическое (тайна взаимоотношения этих двух миров в человеке – это тайна Боговоплощения, тайна явления Иисуса Христа в этот мир[568]). Присутствие личности в этом мире свидетельствует также о том, что он должен быть преодолен и преображен. Благодаря торжеству духовного начала в человеке он вступает в отношения совсем иного порядка со всем сотворенным. Человек перестает подчиняться миру объектов, но весь универсум раскрывается в личности. Если человек актуализирует заложенные в нем потенции личности, то он вмещает в себя все человечество, весь космос, историю, и поэтому справедливо будет сказать, что все, что произошло и происходит в мире, то произошло и происходит со мной[569].

Учение о человеке как о микрокосмосе неоднократно встречается в трудах церковных авторов. Свт. Василий Великий указывал, что человек, который пытается уразуметь свое устроение, получает точное руководство для богопознания, поскольку он в самом себе, как в малом мире, увидит Премудрость Бога[570]. Немезий Эммеский указывает, что человек называется «малым миром», поскольку соединяет в себе смертное с бессмертным,

[566] *Бердяев Н.А.* Царство Духа и царство кесаря. С. 222.
[567] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 295.
[568] *Бердяев Н.А.* Философия неравенства. С. 288.
[569] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 44.
[570] *Василий Великий, свт.* Беседа 3. На слова: «Внемли себе» (Втор. 15, 9). С. 610–611.

совмещает в себе разумное с неразумным и представляет «своей природой образ всего творения»[571].

Прп. Максим Исповедник относительно взаимосвязи природы человека и природы всего существующего пишет, что «умопостигаемые [сущности] обладают внутренним соответствием с душой, а душа – внутренним соответствием с умопостигаемыми [сущностями]; [вещи] же чувственные имеют образ тела, а тело – образ чувственных [вещей]. Умопостигаемые [сущности] есть душа [вещей] чувственных, а последние, в свою очередь, есть тело умопостигаемых [сущностей]. Мир умопостигаемый находится в чувственном, как душа в теле, а чувственный мир соединен с умопостигаемым, как тело соединено с душой. И един мир, состоящий из них обоих, как один человек, состоящий из души и тела»[572].

Согласно прп. Иоанну Дамаскину, человек имеет нечто общее с неодушевленными предметами со стороны своего тела, с растениями – в этом же отношении, а также «со стороны силы питающей и произращающей»[573], с бессловесными существами – помимо вышеперечисленного «в отношении к желанию, то есть, гневу и похоти, и в отношении к чувствованию, и в отношении к движению»[574], а «чрез посредство разума человек соединяется с бестелесными и постигаемыми только умом природами… и следуя за добродетелями, и любя благочестие – вершину добродетелей; посему человек и есть малый мир»[575]. Таким образом, только с приложением волевых усилий избирая следование добродетелям, человек уподобляется умопостигаемым природам и только в таком случае он есть малый мир.

Античная идея о человеке как микрокосмосе была христианизирована церковными авторами и стала одной из важных составляющих православной антропологии. Мысль Бердяева созвучна христианскому вероучению в том

[571] *Немезий Эмесский.* О природе человека. М.: Канон+, 2011. С. 17.
[572] *Максим Исповедник, прп*. Мистагогия // Творения преподобного Максима Исповедника. М.: Мартис, 1993. С. 167–168.
[573] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. С. 154.
[574] Там же.
[575] Там же. С. 155.

аспекте, что человек как микрокосмос раскрывает в себе это начало лишь при торжестве духовного начала. Однако отдельные грани этой концепции философа, например, то, что отдельный человек содержит в себе весь космос, все человечество и всю историю, не находит основания в Священном Предании.

Бердяев подчеркивал ответственность человека за природу, поскольку из-за своего падения он ее умертвил, сковал и механизировал[576]. «Онтологическое повреждение» творения имеет своей причиной дуализм добра и зла; именно зло ведет к распаду бытия, к «эгоистической атомизации бытия»[577]. Для описания состояния природы после грехопадения философ использует цитату прп. Симеона Нового Богослова[578]. По этой причине русский мыслитель писал: «Природа должна быть очеловечена, освобождена, оживлена и одухотворена человеком»[579]. Несмотря на грехопадение, человек продолжает оставаться микрокосмом и заключать в себе все силы мира. Поскольку пал всечеловек – Перво-Адам, который неотделим от космоса, то «освобождение и творческий подъем всечеловека есть освобождение и творческий подъем космоса»[580]. По этой причине человек никак не может отделиться от космоса, уйти в замкнутое существование, он может лишь положительно изменить его через преображение.

Об этой ответственности и некой зависимости природы от человека свидетельствует апостол Павел: «Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне» (Рим. 8: 19–22). Таким образом утверждается антропокосмическая связь, в которой мир следует за человеком и ждет от него

[576] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 306–307.
[577] *Половинкин С.М.* «Эсхатологический персонализм» Николая Александровича Бердяева (1874–1948). С. 390.
[578] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 307–308.
[579] Там же. С. 307.
[580] Там же.

избавления. Поэтому воззрения Н. А. Бердяева относительно зависимости мира от человека вполне согласны с христианским вероучением, на котором и основаны эти идеи. Однако рассуждения о падении некоего всечеловека Перво-Адама являются в большей степени авторской интерпретацией Священного Предания.

Проанализировав отдельные аспекты антропологии Н. А. Бердяева в свете патристической традиции, необходимо отметить, что следующие воззрения русского философа основываются на Священном Писании и Предании: восприятие Бога как Личности как онтологическое основание понимания человека как личности, возможность вступить в отношения с Богом и соединиться с Ним, важнейшее значение молитвы в этом процессе. Помимо этого в христианском учении находит свои предпосылки трехчастное понимание человека, идея о том, что личность – это нечто выходящее за пределы мира, указание на важнейшее значение духа в жизни человека, на противоречивость человеческого существования, а также подчеркивание значения таинства Покаяния в духовной жизни. Также к этой категории идей относится понимание человека как микрокосмоса и значение для актуализации этого начала торжества духа в человеке, учение о связи человека и природы, о его ответственности за состояние природы.

Среди идей Н. А. Бердяева, которые не находят своих предпосылок в православном вероучении, можно назвать следующие: созависимость Бога от человека; понимание духа как единственного пути, через который человек вступает в отношения с Богом, что ставит под вопрос необходимость таинств; понимание духа как происходящего от двойного источника – от Бога и начальной, добытийственной свободы. Также к этой группе идей относится понимание необходимости творчества для духовного возрождения; понимание человека-микрокосмоса как содержащего в себе всю историю, весь человечество и весь космос; грехопадение как грехопадение всечеловека Перво-Адама.

Выводы ко второй главе

Анализ основных идей антропологии Н. А. Бердяева в свете Священного Писания и Предания позволил более детально рассмотреть воззрения этого русского философа и выявить в вероучении Церкви их предпосылки, которые были развиты или авторски интерпретированы мыслителем.

Первый пункт второй главы был посвящен рецепции Н. А. Бердяевым ветхозаветного библейского откровения о творении человека. В рамках решения этой задачи были проанализированы такие понятия, как образ и подобие Божие в человеке, его царское достоинство, значение духа для жизни человека, амбивалентность человеческой природы, значение для человека личностной взаимосвязи с Творцом. Помимо этого, в первом пункте особое внимание уделялось категории творчества как одной из краеугольных в философии Бердяева. В частности, анализировались источники творчества, его значение для человека, Бога, Царства Божьего и мира, пределы человеческого творчества, его этические основания. Также в этой части диссертационного исследования рассматривался концепт свободы, который вместе с понятиями творчества и личности является наиболее важным во всем философском наследии Н. А. Бердяева. В свете церковного предания анализировалось учение русского философа об онтологии свободы, о различных степенях свободы, ее этическом содержании. Помимо этого было проанализировано понимание русским мыслителем грехопадения – его природы, причин, влияния на мир и человека, а также смерти как одного из последствий греха.

Проанализировав вышеперечисленные аспекты философии Н. А. Бердяева в свете Священного Писания и учения Церкви, необходимо отметить, что для антропологии русского мыслителя понятия образа и подобия Божия являются одними из ключевых, а их основные характеристики в целом основываются на христианском Предании. В частности, Бердяев подчеркивает невозможность исчерпывающего определения понятия образа Божия, что находит свое основание в учении Церкви о непостижимости Бога и,

соответственно, человека как Его образа. Русский мыслитель указывает на то, что через дух человек есть образ и подобие Божие, и это также имеет своей предпосылкой учение Церкви о том, что Бог есть Дух. Н. А. Бердяев подчеркивал амбивалентность человека как существа, имеющего в одно и то же время божественное происхождение и происхождение от низших форм органической жизни, и отмечал, что в случае отрицания обожения как цели человеческой жизни происходят искажения в самом человеке. Эти размышления также находят свои основания в христианском учении о деградации человека при отвращении от Бога. Русский философ в духе церковного Предания указывает на царственное достоинство человека. На православном вероучении об образе и подобии Божием и их взаимосвязи основываются идеи Бердяева об актуализации личного начала как задаче, которую человеку необходимо выполнять через усилия и боль на протяжении всей жизни, а также о неистребимости личностного начала в человеке. Также русский философ в духе церковного предания указывает на личностные отношения человека с Богом как основополагающую характеристику человека, основную и определяющую категорию человеческой жизни.

В то же время восприятие русским мыслителем человека как символа иного не находит оснований в христианском вероучении.

Понимание Бердяевым творчества как необходимого условия для раскрытия образа и подобия Божия в человеке имеет предпосылки в учении Церкви, поскольку личное преображение человека, уподобление Богу – это также творческий процесс, необходимость которого заложена в человеческую природу. Восприятие творчества как одного из свойств образа Божьего в человеке, созданном по образу Творца, и ограниченность человеческого творчества также имеет основания в учении Церкви. Однако при этом нужно отметить, что границы, которые русский философ указывает для творчества, отличаются от христианского вероучения, поскольку он полагал, что человек может творить из ничего, из свободы. Находят свои основания в Священном Предании воззрения Бердяева на творчество как трансцендентный акт,

который устремлен за пределы видимого мира, а также на синергийное (Божественное и человеческое) основание всякого подлинного творческого акта, восприятие творчества как сферы, относящейся к внутренней жизни человека. На церковном Предании о невозможности соединения эгоизма и божественной благодати основывается идея русского мыслителя о необходимости для подлинного творчества преодоления всего лично-эгоистического. Созвучно с христианским вероучением Бердяев указывает на лже-творчество как следствие ответа на призыв падших духов.

Среди взглядов Бердяева на творчество, которые представляют собой авторские интерпретации отдельных мыслей Священного Писания и Предания, выходящие за рамки догматического вероучения, необходимо указать на понимание творчества как задачи отображения Божественной природы, учение об онтологическом творении человеком «из ничего», т.е. из недетерминированной и неопределяемой никем, даже Богом, свободы. Помимо этого, русский мыслитель указывал, что через творчество человек имеет возможность стать причастным Божественной природе, открыть в себе имманентно присущие ему «все силы Бога и мира», что человеческое творчество является своего рода необходимым элементом Царствия Божия – эти воззрения также не находят предпосылок в учении Церкви. Не имеет оснований в Священном Предании и указание на возможность творчества влиять на Бога (творчество как «абсолютный прирост к самому Божеству») на самоценность творчества, на невозможность никакого внешнего суда над ним.

В неразрывной связи с творчеством, согласно Н. А. Бердяеву, состоит проблема свободы. В духе христианского вероучения русский мыслитель понимает свободу как относящуюся к числу основных характеристик человека, как дар Творца, Который есть единственный источник свободы (об этом Бердяев пишет в одной из первых своих философских работ); он также указывает на необходимо присущее ей этическое ядро. В Священном Писании имеются основания воззрений Бердяева относительно сопротивления как необходимого условия актуализации свободы; а также высшей свободы как

особой личной взаимосвязи с Богом. Кроме того, в духе церковного Предания русский философ указывает на свободу как одну из основных причин грехопадения.

Ряд идей Бердяева о свободе не созвучны христианскому вероучению. Это относится к учению о безосновности свободы, восприятию свободы как находящейся вне Бога, пониманию высшей степени свободы как абсолютного единства между человеком и Богом.

Значимым для философской мысли Н. А. Бердяева является концепт грехопадения. Находит свои предпосылки в христианском предании восприятие русским мыслителем грехопадения как религиозно-метафизического факта, который привел к разрыву бытия, повреждению его частей, смешению противоположных понятий. Созвучно с церковным Преданием Бердяев определяет гордость как причину грехопадения, а также указывает на смещение акцентов в человеческой природе. На христианском Предании основано и понимание русским философом смерти и ее основной причины.

Некоторые идеи Бердяева относительно грехопадения выходят за рамки Священного Предания. К таковым относятся: учение о некоем предмирном грехопадении, которое совершилось вне времени и нашего мира, восприятие времени и нашего мира как следствия грехопадения.

Второй пункт второй главы был посвящен значению для философии Н. А. Бердяева Искупления и в целом Нового Завета. В этой части исследования через призму христианского благовестия были проанализированы следующие идеи русского философа: связь христологии и антропологии, последствия Боговоплощения и его понимание как единственной и неповторимой «точки прорыва» Творца в наш мир, восприятие Иисуса Христа как откровения Бога и Человека. Также в этой части исследования рассматривалось учение об отношении Богочеловека и универсума, о спасении от последствий греха во Христе, о возможности причастности к Божественной сущности через искупительный подвиг

Богочеловека. Помимо этого во втором пункте анализировалось восприятие человеческой природы Спасителя, Который стал имманентным ей, Боговоплощение как указание на нужду Бога в человеке, связь искупления и подлинной свободы.

Само христианство Н. А. Бердяев воспринимал как «углубленный антропоцентризм» и эмансипацию, что указывает на неразрывную связь христианского вероучения с проблемой личности и свободы. Основываясь на Предании Церкви, философ подчеркивает неразрывную связь христологии и антропологии, поскольку Иисус Христос освятил человеческую природу и открыл возможность причастности к тем благам, которые были утрачены после грехопадения. В русле Священного Предания Бердяев указывает, что во Христе произошло обожение человеческой природы, Он объединил в Себе Божество и творение, вернул человеку возможность обрести подлинную свободу и достичь богоподобия. В церковном учении имеют свои предпосылки понимание русским философом Нового Завета как завета любви, в котором «нет ничего принудительного и насилующего», а также учение о жертве Спасителя, которая заменила кровавые жертвы бескровной Евхаристией. Вполне согласно с христианским вероучением, на котором и основаны эти идеи, Бердяев указывает, что спасение от греха возможно найти не в естественном человеческом совершенстве или моральном законе, но во Христе.

К авторским интерпретациям идей, содержащихся в Предании Церкви, или их произвольному философскому расширению можно отнести следующие аспекты учения Бердяева об Иисусе Христе: понимание Второй Ипостаси Пресвятой Троицы как Абсолютного Человека, восприятие Иисуса Христа как универсального человека, Который представляет все человечество, понимание Второй Ипостаси Пресвятой Троицы как источника человеческой свободы. Не в согласии с христианским учением Бердяев защищал понимание Боговоплощения как единственной и неповторимой «точки прорыва» Бога в наш падший мир, а также восприятие этого факта как свидетельства о том, что

Бог нуждается в человеке. Помимо этого не имеют предпосылок в христианском вероучении воззрения Бердяева относительно возможности приобщения непосредственно к Божественной сущности, учение о том, что через Спасителя «внедрена человеческая природа в жизнь Божественной Троичности», а Иисус Христос является носителем некой небесной, духовной и чистой человеческой природы.

Третий пункт второй главы посвящен влиянию святоотеческого наследия на философскую концепцию Н. А. Бердяева. В этой части квалификационной работы рассматривались такие идеи русского философа, как взаимосвязь триадологии и антропологии, учение о Боге как личности и возможность личной взаимосвязи с Ним, значение молитвы и покаяния для человека. Помимо этого анализировалось трехсоставное понимание человека и значение духа в нем, учение о двойственности и противоречивости человека, понимание человека как микрокосмоса, взаимосвязь человека и природы.

Н. А. Бердяев достаточно критично относился к святоотеческой традиции, указывал на бессилие святоотеческого богословия для преодоления современных проблем, а также подчеркивал искажение христианства даже в догматическом учении.

Тем не менее, в святоотеческом предании имеют свои основания такие идеи Бердяева, как понимание значения учения об ипостасях Пресвятой Троицы для развития проблемы личности, а также краеугольный камень всей антропологии русского философа – утверждение, что человек – это личность, потому что Бог – это личность. Именно из этой идеи проистекает, по мысли философа, драгоценная возможность вступать с Богом в личные отношения, важнейшей составляющей которой является молитва. Имеет свои предпосылки в учении Церкви идея философа относительно соединения с Богом как призвания человека. Также в целом созвучно со святоотеческим наследием Бердяев указывает на «трехчленное понимание человека как существа духовного, душевного и телесного», а также критическое отношение к мысли об ущербности плоти для целостной жизни человека. Находят

основание в Священном Предании учение о человеке как микрокосмосе и необходимости торжества духа для актуализации этого начала; однако особенности этого учения не созвучны учению святых отцов. Вполне согласно с церковным Преданием, на котором и основаны эти идеи, русский мыслитель указывает на важнейшее значение понятия духа в собственно человеческой жизни и его главных характеристик – трансцендентности, устремленности к Богу, его связи с творчеством. Также находят свои основания в Священном Предании воззрения Бердяева относительно человека как существа двойственного и противоречивого, понимание необходимости покаяния для духовной жизни и борьбы с тьмою греха, идея о связи человека с природой и его ответственности за нее.

Некоторые проанализированные в этом пункте идеи Н. А. Бердяева диссонируют со святоотеческой мыслью. Среди них – понимание духа как происходящего от Бога и добытийственной начальной свободы, недостаточность покаяния для духовного преображения и необходимость творчества для внутреннего возрождения человека. Также к этой категории идей относятся особенности восприятия человека как микрокосмоса или индивидуализированного универсума, который содержит в себе все человечество, всю историю и весь космос, понимание духа как единственного пути через который человек вступает в отношения с Богом, восприятие грехопадения как грехопадения всечеловека Перво-Адама.

ГЛАВА 3. УЧЕНИЕ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКОЙ ТРАДИЦИИ О ЧЕЛОВЕКЕ КАК ИСТОЧНИК АНТРОПОЛОГИИ Н. А. БЕРДЯЕВА

Философия Н. А. Бердяева настолько многопланова, что не представляется возможным указать на каких-то единичных авторов из европейского культурного наследия, которые послужили источником для главных идей русского мыслителя. Безусловно, частое обращение к христианским мотивам указывает на заостренность поисков в философско-богословском векторе, проложенном Боговоплощением, а также текстами Предания, однако при этом не представляется возможным четко соотносить мысль Бердяева с восточнохристианской традицией, так как очень редко в его трудах можно встретить какие-то отсылки к письменному наследию святых отцов и учителей Церкви. По этой причине в третьей главе данного диссертационного исследования будет проведен анализ различных направлений в богословии и философии европейской культуры XIII – XIX вв., поскольку в ней представлено немало концептов, оказавших влияние на становление Н. А. Бердяева как самостоятельного философа.

3.1. Мистицизм в философии Н. А. Бердяева и параллели с учениями Майстера Экхарта, Якоба Бёме и Ангелуса Силезиуса

Н. А. Бердяев подчеркивал свою веру в существование некой универсальной мистики и универсальной духовности, которая превосходит все доктринальные различия и ортодоксальную мистику, получившую «официальную санкцию» от церквей[581], поскольку в глубине подлинной мистики сходятся конфессиональные типы не только христианской, но и языческой мистики[582]. Всякий мистический акт представляет собой переплетение божественного и человеческого[583]. Несмотря на значение

[581] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 129.
[582] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 161.
[583] *Половинкин С.М.* «Эсхатологический персонализм» Николая Александровича Бердяева (1874–1948). С. 396.

мистической традиции для философии русского мыслителя, он указывал, что с мистическими авторами он познакомился сравнительно поздно[584].

Восточнохристианская апофатическая традиция (в первую очередь богословские трактаты Дионисия Ареопагита), с точки зрения Бердяева, представляла собой лишь продолжение философии неоплатонической школы[585]. Несмотря на то что русский мыслитель признавал определенное влияние, которое оказала мистика Псевдо-Дионисия на формирование классической мистической традиции и Востока, и Запада[586], все же он уделял особое внимание именно западной мистике. Важнейшими темами, которые раскрывали в своих работах представители данного направления христианской традиции, являются отрицательное богословие, обожение как результат единения с Творцом[587], неразрывная внутренняя связь Бога и человека. В связи с большим значением, которое имеет апофатическая традиция богословствования для философии Бердяева, представляется важным проанализировать идеи русского мыслителя, которые находят свои предпосылки либо параллели в учении западных мистиков. В данной части диссертации будут проанализированы богословско-философские воззрения Н. А. Бердяева в свете идей таких мыслителей, как Майстер Экхарт (Иоанн из Хоххайма) (1260 – 1327/8), Якоб Бёме (1575 – 1624) и Ангелус Силезиус (1624 – 1677), которые, по замечанию самого русского мыслителя, были ему очень близки[588].

3.1.1. Мистическое учение Майстра Экхарта в наследии Н. А. Бердяева

Бердяев неоднозначно относился к христианской догматике, усматривая в ее вероучительных истинах слишком большую долю рационализма. Он считал, что ортодоксально-библейское учение не оберегает

[584] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 129.
[585] *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. С. 431.
[586] Там же. С. 431–432.
[587] *Шилов Евгений, свящ.* Рецепция христианского неоплатонизма через Corpus Areopagitius и его влияние на немецкую рейнскую мистику // Угрешский сборник. Труды преподавателей и магистрантов Николо-Угрешской православной духовной семинарии. Вып. 5. М.: Издательство ПЕНАТЫ И КНИГА, 2016. С. 51.
[588] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 129.

таинственную бездну первоосновы бытия, которая по своей природе антиномична. Поэтому именно апофатическую теологию, которая отказывается утверждать положительные понятия о Боге, русский мыслитель представлял как единственно верную, как заключающую в себе вечную истину, поскольку апофатический метод подчеркивает рациональную непознаваемость Божественной Тайны, которая раскрывается лишь в существовании, и у человека есть возможность прикоснуться к Ней и соединиться с Ней[589].

По мысли Бердяева, именно эта антиномичность в какой-то мере раскрывалась в работах немецких мистиков – через концепты Ungrund Я. Бёме, Gott и Gottheit М. Экхарта; эти понятия приводили к чему-то большему, чем сам Бог[590]. Gottheit не есть Абсолют, т.е. носитель множества положительных характеристик; этот концепт является указателем на предельную Тайну, к которой невозможно подвести какие-либо категории нашего мира. Экхарт пишет о том, что «Бог действует так или иначе. Божество не действует … Бог и божество различествуют, как дело и неделание»[591]. Для Бердяева заслуга М. Экхарта в том, что он познал эту божественную иррациональность и бездонность, которые лежат в основе мира; это ничто есть источник всех вещей[592]. Экхарт обозначал ничто как глубину глубин; оно есть «одна безраздельная тишина, которая неподвижно покоится в себе самой»[593]. Согласно замечанию русского мыслителя, это «Перво-Божество» находится за гранями чего-либо личного, поэтому с ним невозможно личное общение. Философ проводит четкую демаркационную линию между Богом и Его человеческой идеей, Им как Существом и объектом[594]. Это неизреченное ничто

[589] *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. С. 431.
[590] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 356.
[591] *Мейстер Экхарт.* Об исхождении духа и возвращении его. URL: https://psylib.org.ua/books/ekhar01/txt04.htm (дата обращения: 28 апреля 2025).
[592] *Мейстер Экхарт.* О сокровеннейшей глубине. URL: https://psylib.org.ua/books/ekhar01/txt03.htm (дата обращения: 28 апреля 2025).
[593] *Мейстер Экхарт.* О единстве вещей. URL: https://psylib.org.ua/books/ekhar01/txt06.htm (дата обращения: 28 апреля 2025).
[594] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 94.

Бердяев определяет как сверхсущее, как то, что предшествует творению и Богу[595].

Русский мыслитель подчеркивает важнейшее значение разделения на Gottheit и Gott, которое впервые четко проявилось именно у М. Экхарта. Этот концепт как указание на то, что в основе всего лежит иррациональное начало, тайна, заложил основание для последующего развития всей германской мистики, а также германской метафизики[596].

Однако Экхарт также указывал на бесконечную близость Бога к человеку: «Взаимное проникновение или близость Бога и души, воистину, не имеет различения»[597]. По мнению Бердяева, важнейшее значение мистики пантеистического типа для антропологии состоит именно в этом учении, т.е. в указании на то, «что Творец и творение интимно близки, что Бог в творении и творение в Боге, что все в мире и в человеке происходящее происходит и в Боге, что энергия Божья переливается в мир»[598]. Майстер Экхарт указывал на единство внутреннего мира, где «Божья глубина – моя глубина. И моя глубина – Божья глубина»[599]. Также немецкий мистик подчеркивал, что причина Боговоплощения, а также смысл жизни христианина состоит в том, «чтобы Бог родился в нашей душе, а душа в Боге»[600]. Это рождение имеет неразрывную связь с тем рождением, которое «Бог Отец непрестанно совершал и совершает в вечности»[601].

Русский мыслитель вслед за Экхартом подчеркивает неразрывную связь божественной мистерии, которая совершается в вечности, и внутренней жизни человека. Он пишет, что божественная жизнь «раскрывается в нашем духовном опыте. Внизу отображается то, что совершается наверху. И в нас, в

---

[595] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 506–507.
[596] *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. С. 432.
[597] Дополнительное обвинение и защита Майстера Экхарта // Майстер Экхарт. Об отрешенности. М., Спб.: Университетская книга, 2001. С. 299.
[598] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 503.
[599] *Мейстер Экхарт.* О сокровеннейшей глубине. URL: https://psylib.org.ua/books/ekhar01/txt03.htm (дата обращения: 29 апреля 2025).
[600] *Мейстер Экхарт.* О свершении времен. URL: https://psylib.org.ua/books/ekhar01/txt01.htm (дата обращения: 29 апреля 2025).
[601] *Мейстер Экхарт.* О вечном рождении. URL: https://psylib.org.ua/books/ekhar01/txt02.htm (дата обращения: 29 апреля 2025).

нашей глубине совершается тот же процесс, который совершается на небе, процесс богорождения»[602]. Рождение Бога в человеке – это последняя человеческая тайна[603]. Отношения между человеком и Богом возможно передать лишь на языке духовного опыта, и все учение мистиков, в т.ч. М. Экхарта, нельзя прочитывать через призму «застывшей онтологии», поскольку тогда оно примет еретический уклон. Бог и весь мир имеет своим источником божественную бездонность – именно там Творец возникает вместе с творением, а Бог вместе с человеком. Немецкий мистик в одной из своих проповедей указывал, что «глубь Бога и глубь души составляют одну и ту же глубинную основу»[604]. Именно в бездне Божественного Ничто снимается бытийное различие между Творцом и творением[605].

В свою очередь, Бердяев отмечал, что подлинная мистика – это обнаружение в самом себе «первооснов божественного начала». Помимо этого, русский мыслитель указывал, что «первоосновы души» божественны[606], а всякая подлинная мистика по своей природе богочеловечна; она указывает, что Бог ближе к человеку, нежели он сам себе, и глубже него, но в то же время это божественное является глубоко человеческим[607].

Работам Бердяева свойственен акцент на «теургии» – созависимости и человека от Бога, и Бога от человека. Это также влияние западной мистики. В раскрытии понятия «теургии» Бердяев обращался к работам Экхарта и Ангелуса Силезиуса, в которых подчеркивалась идея соотносительности Бога и человека, Творца и всего творения. Согласно русскому мыслителю, эта созависимость имеет бытийный характер, поскольку «Бог есть, если есть человек. Когда исчезнет человек, исчезнет и Бог»[608]. Экхарт пишет: «Ибо то,

[602] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 132.
[603] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 260.
[604] Цит. по: *Лосский В.Н.* Отрицательное богословие и познание Бога в учении Мейстера Экхарта (Пер. с фр. Г. В. Вдовиной) // Богословские труды. 2003. № 38. С. 178.
[605] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 132.
[606] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 355.
[607] *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. С. 428.
[608] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 132.

что Бог называется "Богом", этим Он обязан творениям»[609]. Также немецкий мистик замечает: «Никогда ни о чем не томился так сильно человек, как томится Бог о том, чтобы привести человека к познанию Его»[610]. Однако в другой проповеди он говорит о том, что «Бог не томится по творению, ибо Бог смотрит всегда лишь в Самого Себя! Но творение томится по Богу»[611]. Бердяев же указывает, что в самом Творце есть «страстное томление и тоска по человеку»; более того, в Нем есть также «трагический недостаток», который может быть восполнен только «великой прибылью» – рождением в Боге человека[612]. Следовательно, если нет человека, то нет и Бога в христианском понимании, поскольку в Нем не может быть никакого недостатка. Однако эта истина духовной жизни раскрывается в свободе духа и не может быть объективирована в рациональных определениях, так как мистический опыт, выраженный метафизическим языком, воспринимается как пантеизм, что является его искажением. Созависимость Бога и человека действительна, поскольку она является результатом живых отношений между Творцом и творением, что характерно для Бога, проповедуемого Евангелием, а не рационального понятия Абсолюта.

Однако необходимо отметить, что к некоторым положениям мистики Иоанна из Хоххайма Бердяев относился критически. В мистике Экхарта присутствовал разрыв с космосом, что подразумевало переход от мистического церковного реализма к мистическому идеализму. Пантеистический вектор в мистике, характерный для средневекового христианства, являлся одним из признаков подавления аксиологической значимости человеческой личности, поскольку он был воплощением попытки грешного человека раствориться в Божестве, потерять себя и таким образом погасить последствия грехопадения. Здесь проявляется одна из главных идей

---

[609] *Мейстер Экхарт.* О Царствии Божием. URL: https://psylib.org.ua/books/ekhar01/txt19.htm (дата обращения: 1 мая 2025).
[610] *Мейстер Экхарт.* Царство Божие близко. URL: https://psylib.org.ua/books/ekhar01/txt08.htm (дата обращения: 1 мая 2025).
[611] *Мейстер Экхарт.* О Царстве Божием. URL: https://psylib.org.ua/books/ekhar01/txt19.htm (дата обращения: 1 мая 2025).
[612] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 356.

мистики – понимание до конца неописуемой близости между миром и Богом, осознание того, что все происходящее в человеке и во вселенной происходит также и в Боге. Однако этот тип мистики не антропологичен, он всецело божественен, в ней присутствует отрешенность от всего человеческого, такая мистика «безóбразная и безличная»[613]. Средневековая или, как ее обозначал Бердяев, старая мистика за свое основание приняла Крестную Жертву Спасителя, при этом факту Воскресения уделяется намного меньше внимания. В понимании мистиков того периода Воскресение совершается как будто лишь для Божества, а человечество не вкушает его плодов.

Бердяев также не принимает учения Экхарта о значении отрешенности для богопознания. Согласно немецкому мистику, путь к новому Адаму внутри себя состоит через прохождение определенных ступеней, на которых достигается совершенная отрешенность и бесстрастие, поскольку «Бог – это существо, которое можно познать лучше всего через "ничто". – Как так через "ничто"? – Отказываясь от всяких средств, и не только отказываясь от мира и приобретая добродетель, но добродетель должен я оставить, если хочу познать непосредственно Бога»[614]. Отрешенность немецкий мистик ставил даже выше любви, поскольку она приводит Бога к человеку и делает последнего восприимчивым к одному только Богу[615], поскольку для того, чтобы человек услышал в своей душе Слово Божие, необходимо, чтобы в ней пребывал мир и покой. В связи с этим познание Бога неотделимо от самопознания: углубляясь в познание себя, человек познает и Бога. Именно на ступенях отрешенности, достигшей самоотрицания, происходит непосредственное восприятие человеческой душой Бога, мистическое слияние с Ним. Отрешенность также является одной из характеристик Бога, она есть

[613] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 502.
[614] *Мейстер Экхарт.* О страдании. URL: https://psylib.org.ua/books/ekhar01/txt05.htm (дата обращения: 4 мая 2025).
[615] *Майстер Экхарт.* Об отрешенности // Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди. М.: Наука, 2010. С. 74.

Божественное Ничто, которое находится выше не только сотворенного мира, но и Бога[616].

Подобное восприятие отношений человека с Богом, по мысли Бердяева, «несет на себе печать подавленности личности человеческой. Грешный человек жаждет раствориться в Божестве и в полной отрешенности от всего человеческого и личного погасить грех и его горестные последствия»[617]. Мистика Экхарта не антропологична, поскольку всякое проявление индивидуальности человека – это грех, в ней нет места самобытности и уникальности человека, нет восприятия человека «как лика божественного и творчества человека как процесса божественного»[618], а каждое достижение человека есть лишь «действие самого Божества в отрешенности от всего человеческого»[619]. Однако русский мыслитель подчеркивает, что христианская мистика есть не только отрешенность, но «и воплощенность, конкретность, есть мистика любви»[620].

Так как творчество, согласно Бердяеву, является важнейшим аспектом не только жизни человека в мире, но и его спасения, его вклада в Царство Божие, то для русского философа мистика М. Экхарта неприемлема в некоторых ее аспектах, поскольку она «принуждена отвергнуть творчество, для нее жизнь есть истечение и переливание Божества в мир и мира в Божество, Божества в человека и человека в Божество. Для такой мистики человек целиком исходит в Божество, Божество целиком исходит в мир и т.д.»[621]. Мистика пантеистически-эманационного типа не только не признает существования творческого прироста, т.е. создание чего-то абсолютно нового, но, согласно Бердяеву, ее представители указывают, что «когда Бог рождается в человеке, человек умирает»[622], растворяется в Божестве, утрачивая свое

[616] *Гучинская Н. О.* Мистическое богословие Майстера Экхарта. URL: https://teolog.info/theology/misticheskoe-bogoslovie-maystera-yekkh/ (дата обращения: 16 апреля 2025).
[617] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 502.
[618] Там же.
[619] Там же.
[620] *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. С. 433.
[621] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 357.
[622] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 357.

личностное начало, что для персонализма Бердяева неприемлемо, поскольку личность неистребима ни при каких обстоятельствах[623].

Проанализировав отдельные аспекты мистического учения Н. А. Бердяева в свете наследия М. Экхарта, следует отметить, что русский философ положительно оценивал и воспринял в свои философские концепции учение немецкого мистика о различении Бога и Божества – Gott и Gottheit (Бердяев усматривал продолжение этой богословской линии у Я. Бёме с его понятием Ungrund, но именно Иоанн из Хоххайма впервые познал эту божественную иррациональность и бездонность, которые лежат в основе мира). Также Бердяев воспринимает учение Экхарта об онтологической созависимости между Богом и человеком, которая является плодом живых отношений, о сильном томлении Творца о человеке, учение о связи божественной мистерии, которая совершается в вечности, и внутренней жизни человека. Взгляды русского мыслителя созвучны с идеями немецкого мистика относительно бесконечной близости Бога и человека.

Однако ряд идей Иоанна из Хоххайма вызвал критику со стороны Бердяева. К таковым относятся: подавление значимости отдельного человека, разрыв человека и космоса (что приводило к мистическому идеализму), значение отрешенности для богопознания, отвержение творчества, восприятие цели человека как растворения в Божестве, что приводит к потере личностного начала.

3.1.2. Персоналистическое учение Якоба Бёме и философия Бердяева

Якоб Бёме («гёрлицкий сапожник») – немецкий мистик, сочинения которого оказали огромнейшее влияние на философскую и богословскую мысль как Запада, так и России. Под немалым влиянием его идей находился Н. А. Бердяев, посвятивший ему два философских очерка[624]. Бёме завершает

[623] *Литчфилд К.* Божественное и абсолютное Ничто: философия Н. А. Бердяева в контексте отрицательного богословия // Вестник СПбГУ. Сер. 6. 2007. Вып. 3. С. 215.
[624] *Бердяев Н.А.* Из этюдов о Я. Бёме. Этюд I. Учение об Ungrund // Путь. №20. Париж, 1930. С. 47–79. Он же. Из этюдов о Якове Бёме. Этюд II. Учение о Софии и андрогине. Я. Бёме и русские софиологические течения // Путь. №21. Париж, 1930. С. 34–62.

традицию немецкой мистики; его мистический гнозис сверхконфессионален, поскольку, несмотря на принадлежность Бёме к лютеранам, в его работах присутствуют также элементы как католического, так и православного вероучений[625]. Одной из ключевых тем для Бёме была антропология, так как все его миросозерцание – персоналистическое. Несмотря на превалирующие христианские идеи, многие мысли немецкого мистика взяты из Каббалы (в частности, учение о небесном человеке Адаме Кадмоне). Н. А. Бердяев определил немецкого философа как величайшего из христианских гностиков (в положительном смысле этого термина, обозначающего знание, основанное на откровении и отображенное не через понятия, а с помощью символов и мифов)[626]. Творчество Бёме наряду с наследием Ангелуса Силезиуса, по мысли русского мыслителя, является пиком мистики «по силе прозрений о человеке»[627], потому что вся мистика «гёрлицкого сапожника» неразрывно связана с антропологическим горизонтом – она конкретна и объединяет в себе как христианство (в Лице Богочеловека), так и каббалистические идеи, для которых характерно возводить на пьедестал человека как такового. Бердяев отмечает, что именно в Каббале и в творчестве Бёме «приоткрывается истина о космическом человеке»[628], а христианская антропология «задавлена чувством греха и падения человека»[629].

Бердяев указывал на неразрывную связь человека и космоса, которая проявляется в духовном опыте, поскольку «Лишь в духе происходит подлинная встреча с космосом и человек не отделен от космоса, а соединен с ним»[630], поэтому «стихии природы, стихии космоса суть также и душевные стихии человека»[631]. По этой причине если мы разрешим загадку человека мы разрешим также загадку бытия всего мира[632]. Также Бердяев указывал на

[625] *Бердяев Н.А.* Из этюдов о Якове Бёме. Этюд II. Учение о Софии и андрогине. С. 48.
[626] *Бердяев Н.А.* Из этюдов о Я. Бёме. Этюд I. Учение об Ungrund // Путь. №20. Париж, 1930. С. 47–48.
[627] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 503.
[628] Там же. С. 300.
[629] Там же.
[630] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 45.
[631] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 45.
[632] *Tsonchev T.* Person and Communism: The Political Theology of Nikolai Berdyaev. Montreal: McGill University, 2020. P. 113.

соотношение материальной реальности и жизни духа; он писал, что в действительности плоть мира «символически отображает жизнь духа»[633].

Основание этих идей мы можем найти в следующих идеях Бёме. Немецкий мистик указывал, что «видимый мир есть откровение внутреннего духовного, из вечного света и вечной тьмы, и есть предмет, в коем открывает себя видимым образом вечность»[634]. Бёме указывал на неразрывную связь между человеком как микрокосмосом и природой, потому что душа и природа едины и все, что свершается в человеке – свершается также в космосе[635].

Н. А. Бердяев подчеркивал важнейшую роль зла в становлении личности, поскольку она формируется лишь в борьбе со злом внутри себя и вокруг[636]. Таким образом, зло выступает чем-то необходимым для личности и парадокс личности заключается также в том, что ее острое осознание предполагает существование вины и греха. Русский философ определяет личность как выбор, а «выбор есть борьба, есть сопротивление порабощающей и смешивающей власти мира»[637].

Предпосылки для подобного учения Бердяева мы можем увидеть в учении «гёрлицкого сапожника» о положительном значении темного или греховного начала как необходимого, поскольку всякое добро или свет может раскрываться лишь в борьбе с противоположным началом, только через сопротивление ему: «Зло, или противоволящее, гонит или побуждает волю желать возвратиться к первому ее источнику, то есть к Богу» [638]. Бёме пишет следующее: «Никакая вещь без противности не может и самой себе открыться… Если бы естественная жизнь не имела никакой противности, то она никогда и не вопросила бы об источнике своем, из которого она проистекла, и сокровенный Бог пребыл бы неведом естественной жизни»[639].

---

[633] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 41.
[634] *Бёме Я.* Christosophia, или Путь ко Христу. СПб.: A-cad, 1994. С. 110.
[635] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 301.
[636] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 65.
[637] Там же.
[638] *Бёме Я.* Christosophia, или Путь ко Христу. С. 147.
[639] *Бёме Я.* Christosophia, или Путь ко Христу. С. 146.

Бердяев обозначал человека как микрокосмос (это понятие было рассмотрено в предыдущей главе), но он также писал о том, что человек – это микротеос. Человек не тождествен ни миру, ни Богу, тем не менее, он есть и микрокосмос, и микротеос, так как «человеческая личность может вмещать в себе универсальное содержание»[640], поскольку обожение «делает человека божественным, вводит его в божественную жизнь, сохраняя человеческое»[641].

Один из главных смыслов христианского благовестия, его сердцевину немецкий мистик раскрывает через соединение противоположностей, указывая, что она состоит в сближении между Богом и человеком, между небом и землей. Так, человек выступает одновременно и микротеосом и микрокосмосом, поскольку небо и ад находятся в душе человека[642].

Продолжая традицию Экхарта, «гёрлицкий сапожник» проводит дифференциацию между Богом и Божеством. Под первым он подразумевает Бога, открывающегося нам и поэтому доступного познанию, а под Божеством – совершенно трансцендентное и поэтому абсолютно непознаваемое бытие-в-себе Бога. Бог, согласно взглядам немецкого мистика, «не есть ни это, ни то… Он безосновное (Ungrund)»[643]. В этой бездне происходит теогонический процесс: «Великая Мистерия Бездны, где Божественное Существо в Зеркале Премудрости Само Себя из Основания первобытно рождает»[644]. Божественное бытие не ограничивается ни местом, ни объемом; в этом бытии Бог есть «бесформенная Всевозможность – бездонное Божество»[645]. О нем можно мыслить лишь апофатически, оно находится вне каузального мышления; оно есть бездна, вечное ничто[646]. Согласно Бёме, безосновная свобода лежит в основании бытия, поэтому она в онтологическом плане предшествует ему.

---

[640] *Бердяев Н.А*. Дух и реальность. С. 437.
[641] Там же.
[642] *Бердяев Н.А.* Из этюдов о Я. Бёме. Этюд I. Учение об Ungrund // Путь. №20. Париж, 1930. С. 50.
[643] *Böhme Jacob.* Theosophische Briefe. 47.34. Цит. по: Шилов Е., свящ. Якоб Бёме: богословие «гёрлицкого сапожника». С. 97.
[644] *Бёме Я.* Истинная психология, или Сорок вопросов о душе. СПб.: Оранта-пресс, Алетейя, 1999. С. 60.
[645] *Фокин И.* Philosophus Teutonicus. Якоб Бёме: возвещение и путь немецкого идеализма. СПб.: Изд-во Политехнического ун-та, 2014. С. 143.
[646] *Бёме Я.* Истинная психология, или Сорок вопросов о душе. С. 39, 110.

Свобода есть также в глубине Божества, но вместе с тем безосновное ничто есть нечто более глубокое, нежели Бог; оно есть вне Бога[647].

Свободная воля в Боге, которая в то же время выступает как ничто в Нем, есть это Ungrund, несущее в себе иррациональное начало; поэтому в Боге есть как свет, так и тьма[648]. Таким образом, свобода не выступает здесь как понятие психологическое или нравственное, но она есть метафизическая первооснова бытия. Ungrund, или темная свобода, непроницаема для Бога, и всякое зло, порожденное ею, не сотворено Богом, поэтому на Нем не лежит ответственность за зло.

Концепт «Ungrund» является одним из основных объектов исследования для Бердяева, который понимал его как таинственное учение о «бездне, безосновной, темной и иррациональной, предшествующей бытию»[649]. Русский философ истолковывает Ungrund как изначальную, даже Богом не детерминированную свободу, которая лежит за пределами рациональных понятий: «Ungrund есть "ничто" по сравнению со всяким "что-то" в бытии»[650]. Однако отечественный мыслитель подчеркивал разницу между воззрениями Бёме относительно свободы и своим пониманием этой проблемы: у немецкого мистика эта добытийственная свобода была «в Боге как Его темное начало, у меня же вне Бога»[651]. Согласно П.П. Гайденко, эта поправка необходима была Бердяеву, чтобы «спасти» человеческую свободу от зависимости Богу, поскольку наша свобода «должна быть абсолютно ничем не определенной, должна иметь корень только в самом человеке»[652].

Вслед за Я. Бёме, утверждающим, что основанием мира является Ungrund, Бердяев указывал, что «изначальная иррациональная тайна, бездна лежит в основе мировой жизни»[653]. Ungrund – это не понятие, но миф и

---

[647] *Бердяев Н.А.* Из этюдов о Я. Бёме. Этюд I. Учение об Ungrund. С. 62–63.
[648] *Бёме Я.* Истинная психология, или Сорок вопросов о душе. С. 21. Он же. Christosophia, или Путь ко Христу. С. 90.
[649] *Бердяев Н.А.* Из этюдов о Я. Бёме. Этюд I. Учение об Ungrund // Путь. №20. Париж, 1930. С. 57.
[650] *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. С. 435.
[651] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 89.
[652] *Гайденко П.* Мистический революционаризм Н.А. Бердяева // Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 16.
[653] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 115.

символ[654]. Оно обозначает «драматический и даже трагический характер отношений Творца и его любимого, но своевольного и независимого от Него творения»[655]. Личность также имеет «стихийно-бессознательную основу», и человек рационализирован лишь частично, поскольку в подсознании он погружен в бушующий океан первожизни[656]. В связи с этим русский мыслитель указывает на наличие в подсознании, наряду со звериным миром и вообще всей историей, ветхого Адама – некоего первобытного непреодоленного человека. Русский мыслитель также подчеркивает значение учения об Ungrund, потому что это понятие обозначает «божественную бездонность, божественную иррациональность, лежащую в первооснове бытия»[657].

Бердяев на основании размышлений Бёме об Ungrund, а также Экхарта о Gottheit пишет, что эти понятия ведут «к утверждению двух актов: 1) из Божественного Ничто, из Gottheit, из Ungrund'а в вечности реализуется Бог, Бог Троичный и 2) Бог, Бог Троичный творит мир. Это значит, что в вечности существует теогонический процесс, богорождение. Это – внутренняя, эзотерическая жизнь Божества. Миротворение, отношение между Богом и человеком есть раскрытие Божественной драмы»[658].

Через Ungrund Бердяев также освещает проблему происхождения зла в нашем мире: именно из этой безосновной бездны происходит свет и Бог, и там же рождается тьма – как тень от света: «Источник зла не в Боге и не в положительном бытии, стоящем рядом с Богом, а в бездонной, иррациональной свободе, в чистой возможности, в потенции, заложенной в темной бездне, предшествующей всякому положительному определению бытия, лежащей глубже всякого бытия»[659]. Так же как Бёме, русский философ указывает, что свобода обладает приматом над бытием, она более первична,

[654] *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. С. 420.
[655] *Ермичев А.А.* «Я всегда был ничьим человеком…» // Н.А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 1994. С. 16.
[656] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 26.
[657] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 62.
[658] *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. С. 433.
[659] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 115.

нежели бытие[660]. Этот тезис лежит в основе персонализма, поскольку признание примата бытия приводит к философии безличности, а для персонализма «личность первичнее бытия»[661].

Исследователь Knezevic отмечает, что учение Бердяева о несозданной свободе не приводит к онтологическому дуализму, поскольку свобода не противопоставляется Богу, не находится в оппозиции к Нему[662].

Антропология Я. Бёме неразрывно связана с христологией, а его учение об Адаме неотделимо от учения об Иисусе Христе. Бердяев отмечает, что «Перво-Адам Беме есть тот же Небесный Адам Каббалы. И Христос – Абсолютный Человек, Небесный Адам»[663]. Немецкий мистик пишет следующее: «Христос стал Богочеловеком, а Адам и Авраам во Христе стал Богочеловеком; Бог и человек отныне – единое нераздельное Лицо по всем трем принципам (и из всех трех), в вечности и во времени, во плоти и по душе, по всей природе человека и всей божественной природе»[664]. Обновления человечества не происходит путем создания нового творения, но новый человек «должен возникнуть из природы и свойств Адама и из природы и свойств Бога во Христе, дабы человек стал Адамом-Христом и Христос – Христом-Адамом, – Человекобог и Богочеловек»[665]. Этот первочеловек Адам «предшествует мировому процессу и из него не выводим»[666]. Бёме указывает на то, что Христос «такое Тело имел по внутреннему человеку, таковое же Адам имел пред сотворением Евы, когда он находился еще в образе подобия или в чистоте своей»[667], поэтому человек может войти в Рай, только если получит «оное тело, которое имел Адам пред падением, а Христос при

[660] *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. С. 240.
[661] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 86.
[662] *Knezevic R.* A. Homo Theurgos. Freedom According to John Zizioulas and Nikolai Berdyaev. University of Oxford, 2016. P. 141.
[663] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 301.
[664] Там же. С. 302–303.
[665] *Бердяев Н.А*. Смысл творчества. С. 303.
[666] Там же. С. 512.
[667] *Бёме Я.* Сорок вопросов о душе. С. 83.

вочеловечении»[668]. Немецкий мистик писал о некоем «небесном веществе, о небесной телесности»[669], которой обладал Христос.

Бердяев воспринимает учение Бёме о соединении Христа и Адама в единое Лицо и называет это «рождением Человека в Боге, прибылью в Божественной жизни»[670]. Русский философ пишет, что «Христос и есть Абсолютный Человек, Небесный Человек, в Боге рожденный Человек, как Божья Ипостась»[671]; «Христос – Сын Божий – предвечный, абсолютный, божественный Человек. Предвечно рождается от Отца Сын – Абсолютный Человек, Божественный Человек, Бого-Человек»[672].

Бердяев также обозначает Иисуса Христа как Духовного Человека, Который «нисходит в “ничто”, т.е. в изначальную свободу»[673] и просветляет ее. В деле спасения, которое совершил Иисус Христос, «действовала не только Божья природа, но и человеческая природа, природа Небесного Адама, Адама Кадмона»[674]. Необходимо отметить, что в антропологии русского философа присутствует также такое понятие, как Перво-Адам или всечеловек – он есть некое существо-носитель общей человеческой природы[675].

Если первый этюд Бердяева о Бёме был посвящен анализу концепта Ungrund в философско-богословских взглядах немецкого мистика, то во втором этюде отечественный мыслитель рассматривал учение «гёрлицкого сапожника» относительно Софии и андрогина[676]. В основе софиологии Бёме лежит антропология, поскольку София выступает как чистота, целостность и целомудрие человека, образ и подобие Божие в нем. Всякий человек выступает как двуполое существо, поэтому мужское и женское начало есть в каждом. Бёме пишет об этом следующим образом: «Адам был создан по образу Божию;

---

[668] Там же.
[669] *Бёме Я.* Christosophia, или Путь ко Христу. С. 128.
[670] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 303.
[671] Там же.
[672] Там же. С. 313.
[673] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 98.
[674] Там же. С. 99.
[675] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 307.
[676] *Бердяев Н.А*. Из этюдов о Якове Бёме. Этюд II. Учение о Софии и андрогине. Я. Бёме и русские софиологические течения // Путь. №21. Париж, 1930. С. 34–62.

он был и муж, и жена, пред созданием Евы»[677]. Одной из характеристик человеческой природы является вечность, поскольку она происходит из вечной природы[678]. София (которую немецкий мистик обозначает также как Деву, в чем состоит особенность этого аспекта его учения) есть у каждого человека, однако после грехопадения она была утеряна. Образ Девы Премудрости Божией – ни женщины, ни мужчины, но обоих (т.е. андрогина) – был от вечности в Боге[679]. Адам, созданный андрогином, вслед за нарушением Божьей заповеди лишился своей Девы и приобрел женщину Еву – сотворенную уже для этого мира. Бердяев отмечает, что именно андрогинность выступает у Бёме образом и подобием Божьим[680]. София, или вечная Дева, не сотворена; она есть небесный или божественный элемент в человеческом существе. Разделение на мужеский и женский пол – это следствие онтологической катастрофы, произошедшей во времени, поэтому вечность наследует только андрогинный образ Адама, поскольку лишь он имеет небесное предсуществование.

Бёме указывает, что каждая личность андрогинна, поэтому Бог стал вполне личностью лишь в Иисусе Христе, Который также был андрогином[681]. Однако, спасая человеческую природу, чтобы обожить ее, Христос освобождает ее от власти мужского и женского. Если человек обратит свою волю ко Христу и отречется от мирского разума, то он возродится во Спасителе, а его душа вновь обретет «неосязаемую плоть вечной сущности»[682].

Бердяев воспринимает учение Бёме о Деве-Софии, об андрогинности человека. Русский философ пишет, что искупительная мистерия Богочеловека состоит, помимо прочего, в том, что Он восстановил «андрогинный образ в человеке», следствием чего стало возращение человеку его Девы-Софии, утраченной после нарушения заповеди[683]. По мысли Бердяева, «отпадение

---

[677] *Бёме Я.* Истинная психология, или Сорок вопросов о душе. С. 144.
[678] *Фокин И.* Philosophus Teutonicus. Якоб Бёме: возвещение и путь немецкого идеализма. С. 278.
[679] *Бёме Я.* О тройственной жизни человека. СПб.: Издательский дом «Міръ», 2007. С. 140.
[680] *Бердяев Н.А.* Из этюдов о Якове Бёме. Этюд II. С. 35.
[681] Там же. С. 40.
[682] *Бёме Я.* О тройственной жизни человека. С. 144.
[683] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 405.

человека от Бога и было утерей целостности и целомудрия, девственности человека, утерей андрогинного образа, который есть образ бытия Божественного»[684]. В этой катастрофе «от человека-андрогина отделилась, отпала женственная природа и стала для него внешней природой, предметом мучительного влечения и источником рабства человека»[685]. При описании сердцевины грехопадения Бердяев использует понятия разорванности и целостности: «Грех есть прежде всего утеря целостности, целомудрия, разорванность, раздор. Целостность, мудрая целостность и есть целомудрие, девственность, т.е. соединенность внутри человека мужской и женской природы»[686].

Как и Бёме, Бердяев указывает, что Христос – андрогин[687]. Также русский философ усматривает в адрогинности образ и подобие Божие, а в разделении на полы видит одно из последствий грехопадения[688]. Человек пребывает в унизительном рабстве пола, который порождает многие несчастья и является знаком ущербности человека[689].

Однако в вопросах, относящихся к человеческому творчеству, взгляды Бердяева отличаются от воззрений Бёме. О значении творчества человека в философской парадигме русского мыслителя было сказано в предыдущей главе (*пункт 2.1.*); немецкий же мистик утверждал, что Богу «ничто не угодно, что не Он сам творит чрез волю человека»[690]. То есть, как и М. Экхарт, Бёме отрицал присущее Бердяеву восприятие человеческого творчества как свободного, идущего от человека ответа Богу.

Таким образом, на основании вышесказанного следует отметить, что письменное наследие Якоба Бёме, в котором он изложил свой мистический опыт, синтезировав при этом различные аспекты вероучений христианских конфессий и других духовных традиций, было оценено Н. А. Бердяевым в

[684] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 137.
[685] Там же.
[686] Там же.
[687] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 314.
[688] Там же. С. 403.
[689] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 271.
[690] *Бёме Я.* Christosophia, или Путь ко Христу. С. 87.

целом положительно. Русский философ усматривал в идеях «гёрлицкого сапожника» величайшие по силе мистические прозрения о человеке, поэтому Бердяев воспринял основные антропологические взгляды Бёме. Среди таковых следует указать учение о неразрывной связи человека и космоса, о важнейшей роли зла в становлении личности, о человеке как микрокосмосе и микротеосе. Также в учении Бёме находит основание учение Бердяева о примате свободы над бытием, понимание свободы как изначальной иррациональной тайны, которая лежит в основе бытия, и учение об Иисусе Христе как Перво-Адаме, Небесном Адаме. Однако необходимо отметить, что эта добытийствованная свобода, согласно Бёме, находится в Боге, а согласно Бердяеву – вне Его. Русский мыслитель воспринял учение Бёме об андрогинности человека как проявлении образа и подобия Божия, об андрогинности Христа, о разделении на мужской и женский пол как следствии грехопадения. Также в работах отечественного философа присутствует идея о наличии у каждого человека Девы-Софии, которая была утрачена в грехопадении, при том, что одним из следствий искупительной мистерии Богочеловека стало ее возвращение.

Поскольку для философии Бердяева одним из краеугольных камней было понятие творчества, следует отметить, что в этом аспекте воззрения немецкого мистика не послужили основанием для идей русского мыслителя.

3.1.3. Ангелус Силезиус и созависимость Бога и человека в концепции Бердяева

Ангелус Силезиус («Силезский вестник») (1624–1677) – западноевропейский поэт, мыслитель и мистик, который в своих работах объединил различные идеи мистической традиции от Экхарта до Бёме и изложил их поэтическим языком в своем основном труде, опубликованном под названием «Херувимский странник»[691]. Этого мыслителя Бердяев называл «самым дерзновенным из германских мистиков», стремившимся к

[691] *Ангелус Силезиус.* Херувимский странник. СПб.: Наука, 1999.

сверхбожественному[692]; его учение, наряду с наследием Я. Бёме, является высшим достижением мистики «по силе прозрений о человеке»[693].

Бердяев обращался к наследию Ангелуса Силезиуса; его строки «Я знаю, что без моего Бога я не мог бы прожить ни единого мига; не будь меня – он по необходимости должен был бы умереть»[694] русский мыслитель поместил в качестве эпиграфа к книге «Смысл творчества», в которой он выразил свою основную «интуицию о человеке, о нужде Бога в творческом акте человека»[695].

В наследии Силезиуса присутствует ряд идей, которые были рассмотрены при анализе воззрений Экхарта и Бёме (например, о единстве Бога и человека: «я – Его, а Он – меня в себе скрывает. Я – как Бог, а Бог – как я»; «В нас Бог почиет и живет»; «Моя обитель – Бог, Его обитель – я»[696], о том, что человеческое «я», выступающее сердцевиной человека, в то же время есть средоточие всего мира, поскольку весь мир вмещается в человека[697]), поэтому в данном пункте не будет уделено внимание их сравнению с концепцией Бердяева. Как представляется, наибольшее внимание в учении Ангелуса Силезиуса русский мыслитель уделял идее о созависимости Бога и человека; в такой системе координат, безусловно, возрастает аксиологическое значение человека, поскольку антропогония выступает как продолжающаяся теогония[698].

Русский философ подчеркивает, что у Силезиуса не прослеживается попыток создания онтологии и теологии – он просто воспроизводит тот мистический опыт, к которому приобщился; согласно этому опыту, именно любовь является фундаментальной основой отношений между Творцом и человеком: «Он говорит о бесконечной любви между Богом и человеком. Любящий не может просуществовать без любимого ни одного мгновения.

---

[692] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 42.
[693] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 503.
[694] *Поляков Л.В.* Примечания // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 592.
[695] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 323.
[696] *Ангелус Силезиус.* Херувимский странник. С. 57, 63, 81.
[697] Там же. С. 99.
[698] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 261.

Любящий погибает, когда погибает любимый. Изумительные слова Ангелуса Силезиуса рассказывают о мистической драме любви, о бесконечной напряженности отношений между Богом и человеком»[699]. Так как Бог есть Любящий, то Он «не может и не хочет существовать без любимого»[700], поскольку само существование держится любовью.

Бердяев указывает на коррелятивность между Богом и творением, поскольку Живой Бог Библии и Откровения не может мыслиться как Абсолют, ибо это понятие подразумевает предельную тайну, некую совершенную отрешенность от всего происходящего[701]. Но апофатическая мистическая теология идет дальше даже отношений между Богом и человеком: «Творец возникает вместе с творением, Бог возникает вместе с человеком»[702], поэтому «если нет человека, то нет и Бога»[703].

По мнению русского философа, благодаря рождению человека в Боге становится более богатой и божественная жизнь – т.е. существует не только человеческая нужда и жажда Бога, но и подобная нужда Творца в человеке, что предполагает творческий ответ творения[704]. Бердяев считал, что единственным верным религиозным мифом является тоска Творца по ответной любви, «по своему другому»[705], что находит предпосылки в наследии католического мистика[706].

В целом Бердяев воспринял мистическое учение о созависимости Бога и человека; он указывал, что чувствует живую связь с мыслителями (среди них он называет и Ангелуса Силезиуса), которые писали о нужде Божьей в человеке[707]. Однако русский мыслитель указывает также на значение личности, поскольку учение о созависимости, по Бердяеву, предполагает не

[699] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 132.
[700] *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. С. 430.
[701] Там же. С. 432.
[702] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 132.
[703] *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. С. 430.
[704] *Бердяев Н.А.* Царство Духа и царство кесаря. С. 223.
[705] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 96.
[706] *Литчфилд К.* Божественное и абсолютное Ничто: философия Н. А. Бердяева в контексте отрицательного богословия // Вестник СПбГУ. Сер. 6. 2007. Вып. 3. С. 216.
[707] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 261.

самоотречение и растворение в Божестве, но творческий ответ человека Творцу, что подчеркивает значимость человеческой личности и ее свободы. Поэтому Бердяев не воспринял учение представителей западноевропейской мистики, в т.ч. Ангелуса Силезиуса, относительно растворения в Божестве как цели и наибольшего блаженства для человека (под «Божеством» Силезиус подразумевает явление Божьей сущности)[708].

Вывод к 3.1.

Проанализировав мистический аспект философской концепции Бердяева в свете учения западноевропейских мистиков – М. Экхарта, Я. Бёме и А. Силезиуса, следует отметить, что в целом Бердяев положительно оценивал значение западноевропейской мистической традиции для персонализма. Из наследия Майстра Экхарта русский философ воспринял учение о разделении между Богом и Божеством, указывающее на иррациональную тайну, лежащую в основе мира, о бытийной созависимости между Творцом и творением, о бесконечной близости между Творцом и человеком. К этой категории идей относится также учение о неразрывной связи между совершающейся в вечности божественной мистерией и внутренней сокровенной жизнью человека. Среди воззрений Экхарта, которые Бердяев не воспринимал, следует отметить разрыв человека и космоса, отвержение творчества, подавление значимости отдельного человека, учение о растворении в Божестве как цели человека, а также о значении отрешенности для богопознания.

Относительно влияния другого немецкого мистика – Якоба Бёме – на философскую концепцию Н. А. Бердяева следует упомянуть, что в наследии «гёрлицкого сапожника» находят свои основания немало значимых для русского мыслителя идей. К таковым относится учение о человеке не только как микрокосмосе, но и как микротеосе, о значении зла в становлении личности, о примате свободы над бытием, о неразрывной связи между

[708] *Гучинская Н.О.* Ангел Силезский и немецкая мистика // // Ангелус Силезиус. Херувимский странник. СПб.: Наука, 1999. С. 41–42.

человеком и космосом; восприятие свободы как иррациональной тайны, лежащей в основе всего. Также в работах немецкого мистика имеют свои предпосылки воззрения Бердяева об андрогинности человека как проявлении образа и подобия Божия в нем, об андрогинности Иисуса Христа, об Иисусе Христе как Перво-Адаме, Небесном Адаме. К этой группе также относятся воззрения относительно разделения на мужской и женский пол как следствие грехопадения, учение о Деве-Софии, которая была присуща каждому человеку до грехопадения.

Как представляется, наиболее значимой для Бердяева в учении Ангелуса Силезиуса была интуиция относительно созависимости Бога и человека, о Божьей нужде в человеке. Бердяев воспринял эту концепцию западноевропейской мистики, которая очень выразительно проявилась в наследии Силезиуса, а именно идею о любви как основании этой созависимости, в т.ч. и онтологической, поскольку их существование держится любовью; о тоске Бога по ответной любви человека, о значении для Творца рождения человека в Нем.

3.2. Истоки экзистенциализма Н. А. Бердяева и философские идеи Б. Паскаля и С. Кьеркегора

3.2.1. Концепция Паскаля и ее пересечения с философией Бердяева

Среди мыслителей, которые рассматривали экзистенциальные вопросы человеческого бытия до возникновения этого направления в философии, необходимо отметить французского гения Блеза Паскаля (1623-1662). Творчество этого мыслителя можно определить как синтез «философии разума», выходящей за пределы классического рационализма, и «философии сердца». Поскольку экзистенциализм – это философия, которая ставила в центр вопросы человеческого бытия, то идеи одного из ее предтеч, Б. Паскаля, имеют немало общего с учением Бердяева, для которого понятие личности было основным в философии.

Согласно Бердяеву, человек, являясь точкой пересечения нашего падшего мира и мира подлинных реальностей, представляет всем своим существованием отнесенность к разным началам. В этом сознательном принятии парадоксализма и акценте на несовместимости основных определений человека состоит одна из особенностей бердяевской философии человека[709]. Русский мыслитель пишет, что об этой амбивалентности «свидетельствует двойственность человеческого самосознания, проходящая через всю его историю. Человек сознает себя принадлежащим к двум мирам, природа его двоится, и в сознании его побеждает то одна природа, то другая. И человек с равной силой обосновывает самые противоположные самосознания, одинаково оправдывает их фактами своей природы. Человек сознает свое величие и мощь и свое ничтожество и слабость, свою царственную свободу и свою рабскую зависимость, сознает себя образом и подобием Божьим и каплей в море природной необходимости. Почти с равным правом можно говорить о божественном происхождении человека и о его происхождении от низших форм органической жизни природы. Почти с равной силой аргументации защищают философы первородную свободу человека и совершенный детерминизм, вводящий человека в роковую цепь природной необходимости. Человек – одно из явлений этого мира, одна из вещей в природном круговороте вещей; и человек выходит из этого мира как образ и подобие абсолютного бытия и превышает все вещи порядка природы. Странное существо – двоящееся и двусмысленное, имеющее облик царственный и облик рабий, существо свободное и закованное, сильное и слабое, соединившее в одном бытии величие с ничтожеством, вечное с тленным»[710].

Основание этих идей можно найти в философии Б. Паскаля. Сам Бердяев писал, что именно этот мыслитель, «у которого было гениальное чувство антиномичности религиозной жизни, понимал, что все христианство связано с

[709] *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. С. 453.
[710] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 296.

этой двойственностью человеческой природы»[711]. По мнению французского автора, если постараться подойти честно к вопросу о природе человека, то становится ясно, что он занимает какое-то среднее положение: на фоне бесконечного человек ничто, однако сравнительно с ничем он всё; из этого следует вывод, что человек – это нечто среднее между ничем и всем[712]. Он неспособен понять, откуда пришел, и бесконечно далек от тех целей и основ, которые скрыты в непроглядной тьме. Человек непостоянен, он всегда находится в динамике, в колебаниях между своим величием и низостью, которые вытекают одно из другого и гоняются в порочном круге друг за другом.

Человеку присущи, помимо бытийного, еще познавательное и нравственное величие, которые выражаются соответственно в его жажде к познанию истины и заложенных в его природе способности к добру и возможности быть счастливым. Однако существует и обратная сторона величия в разных его проявлениях. В бытийном плане ничтожество проявляется в незначимости человека на фоне бесконечного пространства, в познавательном – в ограниченности и невозможности познать все, а в нравственном – в наполненности тщеславием, гордынею, самолюбием и похотью. Однако наиболее согласными с нашей природой являются две страсти, между которыми нет ничего общего, более того, которые взаимно разрушают друг друга – это любовь и честолюбие[713]. Паскаль утверждает, что человек ничтожен, потому что такова его участь, но в то же время он велик, потому что это осознает[714]. Именно это осознание человеком своей нищеты и создает его. Чрезвычайно опасно как делать акцент на одной из этих сторон человеческого бытия, так и скрывать их наличие в нем.

В работах Бердяева также присутствуют размышления относительно опасности акцентирования внимания лишь на одной из крайностей

---

[711] Там же.
[712] *Паскаль Б.* Мысли. С. 174–175.
[713] *Паскаль Б.* Рассуждения о страстях любви // Паскаль Б. Трактаты. Полемические сочинения. Письма. Киев: из-во «Port-Royal», 1997. С. 31.
[714] *Паскаль Б.* Мысли. С. 129.

человеческой природы. Согласно Бердяеву, всякое замыкание на себе, самолюбивая погруженность в свое эго есть лишь свидетельство патологической разобщенности. В этом контексте русский философ указывает, что лишь освобождение от себя приводит человека к себе, к своей сути. Две крайности по отношению к самому себе – «недостойное и расслабляющее самооплевывание», а также «недостойное и расслабляющее самовозвеличение» – есть симптомы одного и того же недуга: утраты человеком ядра своей личности, погруженности в себя, а значит – утери себя и рабства у мира[715].

Согласно взглядам французского философа, понять человека как такового, т.е. прикоснуться к тайне его бытия, может лишь тот, кто ищет истину сердцем, страдая и жертвуя собой. Поэтому Паскаль обращается с призывом, согласно которому истину необходимо «искать, стеная!», искать горячим сердцем, а не холодным рассудком, иррационально, а не рационально[716]. Именно сердцем человек познает начальные понятия, неподвластные разуму. Богооткровенные принципы выше природы человеческого разума, и поскольку он слаб дойти до их понимания самостоятельно, он не в состоянии подняться на эти высоты без помощи всемогущей и сверхъестественной силы[717]. Поэтому именно сердце, а не разум слышит Бога, и вера, являющаяся даром, выступает как сердечное, а не рациональное чувство Творца. Порядок разума основан на доказательствах и правилах, но у сердца другой порядок – порядок любви, и только в любви раскрывается Истина.

Русский мыслитель в своей автобиографической книге указывает, что в качестве одного из оснований для своей внутренней жизни он избрал идею, которая встречается у Паскаля. Бердяев пишет: «Я почувствовал большую духовную устойчивость, незыблемую духовную основу жизни не потому, что

---

[715] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 256–257.
[716] *Левикова С.И.* Уроки Блеза Паскаля, или нужно ли изучать философское наследие в высшей школе // Преподаватель XXI век. № 3. Ч. 2. М.: Издательство МПГУ, 2021. С. 246.
[717] *Паскаль Б.* Фрагмент «Трактата о пустоте» // Паскаль Б. Трактаты. Полемические сочинения. Письма. Киев: из-во «Port-Royal», 1997. С. 23.

я нашел определенную истину и смысл, определенную веру, а потому, что я решил посвятить свою жизнь исканию истины и смысла, служению правде. Это объясняется тем, что такого рода искание истины есть в известном смысле и нахождение истины, такого рода обращение к смыслу жизни есть проникновение смыслом»[718].

Бердяев также подчеркивал, что личность невозможна без жертвы; жертву любви требует от христиан Евангелие[719], и сама персоналистическая философия «призывает к жертвенности, а не к самовозвеличиванию»[720]. Подлинная жертвенность, жертвенность христианская благородна и аристократична, она есть возвеличивание человека, его движение ввысь[721]. Бердяев указывал, что человек в своем духовном и познавательном пути поставлен не перед бытием «а перед истиной, как тайной существования. И поставлен человек не перед отвлеченной истиной, а перед Истиной, как путем и жизнью… Это значит, что истина есть конкретная личность… истина есть жизнь, существование существующего»[722]. Бердяев также подчеркивал, что христианская истина недостижима лишь для разума, она познается через целостные усилия всего человека: «В христианстве истина открывается младенцам, а не мудрым, и гнозис есть плод религиозной жизни. Будьте как дети, тогда лишь войдете в царство Небесное. В истине Христовой есть божественная простота. Истина стяжается жизнью и подвигом, усилием воли и целостным духом, а не одним познанием. Само познание есть лишь функция религиозной жизни. Идеал христианина есть скорее идеал святого, чем мудрого учителя. Христианский гнозис требует акта самоотречения, отречения от гностической гордости, от притязаний разумного познания»[723]. В связи с этим и христианские догматы – это не просто рациональные теории, но

[718] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 76.
[719] *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. С. 403.
[720] *Кукушкин С.А.* Тематизация специфики мышления Н. А. Бердяева и Л. Шестова в горизонте экзистенциалистской интерпретации субъективизма и индивидуализма. Автореферат дис. … д. филос. Томск, 2005. С. 15.
[721] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 468.
[722] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 93.
[723] *Бердяев Н.А.* Философия свободы. С. 23.

опыт жизни, зафиксированный в словах. Бердяев также подчеркивал, что любовь является высшей подлинной формой познания; в связи с этим «любовь к Богу и есть познание Бога, любовь к миру и есть познание мири, любовь к человеку и есть познание человека»[724]. У русского философа оценочная сторона познания не рациональная, но «эмоционально-сердечная»[725].

Таким образом, взгляды мыслителей созвучны в вопросе необходимости жертвенности для человека, определенного образа жизни для познания истины, значения любви в этом познании, а также невозможности приобщиться к истине только через интеллектуальное усилие.

Паскаль считает, что мы можем прийти к Богу, Который для него рационально недоказуем, лишь через Христа. Именно Богочеловек есть доказательство бытия Бога: Его пришествие предсказывали пророки, а их речи подтвердились историческими событиями. Без Иисуса Христа мы не только не можем прикоснуться к непостижимому Богу, но у нас нет возможности познать самих себя, познать жизнь или смерть[726].

Христология Бердяева была рассмотрена в этой работе в предыдущей главе (*пункт 2.2.*), однако необходимо отметить, что русский автор, как и Паскаль, указывает на невозможность вне Иисуса Христа познать себя, актуализировать свое начало: «Человеческая личность в подлинном смысле этого слова существует только во Христе и через Христа, только потому, что существует Христос-Богочеловек»[727].

Именно Бог и христианская вера дают разгадку парадоксальности человеческого бытия; Он уничтожает все ужасы нашей жизни. Для французского мыслителя христианский Бог – это глубоко личный Бог, «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, Бог христиан, а не бог ученых и философов»[728]. Через познание Бога, происходящее сердцем, человек

[724] Там же. С. 83.
[725] *Половинкин С.М.* «Эсхатологический персонализм» Николая Александровича Бердяева (1874–1948) // С.М. Половинкин. Русский персонализм. М.: СИНАКСИС, 2020. С. 386.
[726] *Паскаль Б.* Мысли. С. 189.
[727] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 144.
[728] *Паскаль Б.* Мысли. С. 112.

приходит и к познанию самого себя. Однако все это возможно лишь в Спасителе, поскольку именно Он через Свои страдания и Воскресение искупил наш первородный грех.

Бердяев использует в немного измененном виде эту формулировку Паскаля для описания отношений между Богом и творением: «Для Библии отношение между Богом и человеком есть страстная драма, драма между любящим и любимым, в которой не только человек, но и Бог переживает страсти, испытывает гнев, печаль, радость. Бог Авраама, Исаака и Иакова, в отличие от Абсолютного философов и Бога богословов, есть антропоморфный Бог, Бог движущийся, а не бездвижный»[729]. Это четко сформулированное различие необходимо, поскольку всегда имел место конфликт «между Богом философов и Богом Авраама, Исаака и Иакова»[730], т.е. разрыв между идеей Бога и Богом, с Которым конкретный человек вступает в живые отношения.

Одной из важных тем для философии как Паскаля, так и Бердяева является проблема одиночества. Для французского мыслителя человек ничтожно мал перед лицом Вселенной: «Обратившись к себе, пусть человек подумает, что он есть рядом с сущим, пусть взглянет на себя в растерянности и пусть из этой маленькой норки, где он обитает, – я имею в виду Вселенную, – он научится назначать истинную цену земле, царствам, городам, домам и самому себе»[731]. «Так что же есть человек в природе? Ничто по сравнению с бесконечностью, все по сравнению с небытием, середина между ничто и все; он бесконечно далек от постижения крайностей; цель и начала вещей надежно скрыты от него непроницаемой тайной. Равным образом – не способен понять небытие, из которого он извлечен, и бесконечность, которою он поглощается»[732].

В свою очередь, Н. Бердяев немалое значение уделяет проблеме одиночества человека не по отношению к Богу или к миру, но по отношению

[729] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 141.
[730] *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов. С. 233.
[731] *Паскаль Б.* Мысли. С. 175.
[732] Там же. С. 177.

к другим людям. Он пишет: «Одиночество не есть непременно индивидуализм. Одиночество не есть отчужденность от космоса – оно может быть лишь симптомом того, что личность переросла данные состояния других и ее универсальное содержание не признается еще другими. Высшее одиночество – божественно. Сам Бог знает великое и страдальческое одиночество, переживает покинутость миром и людьми. Христос был одинок и непонят в своем пути»[733]. Русский мыслитель также писал об одиночестве Бога, а творение мира представлял как Его выход из одиночества[734]. В преодолении одиночества, в обретении близости и родственности состоит смысл бытия, который актуализируется через религиозный опыт и религиозную жизнь. Такое состояние человека указывает на то, что он не является замкнутой самодостаточной монадой, но нуждается в общении с другими. Русский мыслитель по этому поводу пишет: «Одиночество всегда предполагает потребность в общении, тоску по общению. Когда "я" сознаю себя личностью и хочу осуществить в себе личность, то "я" сознаю невозможность остаться замкнутым в себе и вместе с тем сознаю всю трудность выхода из себя в другое и другого»[735]; чтобы выйти из одиночества «нужно сказать "мы", а не "я"»[736].

Одиночество для Бердяева зачастую имеет положительное значение для человека, поскольку «через момент одиночества рождается личность, самосознание личности. Одиночество не свойственно первоначально массе человечества, которое живет в коллективном, родовом быте. Но выход личности из родового быта сопровождается чувством одиночества»[737]. Оно может являться следствием не отпадения от Бога и Его мира, но отпадения «от социальной обыденности, которая сама есть мир падший. Оно может означать рост души»[738].

---

[733] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 380.
[734] Там же. С. 354.
[735] *Бердяев Н.А*. Я и мир объектов. С. 269.
[736] Там же. С. 267.
[737] Там же.
[738] Там же. С. 268.

Таким образом, следует отметить, что идеи Бердяева и Паскаля имеют следующие параллели: восприятие двойственности человека, в которой соединились различные противоположности, мысль об опасности в случае акцентирования внимания на одну из крайностей человеческой природы либо умалчивания о ней, поиск истины сердцем через страдание и жертву. Помимо этого оба мыслителя указывают на невозможность вне Иисуса Христа познания самого себя, недостижимость истины рациональным путем, а также подчеркивают значение любви в процессе познания. При описании взаимосвязи Бога и человека Бердяев использует противопоставление Бога Авраама, Исаака и Иакова с Богом философов и ученых, сформулированное Паскалем. Также для этих двух философов одной из важных тем является тема одиночества.

К отличиям в учении Бердяева и Паскаля следует отнести следующие идеи: предпосылки учения о двойственности человека для русского автора состояли в разделении на два мира, а для французского – в крайностях различных аспектов нашего существования – онтологического, нравственного, познавательного. При описании понятия одиночества Паскаль отталкивался от космического одиночества, т.е. состояния человека во Вселенной, а Бердяев писал об одиночестве в социуме.

3.2.2. Экзистенциализм Бердяева и Кьеркегора

Еще одним выдающимся западноевропейским мыслителем уже XIX в., творчество которого оказало огромное влияние на развитие континентальной философии XX в., является Сёрен Кьеркегор (1813-1855). Именно его наследие стало одним из краеугольных камней экзистенциализма XX в., и сам он был философом экзистенциальным. В трудах Кьеркегора нашла отражение его внутренняя духовная жизнь, он пытался жить в соответствии с теми идеям, которые раскрывал в своих работах, что, согласно мнению Л.И. Шестова, и является основным требованием экзистенциальной философии[739].

[739] *Бердяев Н.А.* Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М.: «Прогресс» – «Гнозис», 1992. С. 168.

Краеугольным камнем философских воззрений Кьеркегора стал вопрос об истине, который он разрешал в резкой оппозиции к позитивистскому пафосу современной ему рационалистической традиции. Для датского философа истина – это не совпадение мысли с реальностью, т.е. не то, что подчиняется понятийному аппарату и фиксируется в определениях, но то, что есть ты сам[740]. Содержание этого тезиса стоит понимать как отказ от знания истины и переход к вопросу о причастности ей – в ней можно или быть, или не быть[741]. Таким образом, вопрос об истине напрямую связан с онтологией человека: истина является чем-то неотделимым от личности человека; она может быть только внутренне неразрывной с ним[742], быть его личной, т.е. экзистенциальной. Поэтому истина всегда связана с конкретной личностью и по определению не может носить всеобщий характер.

Бердяев также поднимал вопрос об Истине, которая, как и личность, во многом парадоксальна, поскольку в своей многогранности объединяет самые разные характеристики. Одной из характеристик истины является ее универсальность, поскольку, с одной стороны, она раскрывается как Бог, с другой стороны – истина доступна нам, она человечна. Указывая на динамичность истины, русский философ подчеркивал, что она никогда не может быть дана в окончательном виде, поскольку истина есть сама жизнь[743]. Ссылаясь на слова Спасителя «Я есть Путь, Истина и Жизнь» (Ин. 14: 6), Бердяев пишет, что к истине человек может прикоснуться, даже ее стяжать только жизнью, постоянным усилием и стремлением к вечному[744]. Тем не менее, русский мыслитель отмечает, что истина достигается и постигается лишь в творческой активности духа; поскольку истина есть «осмысливание и освобождение бытия», то она предполагает некое творческое усилие, творческий акт[745]. В духе датского философа в качестве одной из важнейших

[740] *Гайденко П. П.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997. С. 15.
[741] *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». С. 216.
[742] *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». С. 279.
[743] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 93.
[744] *Бердяев Н.А.* Истина и откровение. Пролегомены к критике Откровения. С. 20.
[745] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 281.

характеристик истины Бердяев указывает на то, что она присуща внутреннему человеку, т.е. ее не нужно искать где-то вовне, но она пребывает в каждой личности, в ее сознании, совести[746]. Поскольку истина – это не рациональная категория, то она воспринимается целостным внутренним человеком. Таким образом, следует отметить, что в творчестве датского мыслителя находят свои основания воззрения Бердяева относительно истины как присущей отдельной личности, ее внутреннему миру, а также понимание познания истины не как рационального акта, но как онтологического пребывания в ней.

Понимание истины Кьеркегором связано с его убежденностью в том, что в философию должен вернуться субъект, философия должна быть личностной. Объективная истина невозможна, поскольку она предполагает законченность субъекта, что в нашем мире неосуществимо, поскольку он находится в постоянной динамике, постоянном становлении[747]. Он указывал на важнейшее значение субъекта, личности для философии; личность же – это что-то изначально несистематизируемое, так как любая система не может вместить в свои рамки экзистенциальное измерение личности; поэтому систематизация равна умерщвлению личности. Таким образом, философия не должна быть отчужденным от личности научно-систематическим набором положительных убеждений, но она «должна исходить из реального существования человека так, чтобы он мог оставаться «философом» в своем повседневном существовании»[748]. В этих воззрениях датского мыслителя находят свои основания воззрения Бердяева о том, что «подлинное учение о человеке-личности может построить лишь экзистенциальная философия, а не философия социологическая, как и не философия биологическая. Личность есть субъект, а не объект среди объектов, и она вкоренена во внутреннем плане существования, т.е. в мире духовном, в мире свободы»[749].

[746] *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов. С. 247.
[747] *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». С. 213–214.
[748] *Гайденко П. П.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. С. 18–19.
[749] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 27–28.

Относительно этого принципа философии Кьеркегора Бердяев писал следующее: «Киркегардт первый выразил идею экзистенциальной философии в борьбе против гегелевского универсализма; гегелевского мирового духа, подавляющего индивидуальное. В сущности, мысль Киркегардта нельзя назвать особенно новой и она очень проста. Философия Киркегардта была криком боли от пережитой им жизненной трагедии. И он настаивал на экзистенциальности самого познающего субъекта, на изначальной погруженности его в тайну существования. Только такая философия и имеет цену, которая выражает эту экзистенциальность субъекта. Философы слишком забывают, что сам познающий философ – существующий и что его существование выражается в его философии»[750]. По этой причине «философская антропология должна стать основной философской дисциплиной»[751].

Кьеркегор, соглашаясь с Паскалем, усматривал в человеке соединение различных начал – бесконечного и конечного, вечного и временного, что находит свое отражение в различных подходах к жизни даже внутри христианства. Взгляды Бердяева на проблему двойственности человека были приведены немного выше, поэтому стоит лишь отметить, что русский мыслитель полагал, что ужас и отчаяние, о которых Кьеркегор немало писал в своих работах, свидетельствуют также о понимании последним двойственности человека – его падшести, но также неудовлетворенности этим состоянием, которое мучит человека и которое, следовательно, он пытается преодолеть[752]. Датский мыслитель определял человека как синтез «наиболее крайних противоречий», при этом один из полюсов этой крайности, по причине грехопадения, стал еще более радикальным[753].

Н. А. Бердяев немалое значение придавал анализу таких экзистенциальных понятий, как страх, ужас и тоска. Эти состояния особо

[750] *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов. С. 249.
[751] *Половинкин С.М.* «Эсхатологический персонализм» Николая Александровича Бердяева (1874–1948). С. 407.
[752] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 21.
[753] *Кьеркегор С.* Понятие страха. С. 175.

присущи именно личности. Бердяев пишет, что впервые дифференциацию между страхом и ужасом провел в своих работах Кьеркегор[754]. Для русского философа главная разница этих понятий коренится в их отнесенности к разным мирам. Страх связан с объектным эмпирическим миром, боязнью страданий и заботой; он имеет свои причины и связан с опасностью[755]. Страх целиком устремлен вниз; он является одним из спутников времени, поскольку будущее несет с собой смерть[756]. Однако и страх может иметь положительный смысл, если он будет направлен на недостатки человека – собственную низость, уродство и неблагородство[757]. Ужас же, по Бердяеву, «испытывается не перед эмпирической опасностью, а перед тайной бытия и небытия, перед трансцендентной бездной, перед неизвестностью»[758], т.е. он относится к трансцедентальному, к тайне бытия, к вечности, к судьбе. Точкой, в которой пересекаются эти два состояния, является смерть. Это великая трагедия для человека и парадокс его жизни, поскольку он был создан бессмертным. Однако смерть не касается ядра человеческой личности. Бердяев пишет: «Смерть есть событие во времени, в объекте, а не в субъекте и не в его внутреннем существовании, где она есть лишь момент внутренней судьбы в вечности»[759].

Еще одним понятием, которое в определенной мере соотносится с ужасом, является тоска. Она «устремлена вверх и обличает высшую природу человека»[760]; в ней есть ущербность и стремление к полноте. Согласно Бердяеву, тоска имеет положительное значение для человека, поскольку она «означает разрыв с мировой данностью, невозможность приспособления к ней»[761], поэтому тоска свидетельствует о том, что «душа человека ищет

[754] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 58.
[755] Там же.
[756] *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов. С. 288.
[757] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 471.
[758] *Бердяев Н.А*. О рабстве и свободе человека. С. 58–59.
[759] *Бердяев Н.А*. Я и мир объектов. С. 288.
[760] *Бердяев Н.А.*. О рабстве и свободе человека. С. 59.
[761] Там же.

высшего бытия, возврата к источнику жизни, на духовную родину»[762], т.е. к Богу.

В творчестве Кьеркегора мы можем найти предпосылки вышеприведенных идей Бердяева. Русский мыслитель под терминами «страх» и «ужас»[763] подразумевает те понятия, которые в переводах датского мыслителя на русский язык передавались через пару понятий «страх» и «боязнь»[764]. Согласно датскому мыслителю, страх имеет совершенно иную, в отличие от боязни, природу, поскольку боязнь возникает перед чем-либо определенным, боязнь имеет источник и причину[765]. Кьеркегор рассматривает понятие страха в контексте первородного греха[766]. Этот экзистенциальный страх по своей сути является неизбывной тревогой, которая находится в основании человеческого существования по причине первородного греха. Страх порождается Ничто, которое было присуще первозданной невинности Адама и Евы, однако это Ничто нередко посредством предчувствий и размышлений может превратиться в Нечто, т.е. что-то более конкретное. Грех вошел в мир и привел с собой страх[767]. Страх, который испытывается человеком вследствие совершенного им греха, – это страх субъективный, а объективный страх для Кьеркегора – это «воздействие греха на нечеловеческое наличное существование», т.е. на природу[768].

Страх диалектичен, поскольку он не только может причинять страдания, но и дает усладу; в некоторых случаях он выступает как «жадное стремление» к загадочному и ужасному[769]. Для Кьеркегора страх выступает промежуточным звеном между возможностью и ее переходом в действительность, поэтому он не есть необходимость и не есть свобода. В наследии Кьеркегора со страхом связано также состояние тоски,

[762] *Бердяев Н.А.*. Философия свободного духа. С. 133.
[763] *Бердяев Н.А*. О рабстве и свободе человека. С. 58.
[764] *Исаева Н., Исаев С. Сёрен Кьеркегор*: Лестница в небо – виртуальный проект // Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб.: Из-во СПБГУ, 2005. С. 9.
[765] *Кьеркегор С*. Понятие страха. С. 158–159.
[766] *Кьеркегор С*. Понятие страха. С. 130.
[767] Там же. С. 170.
[768] Там же. С. 174, 177.
[769] Там же. С. 159.

нетерпеливого ожидания, томления, указывающее на несовершенство теперешнего состояния творения.

Таким образом, различие понятий страха и трепета (боязни и страха у Кьеркегора) было воспринято Бердяевым у датского философа. У Кьеркегора страх (не боязнь) является следствием первородного греха, этот страх как тревога лежит в основе человеческого бытия. Для русского автора с этим понятием соотносится понятие ужаса, т.е. состояние, направленное на нечто трансцедентальное и в этом плане также берущее свое начало от грехопадения, которое послужило причиной разделения двух миров.

Кьеркегор в своих работах отказывался от гносеологических возможностей разума, поскольку считал его бесполезным в поиске ответов на вопросы, относящиеся к человеческому существованию. На место разума становится вера. Именно с ее помощью он пытается найти предельный смысл жизни, т.е. Бога[770]. Только через веру человек может встретиться с личным Богом; в вере индивид стоит выше всеобщего, единичный оправдан перед всеобщим, поскольку индивид «стоит в абсолютном отношении к абсолюту»[771]. Вера является категорией отчаяния, поскольку через отчаяние происходит сосредоточение внутренних сил человека и он, через бесконечную заинтересованность, обретает своего Творца[772]. Категория веры есть одна из краеугольных в философском наследии датского мыслителя, а ее образцом выступают «рыцари веры», среди которых особое место занимает праотец Авраам, веривший «силой абсурда», поскольку то, что происходило в его жизни, перешагнуло за все возможные расчеты[773], что нередко приводит к изоляции и одиночеству.

Воззрения Бердяева относительно разума как инструмента познания были приведены в предыдущем параграфе, поэтому здесь будет рассмотрено его отношение к вере. Русский мыслитель пишет: «Для меня вера есть знание,

[770] *Тиллих П.* Кьеркегор как экзистенциальный мыслитель. С. 458.
[771] *Кьеркегор С.* Страх и трепет // Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Культурная революция, 2010. С. 52.
[772] *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие. С. 217–218.
[773] *Кьеркегор С.* Страх и трепет. С. 32.

самое высшее и самое истинное знание, и странно было бы требовать, чтобы я дискурсивно и доказательно обосновывал и оправдывал свою веру, т. е. подчинял ее низшему и менее достоверному знанию»[774]. Особенно религиозная вера имеет положительный смысл, поскольку она «всегда есть освобождение и спасение, только в этом ее смысл, и все, что связывает себя с религиозной верой, в ней ищет питания, все то освобождается и спасается»[775]. Однако в то же время Бердяев указывает, что вера не может заменить знания, особенно это касается научной сферы человеческой деятельности. Для всей философии русского мыслителя одним из важнейших различий между верой и знанием является их полярность в вопросе свободы: «знание – принудительно, вера – свободна»[776].

Таким образом, следует признать, что Бердяев созвучен Кьеркегору в оценке веры как основного пути для познания Бога и как проявления высшего и истинного знания.

Относительно влияния Кьеркегора на последующую философскую традицию Бердяев также отмечает, что пережитая датским автором трагедия имеет огромное значение для смещения фокуса ценностей в сторону человеческой личности, т.е. для т.н. персоналистической этики[777], которую русский мыслитель пытался разрабатывать в своих произведениях.

На основании вышесказанного следует отметить следующую взаимосвязь концепций Кьеркегора и Бердяева. В вопросе об истине воззрения русского мыслителя относительно ее субъективности, внутренней присущности отдельному человеку, а также о познании ее через приобщение к ней находят основания в работах Кьеркегора. Также Бердяев созвучен датскому автору относительно проблемы возвращения конкретного человека в философию. Оба мыслителя оценивают человека как существо двойственное и противоречивое. Бердяев воспринимает разделение Кьеркегора на страх и

[774] *Бердяев Н.А.* Философия свободы. С. 37.
[775] Там же. С. 27.
[776] *Бердяев Н.А.* Философия свободы. С. 45.
[777] *Бердяев Н.А*. О рабстве и свободе человека. С. 49.

ужас (боязнь и страх у датского мыслителя), при этом философы указывают, что страх (боязнь) имеет конкретные причины, а ужас является спутником каждой человеческой личности. Русский мыслитель созвучен датскому философу в вопросе соотношения веры и разума и в понимании веры как единственного истинного пути для богопознания.

К отличиям в наследии Бердяева и Кьеркегора следует отнести более глубокую разработку проблемы истины (русский мыслитель отмечал, что в наследии датского автора вопрос истины не получил философского обоснования[778]), разное понимание страха/ужаса (для Кьеркегора страх является состоянием тревоги, которая лежит в основе нашего существования, в то время как для Бердяева ужас – это состояние, «пограничное с трансцендентным»[779]).

Вывод к 3.2.

Рассмотрев отдельные аспекты философии Н.А. Бердяева в свете концепций предшественников экзистенциализма – Б. Паскаля и С. Кьеркегора, следует отметить, что их воззрения созвучны во многих вопросах. В частности, все три мыслителя уделяют большое внимание двойственности человека, его внутреннему динамизму, постоянному становлению, причастности к разным крайностям. Также они уделяют внимание анализу одиночества в человеческой жизни. С Кьеркегором и Паскалем Бердяева роднит критика веры во всесильность рационального познания, а также учение о том, что истину возможно познать лишь сердцем, через жертву и страдания, через любовь. Датский и русский мыслители подчеркивают внутреннюю присущность истины каждому человеку. Паскаль и Бердяев указывают на важное значение любви для познания истины. Все рассмотренные в этом пункте мыслители отмечают значение веры для познания Бога как истины жизни. Бердяев и Паскаль созвучны в том, что вне Иисуса Христа человек не может познать себя, актуализировать свое начало.

[778] *Бердяев Н.А*. Царство Духа и Царство Кесаря. С. 227.
[779] *Бердяев Н.А*. О рабстве и свободе человека. С. 59.

В работах Кьеркегора находит свои основания дифференциация Бердяевым понятий страха и трепета.

К отличиям воззрений Бердяева от идей Паскаля относятся: предпосылки для учения о двойственности человека (для русского мыслителя – концепция разделения двух миров, для французского – крайности различных аспектов нашего существования), особенности восприятия одиночества – Паскаль делал акцент на космическом одиночестве, Бердяев – на одиночестве среди людей. Философия русского мыслителя отличается от воззрений Кьеркегора более детальным анализом понятия Истины, а также отдельными характеристиками понятий ужаса (страха для датского мыслителя).

3.3. Влияние идей немецкой классической философии на антропологию Н. А. Бердяева (Кант и Фихте)

Н. А. Бердяев как самостоятельный философ формировался в т.ч. под влиянием немецких мыслителей XVIII–XIX вв. Он писал, что уже с 14 лет читал Канта, Шопенгауэра и Гегеля[780]. Гегеля Бердяев называет последним верующим в философию философом, в работах которого «философия дошла до самообожествления»[781]. Несмотря на то что Гегель строил свою философию через субъект, а не данный извне объект, в его системе «произошло объективирование субъекта, в субъекте не оказалось внутреннего существования»[782]. Превращенная Гегелем в идол философия была свергнута и «пала так низко, как не падала еще никогда в истории человеческого самосознания»[783]; и наказанием за грех идолопоклонства стал материализм. Бердяев пишет об этом следующим образом: «Крушение гегельянства было вместе с тем кризисом отвлеченной философии, поражением рационализма… Европейская мысль перешла от отвлеченного рационализма Гегеля к материализму и эмпиризму, искала в «опыте» утерянное живое бытие. Но в

[780] *Бердяев Н.А*. Самопознание. С. 66.
[781] *Бердяев Н.А.* Философия свободы. С. 17.
[782] *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов. С. 249.
[783] *Бердяев Н.А.* Философия свободы. С. 17.

этом «опыте» нельзя найти бытие. Материализм есть самая несостоятельная форма онтологии»[784]. Бердяев критикует также философию марксизма, поскольку это направление, как и всякое чисто социологическое учение о человеке, враждебно принципу личности[785]. Русский мыслитель указывает, что антиперсонализм Маркса является наследием антиперсонализма Гегеля[786]. Поэтому, несмотря на влияние философии Гегеля, а затем Маркса на развитие мировой мысли, учение Бердяева о человеке испытало, очевидно, незначительное влияние их идей, не выходящее за рамки исторического контекста эпохи.

3.3.1. Философия Канта и рецепция его идей Бердяевым

Из представителей немецкой философии именно идеи Канта имели наибольшее влияние на формирование Бердяева. Именно его русский мыслитель считал величайшим философом[787], поскольку философия Канта «есть философия свободы, хотя, может быть, недостаточно последовательно, не до конца развитая»[788]. Однако Н. А. Бердяев также отмечал, что ряд аспектов философии «прусского мудреца» не были им восприняты: «Многое в Канте мне было изначально чуждо. Я совершенно отрицательно всегда относился к этическому формализму Канта, к категорическому императиву, к закрытию вещей в себе и невозможности, по Канту, духовного опыта, к религии в пределах разума, к крайнему преувеличению значения математического естествознания, соответствующего лишь одной эпохе в истории науки. Формалистический морализм с категорическим императивом меня особенно отталкивал»[789].

В какой-то мере развивая идеи различных мыслителей европейской философской традиции, в первую очередь И. Канта, Бердяев отталкивается в своих размышлениях от аксиомы о существовании двух миров: мира свободы

[784] Там же. С. 67–68.
[785] *Бердяев Н.А.* Персонализм и марксизм // Путь. 1935. № 48. С. 3.
[786] Там же. С. 7.
[787] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 140.
[788] Там же. С. 82.
[789] Там же. С. 141.

и эмпирии, духа и материи. Одной из важнейших особенностей человека является его отнесенность как к миру эмпирическому, так и духовному[790]. Сам русский мыслитель отмечает, что идея дуализма Канта, различение им царства свободы и царства природы, мира феноменов и подлинного мира «вещей в себе» была ему особенно близкой[791]. Дуализм же русского философа необходимо понимать, в первую очередь, не в категориях духа и материи, но в проблеме взаимоотношений таких начал и направленностей сознания, как смысл и его отсутствие, необходимость и свобода.

Говоря об онтологии Бердяева, необходимо отметить, что он отрицает правомочность метафизической онтологии, созданной античной и христианской традициями. Такая оценка базируется на особом восприятии падшести нашего мира, который не имеет своего собственного существования и не есть бытие, но только состояние бытия, в котором само бытие отчуждается от себя[792]. Наш мир не обладает собственным существованием; он есть лишь по причине наличия связи с подлинным миром через дух. Поэтому ничего подлинно реального в нашем мире нет; весь мир – это мир символов. Даже наиболее совершенное знание, которое человечество может достичь, не имеет абсолютно никакого отношения к миру первореальностей, который находится как раз в субъективности. Поскольку в нашем мире все объективируется и в нем нет места субъекту, который также опредмечивается, то этот мир, по мнению русского мыслителя, есть лишь символика подлинного мира – мира духовного[793].

Русский мыслитель вкладывает двойное значение в концепт символа – идеалистическое и реалистическое: под первым подразумевается отсылка к душевным состояниям человека, под вторым – связанность непосредственно с первореальностями бытия. Бердяев подчеркивает, что в своих работах в понятие «символ» он вкладывает исключительно второе значение[794].

[790] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 331.
[791] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 10.
[792] *Бердяев Н.А.* О назначении человека. С. 33–34.
[793] *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. С. 389.
[794] Там же.

Реалистичен лишь дух, а культура и социальная жизнь символичны. Несмотря на то что религия имеет экзистенциальный характер и укоренена в субъекте, открывая доступ к первореальностям, в нашем мире она также подвергается объективации, в связи с чем приобщиться можно не к подлинному духовному миру, а только к его символам, так как объективация постоянно соскальзывает к понятиям и знакам[795].

Подлинное преодоление объективации падшего мира и победа Царства Духа возможны лишь путем изменения структур человеческого сознания, т.е. может мыслиться только эсхатологически[796]. Сила Царствия Божия, которая преодолеет все зло, есть сила творческая[797]. Мир необходимости и объективации в определенной степени находится во власти антихриста, обещающего в нем блаженство, платой за которое является отречение человека от своего богоподобия[798]. История должна закончиться, так как этот объективный мир, содержащий в себе прообразы и символы своего преображения, угаснет и заменится миром подлинной реальности, миром существования. Наступление царства духа и свободы, а в пределе – Царства Божьего – характеризуется переходом к экзистенциальной социальности, в которой личность постоянно трансцендирует к общности, преодолевая объективацию; в этом «персоналистическом» обществе не будет объектов, а только субъекты. До наступления Царства Духа человек не может разрушить этот объективированный мир; у него есть возможность лишь достигнуть внутренней свободы от падшего мира[799]. Для русского философа свобода невозможна без борьбы, поскольку этот дар человеческой природы предполагает «преодолеваемое сопротивление».

Бердяев в своей автобиографической книге указывал, что его дуализм, т.е. различение на первичное подлинное бытие (непознаваемое через понятие) и на окружающий нас мир «приблизительно соответствовало кантовскому

[795] *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. С. 389.
[796] *Бердяев Н.А.* Царство Духа и царство кесаря. С. 342.
[797] *Бердяев Н.А.* Философия свободы. С. 177.
[798] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 324.
[799] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 135.

различению между вещью в себе и явлением»[800]. Таким образом в данном аспекте предпосылки учения русского мыслителя содержатся в философии Канта. Важнейшим принципом учения прусского мудреца является разделение мира на две сферы – феноменальную (от греч. φαινόμενον – являющееся) и ноуменальную (νούμενον – постигаемое), вещи-для-нас и вещи-в-себе, которые открываются человеку изнутри и снаружи. Феномен обозначает предметы, воспринимаемые с помощью чувств, а ноумен – постигаемые умозрительно. При этом ноуменальная сфера относится не к объективной реальности самой по себе, но к мыслям людей[801]. К феноменам относятся объекты чувственного созерцания, непосредственно чувственные созерцания, а также те явления, которые могут стать предметами человеческого опыта. Ноумены же обозначают вещи в себе, которые не зависят от чувственного опыта человека; они есть вещи умопостигаемые, т.е. понятие о них возникает только в человеческом уме, но при этом они остаются непостижимыми для него и выступают лишь в качестве задач для разума. С помощью этого разделения указываются некие границы познания, которое ограничено чувственными предметами. Человек априори познает в вещах и в себе лишь то, что уже вложено в них нашим же разумом[802]. Каждое явление не существует вне конкретного человека, вне его чувственности, поскольку оно есть лишь игра человеческих представлений[803]. Из этого следует, что окружающий мир в равной мере обусловлен как объектом, так и субъектом, его воспринимающим. Мы познаём мир лишь как совокупность явлений, однако это имеет мало общего с миром как таковым, миром сущности. Эти идеи подмыли основания просвещенческого пафоса о всесилии разума и науки, поскольку ограничили деятельность чистого разума сферой возможного человеческого опыта[804]. Т.е. чистый разум несет в себе лишь

[800] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 144–145.
[801] *Бурханов С.* Трансцендентальное, имманентное и трансцендентное в философии Иммануила Канта // Общество: философия, история, культура. № 6. С. 13.
[802] *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Эксмо, 2015. С. 24.
[803] *Юркевич П. Д.* Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // Юркевич П.Д. Философские произведения. М.: Правда, 1990. С. 499.
[804] *Кант И.* Критика чистого разума. С. 527.

регулятивные для познания принципы, поскольку восприятие феноменов вещей происходит посредством различных априорных структур интеллекта, которые по этой причине не могут содержать что-либо, помимо явлений.

В целом положительно воспринимая вышеприведенные идеи, так как эта концепция прусского мудреца дала толчок и указала пути для освобождения «от давящей и порабощающей власти объектного мира»[805], Бердяев, тем не менее, указывает на то, что Кант не объяснил, почему образовался такой разрыв между двумя мирами, и по какой причине ноуменальный мир непознаваем, а феноменальный – познаваем[806]. Русский мыслитель, в свою очередь, указывает, что причиной этого разделения было грехопадение, падшесть нашего мира[807]. Это является одним из главных различий между философскими концепциями этих мыслителей. Также необходимо отметить некоторые особенности учения о разделения мира на две сферы. Бердяев указывает на неразрывную связь двух миров, поскольку этот мир вообще существует лишь благодаря связи с миром подлинных реальностей, и в символах, которые являют подлинный мир, заложен конструктивный смысл, потому что через них есть возможность соприкасаться с другим миром. Т.е. символ, по Бердяеву, связывает два мира. В то время как в философии Канта отсутствует подобный аспект; концепция прусского мудреца является проявлением «безнадежной разобщенности двух миров, безнадежной замкнутости нашего внутреннего мира»[808]. Человек оторван от глубинного бытия, он погружается в свой субъективный мир. Помимо этого, одним из главных недостатков теории прусского мудреца является практически полное отсутствие разработок проблематики духа, который и есть единственный путеводитель в ноуменальный мир. По этой причине кантовский дуализм – бесплодный, поскольку он делал невозможным любой духовный опыт.

[805] *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов. С. 249.
[806] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 144–145.
[807] *Бердяев Н.А*. Философия свободы. С. 118.
[808] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 51.

Некоторые концепты Канта настолько радикально изменили основные установки философской мысли, что сам немецкий мыслитель сравнивал их с коперниканским переворотом[809]. Суть философской революции «великого кенигсбергца» заключается в том, что в центре познавательного процесса поставлялся не мир объектов и их воздействие на сознание субъекта, но сам познающий субъект[810]. Кант писал об этом следующим образом: «…следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны сообразоваться с нашим познанием»[811]. Предыдущая философская традиция исходила из обратной зависимости: наше познание должно сообразовываться с предметами. Поскольку человек активен в процессе познания, то он не просто воспринимает окружающий мир, но сам есть творец образов и понятий. Мы не только воспринимаем информацию из эмпирического мира, но сами конструируем образы, что изменяет статус человека в этом процессе с пассивного созерцателя на активного участника.

Бердяев подчеркивает, что одной из главных заслуг И. Канта является возвышение им субъекта в бытии и его значения в созидании бытия как объекта[812]. Таким образом, немецкий мыслитель открыл дверь в европейскую философию для экзистенциализма как особого направления, поскольку возвышение субъекта преодолевало «натуралистическую метафизику» и создавало возможность для единственно верной метафизики, в основании которой – дуализм свободы и природы, персонализм, антиномичность бытия[813]. Эту метафизику Бердяев определяет как экзистенциальную[814]. Идеи Канта представляют собой в немецкой философии вершины субъективного самоуглубления (однако концепты объективного и субъективного в его

[809] *Кант И.* Критика чистого разума. С. 23.
[810] *Богатырев Д.К.* Кант // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Вып. 3. С. 364.
[811] *Кант И.* Критика чистого разума. С. 23.
[812] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 89.
[813] *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. С. 7.
[814] *Бердяев Н.А.* Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 169.

работах остаются недостаточно кристаллизованными)[815]. Но в тоже время человек в работах Канта стоит перед пустотой и бездной, поскольку он обязан сам создать утраченное объективное бытие; прусский мудрец очень точно выразил разрыв человека с истоками бытия, мышления – с живым бытием. Вся философия немецкого мыслителя, по мнению Бердяева, просто убивает бытие[816].

Разные идеи Бердяева – о значимости личности, субъекта, о неразрывной связи личности и творчества (эти вопросы были рассмотрены в предыдущих пунктах) находят свои предпосылки в философии Канта. Однако необходимо указать на различия в их концепциях. Согласно «прусскому мудрецу», субъект создает окружающий мир, однако при этом он не активен, в этом акте «нет элемента человеческой свободы, нет ничего человеческого»[817]. Такое делание человека-творца не выходит за рамки этого мира, в нем нет трансцендентальности, отнесенности к чему-то запредельному; восприятие субъекта творит окружающий мир, но при этом субъект остается замкнутым на самом себе. В то время как Бердяев указывает на значение творческой свободы для продолжения миротворения, начатого Богом[818]; творчество – это один из важнейших элементов взаимоотношения человека и Бога, а не только человека и мира.

В связи со значением понятия свободы для философии Бердяева представляется важным рассмотреть его в концепции немецкого мыслителя. Свобода, по мнению Канта, относится к «умопостигаемой» сфере, поэтому она является принципиально непознаваемой и необъективируемой. Она никаким образом не укоренена в эмпирическом мире и во многом противопоставляется природе. Свобода воли – это свойство самой воли, согласно которому она есть сама для себя закон[819]. Из подобного понимания следует тождество автономии воли и нравственности, поскольку свобода воли приводит к

[815] *Бердяев Н.А.* Царство Духа и царство кесаря. С. 206.
[816] *Бердяев Н.А.* Философия свободы. С. 33.
[817] *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов. С. 247.
[818] Там же.
[819] *Асмус В.Ф.* Иммануил Кант. М.: Наука, 1973. С. 337.

сверхиндивидуальной максиме категорического императива, гласящего, что следует совершать те поступки, которые могут быть использованы в качестве общечеловеческих законов. Категорический императив, выступающий основой практического разума, т.е. этики Канта, подчеркивает значение человека как цели, а не как объекта, провозглашая таким образом именно личность как высшую и единственную ценность в нашем мире[820]. Именно нравственность выступает тем объективным и неопровержимым основоположением, которое независимо от внешних обстоятельств, т.е. от чувственности. Таким образом, если в эмпирической реальности всё подчиняется закону необходимости, то в мире свободы существует закон долженствования. Автономная воля свободна лишь в той мере, в какой она подчиняется этому закону. Этика дает цель, которая воспринимается как объективно необходимая цель, что являет собой долг добродетели для каждого человека[821].

Учение Канта о свободе и этике не оказало влияние на философию Бердяева, поскольку, по замечанию самого русского мыслителя, его особенно отталкивали «формалистический морализм с категорическим императивом»[822]. Однако этические воззрения Канта внесли большой вклад в учение об автономии духа; этот мыслитель «более всех приблизился к своеобразной философии существования, сделав различие между порядком природы и порядком свободы. Внутреннее существование находится в порядке свободы, а не в порядке природы»[823]. Бердяев воспринял эту идею, поскольку в своих работах указывал, что «порядок свободы и порядок природы противостоят друг другу»[824]. Несмотря на то что, согласно немецкому философу, категорический императив провозглашает человека как высшую ценность в мире, все же в его философии эта этическая максима и чистая моральная воля были поставлены выше конкретной личности. Из этого

[820] *Кант И.* Метафизика нравов // Собрание сочинений в 8-ми томах. Т. VI. М.: Чоро, 1994. С. 437.
[821] Там же. С. 421, 423.
[822] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 141.
[823] *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов. С. 255–256.
[824] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 87.

следует, что аксиологический статус человека определяет общая нравственно-разумная безличная природа, что девальвирует его уникальность и самобытность; следовательно, происходит отрицание живого конкретного человека[825], что не может сочетаться с философией Бердяева, для которой личность – это первичное понятие.

Таким образом, рассмотрев отдельные аспекты философии Н. А. Бердяева в свете воззрений И. Канта, необходимо отметить, что некоторые идеи русского автора имеют свои предпосылки в концепциях «прусского мудреца» и сам Бердяев высоко оценивает значение этих концепций для своего формирования, однако в целом философия русского философа имеет мало общего с наследием великого кенигсбергца. Наибольшая параллель между взглядами этих мыслителей – концепция двух миров: Кант обозначил их как ноуменальный и феноменальный, а Бердяев – как мир объективации и мир первореальностей. Однако и в этом аспекте существуют различия, которые не дают возможности говорить о серьезном влиянии философии Канта. К различиям следует отнести: указание на причинность разделения мира, проблему взаимосвязи двух миров, отсутствие у немецкого философа анализа понятия духа как путеводителя в ноуменальный мир.

Относительно проблемы творчества следует отметить, что Бердяев подчеркивал значение концепции Канта для постановки субъекта в центр философии, значение человека в процессе созидании бытия как объекта. Однако русский мыслитель указывает, что этот субъект не активен, в нем нет человеческой свободы и вообще ничего человеческого, он остается замкнутым в самом себе, в то время как у самого Бердяева творчество человека – это продолжение творения мира и один из важнейших аспектов взаимоотношения Бога и человека.

[825] *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. С. 383.

Учение Канта о свободе в целом не было воспринято Бердяевым, который однако отмечает, что именно прусский мудрец больше других приблизился к своеобразной философии существования, разделив свободу и природу; и сам Бердяев использовал это разделение в своих работах. Этические воззрения Канта также критиковались Бердяевым, поскольку они отрицали живого конкретного человека.

3.3.2. Понятия «Я» и свободы у Фихте и концепт личности у Бердяева

И. Кант оказал настолько сильное влияние на последующую философию, что представители немецкой философии во многом строили свои концепции, основываясь на размышлениях «прусского мудреца». Одним из главных достижений философии Канта была постановка проблемы субъекта; по этой причине Бердяев писал следующее: «Пришедшие после Канта Фихте, Шеллинг, Гегель строили метафизику через субъект, а не через извне данный объект. Но у них произошло объективирование субъекта, в субъекте не оказалось внутреннего существования. Отсюда их крайняя универсалистическая тенденция, их непонимание проблемы личности, проблемы человека. Их субъект совсем не человек, совсем не личность»[826].

Иоганн Готлиб Фихте (1762–1814) в своих работах попытался преодолеть ту пропасть в философии, которую создал Кант посредством онтологического разделения между бытием явлений и бытием вещей в себе, т.е. между бытием мира и бытием мышления. Бердяев положительно оценивал один из краеугольных аспектов учения Фихте: «Само учение о вещах в себе не предполагает существования духовного опыта как первичного опыта жизни, оно возникло в лоне рационалистической метафизики как одно из выражений бессилия рационалистически разгадать загадку жизни. И когда Фихте устранил самое понятие вещи в себе как ненужное, он сделал большой шаг вперед. Он искал первичного акта жизни, акта, а не вещи»[827].

[826] *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов. С. 249.
[827] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 52.

Философские идеи Фихте развивались в духе субъективного идеализма, так как он замыкает всю систему своей философии на субъекте, на его сознании, поскольку именно через «Я» в мир входит порядок и гармония, а философия вообще учит нас все отыскивать в «Я»[828]. Фихте попытался отказаться от чувственного опыта как базиса познания и создать априорную науку и беспредпосылочную философию на основании субъективной деятельности «Я». Именно чистое «Я» находится в основе человеческого мышления, по его мнению.

Исходным пунктом философствования этого немецкого мыслителя выступает не вещь или факт, но «совершающееся деяние», «дело-действие», в котором соединяются как процесс («действие»), так и его результат («дело»)[829]. Когда человек впервые сознаёт себя самого, в этом действии возникает «Я», рождается самосознание, т.е. фактор деятельности порождает мыслящую субстанцию. «Я» возникает для себя лишь через какое-то действие, в связи с чем исходный постулат философии, согласно взглядам Фихте, – это призыв помыслить себя, построить понятие о самом себе[830]. Познать сознание возможно лишь через само сознание, т.е. посредством самосознания. Самосознание выступает тем чистым актом, в котором совпадают мышление и деятельность, субъект и объект; это чистая деятельность «Я». Так как «Я» существует для самого себя, то необходимо возникает и бытие вне его, которое также обусловлено «Я»; однако самосознание и сознание чего-то необходимого связаны друг с другом[831]. Таким образом, «Я» выступает также творцом реальности, находящейся вне его.

Комментируя понимание активности «Я» у Фихте, Бердяев писал: «Фихте считал творческую активность человека главным признаком духа… Но у Фихте это активное "я" не индивидуально, это чистая субъективность. И у Фихте, и у Гегеля нет личности, нет личного духа, есть лишь субъективный

[828] *Фихте И.Г.* О достоинстве человека // Фихте И.Г. Сочинения в 2 т. Т. 1. СПб.: Мифрил, 1993. С. 437.
[829] *Гулыга А.В.* Немецкая классическая философия. М.: Рольф, 2001. С. 140.
[830] *Фихте И.Г.* Второе введение в наукоучение для читателей, уже имеющих философскую систему // Фихте И.Г. Сочинения в 2 т. Т. 1. СПб.: Мифрил, 1993. С. 484.
[831] Там же. С. 483–484.

дух… Но заслугой Фихте было понимание духа как творческой активности»[832]. Согласно Бердяеву, раскрытие личности, актуализация личностного начала невозможны без творчества, без внутренней активности человека, поэтому понимание акта/действия, как изначального проявления «Я» (у Фихте), либо личности (у Бердяева) созвучны. Однако понятие «Я» у немецкого мыслителя ограничено, оно не имеет глубины, оно онтологически не нуждается в ком-то еще, даже в Боге. Бердяев пишет об этом следующим образом: «"Я" Фихте не есть "я", потому что оно не индивидуально, оно универсально и не знает другого "я", не знает "ты", а лишь "не-я". "Я" познает себя как продукт собственной активности. Но эта активность возможна лишь в том случае, если существует не только это активное "я", но и другое и другие. Я говорю сейчас не о существовании объектов для "я", это совсем другая проблема. Я говорю о существовании не объекта, а другого "я" и других "я", о существовании "ты"»[833]. В концепции Фихте человек в своей конкретности исчезает, поэтому Бердяев называет немецкого мыслителя «универсалистом-антиперсоналистом»[834]. Для философии Бердяева существование «Ты» – другого – было также очень важным. Он пишет: «Личность есть "я" и "ты", другое "я". Но "ты", к которому выходит "я" и входит в общение, не есть объект, есть другое "я", личность»[835]. Разделение всего на «я» и «не-я» указывает, согласно русскому мыслителю, на эгоцентризм, который является двойным рабством человека – у самого себя и у мира, «превращенного исключительно в объект, извне принуждающий»[836].

Еще одним важным понятием для философии Фихте, как и для учения Бердяева, была свобода. Актуализация самосознания выступает у немецкого философа вторым рождением человека, при этом полностью зависящим от его свободы. Родиться для философии, т.е. осознать себя, и родиться для свободы – понятия тождественные. Человек не может получить свободу от других, он

[832] *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. С. 376–377.
[833] *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов. С. 267.
[834] *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. С. 365.
[835] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 47–48.
[836] Там же. С. 48.

должен обрести ее сам. Свобода не связана с внешними обстоятельствами; она есть результат внутреннего усилия человека, его стремления. Т.е. начало философии – это не деятельность интеллекта, но деяние воли; всякая деятельность субъекта, поскольку она происходит уже после рождения самосознания, является свободной по своему существу, бесконечной. Иоганн Готлиб Фихте продолжает развивать кантианскую идею о неразрывности свободы и этики – для него свобода берет свое начало в акте самоограничения[837].

Свобода неразрывно связана с «чистым Я», поскольку его сущность находится в свободе. Сам Фихте определяет свободу как «непосредственное действование Я», в котором происходит соединение идеальности и реальности[838]. Человеческое «Я» свободно по той причине, что полагает себя таковым и поэтому освобождает себя. Здесь мы вновь возвращаемся к исходному пункту философской системы немецкого мыслителя – к действию: «Я» свободно лишь постольку, поскольку оно действует. Также в этом первом акте сознания (осознании своего «Я») совершается и осознание всего остального мира, поскольку «Я» может помыслить себя, лишь отделив себя от «не-Я», что подразумевает под собой ощущение/установление границ собственного «Я». Таким образом, в этой точке особо остро ощущается парадоксальность философии Фихте, поскольку первым действием, при котором актуализируется свобода/действование «Я», является ограничение свободы, т.е. определение сферы действий, за которую оно не может перейти.

Учение Бердяева о свободе было представлено в пункте 2.1., поэтому обозначим лишь некоторые аспекты его воззрений. Необходимо отметить, что Бердяев, как и Фихте, указывает на то, что актуализация личностного начала зависит от человеческой свободы. Эти мыслители также в унисон указывают на то, что свобода не зависит от внешних обстоятельств, она является плодом внутренних усилий человека и никто не может даровать ее человеку. Также

[837] *Фихте И.Г.* Основа общего наукоучения // Фихте И.Г. Сочинения в 2 т. Т. 1. СПб.: Мифрил, 1993. С. 299.
[838] *Фихте И.Г.* Очерк особенностей наукоучения по отношению к теоретической способности // Фихте И.Г. Сочинения в 2 т. Т. 1. СПб.: Мифрил, 1993. С. 388.

Фихте и Бердяев определяют границы человеческой свободы и указывают на связь свободы и этики. Однако русский мыслитель в некоторых произведениях связывает понятия свободы и Бога – чем ближе человек к Богу, тем свободней; также Бердяев подчеркивает, что возвращение человеку свободы стало возможным лишь после искупительного подвига Иисуса Христа, в то время как у Фихте человек становится свободным, когда полагает себя таковым. В этом состоит одно из ключевых различий воззрений немецкого и русского философов.

Таким образом, следует отметить, что как для концепции Фихте, так и для воззрений Бердяева понятия Я/личности, свободы, активности/творчества были одними из основополагающих. Русский мыслитель указывает на значение философии Фихте для разработки проблемы субъекта, однако в то же время Бердяев подчеркивает, что учение немецкого философа не достигло глубины учения о личности; Фихте разрабатывает концепт «Я», но это понятие имеет мало общего с конкретным живым человеком. «Я» остается замкнутым в самом себе, оно не имеет онтологической связи с Богом. Поэтому о значительном влиянии этого немецкого философа на учение Бердяева о личности говорить не приходится.

Фихте подчеркивал важнейшее значение свободы для актуализации «Я», и в этом его взгляды созвучны с воззрениями Бердяева, который, однако, отмечал, что немецкий мыслитель утверждал свободу «призрачно и иллюзорно», отрывая ее от конкретной личности[839]. В некоторых характеристиках этого понятия мыслители имеют общие взгляды: связь свободы и этики, независимость от внешних обстоятельств, необходимость человеку самому достичь свободы. Коренное различие относительно этого понятия состоит в том, что, согласно Фихте, человек становится свободным, когда полагает себя таковым, а Бердяев подчеркивал онтологическую связь

[839] *Бердяев Н.А.* Философия свободы. С. 22.

свободы и Бога, возвращения подлинной свободы и искупительного подвига Богочеловека.

Вывод к 3.3.

Проанализировав отдельные аспекты философии Бердяева в свете воззрений И. Канта и И.Г. Фихте, следует отметить следующие особенности взаимоотношений концепций этих мыслителей. Несмотря на то что некоторые высказываемые Бердяевым воззрения находят свои основания в учении Канта, не представляется возможным говорить о значимом влиянии великого кёнигсбергца на Н.А. Бердяева. Сам русский мыслитель указывает, что его идеи о разделении всего существующего на два мира в немалой степени соотносятся с учением Канта о феноменальном и ноуменальном мирах. Однако существенные различия и в этой концепции – указание на причинность такого разделения на два мира, их особенности и взаимосвязь, игнорирование Кантом понятия духа и его значения для двух миров, – указывают на то, что воззрения этих мыслителей, несмотря на внешнюю схожесть, имеют больше различий, чем подобия.

Бердяев положительно оценивал коперниканский переворот Канта, который поставил субъект в центр познавательного процесса, в центр философии; именно благодаря своим концепциям «прусский мудрец» больше других мыслителей приблизился к своеобразной философии существования, так как разделил свободу и природу. Однако и в этом аспекте влияние воззрений Канта относительно субъекта на учение Бердяева о человеческой личности не прослеживается, поскольку философия немецкого мыслителя (в т.ч. его этический формализм либо учение о свободе) не предполагает живого конкретного человека. Для Бердяева же именно личность, со всей ее самобытностью, противоположностью, но живой конкретностью является первичным понятием.

Эта же проблема относится к вопросу о творчестве. Действительно, Кант обосновал значение человека как субъекта для созидания бытия как объекта; но субъект в системе немецкого философа замкнут на самом себе, в нем нет ничего человеческого, он лишен творческой активности, лишен подлинной свободы. В философии же Бердяева творчество имеет онтологическое значение, поскольку оно лежит в основе взаимоотношений с Богом, с миром, имеет ключевое значение для актуализации личностного начала в человеке.

Относительно взаимосвязи философии Фихте и воззрений Бердяева следует отметить, что краеугольные камни концепций этих мыслителей относились к учению о человеке – понятию «Я» немецкого философа и личности у Бердяева. Русский автор отмечает значение Фихте для продолжения начатой Кантом разработки проблемы субъекта. Однако, как и в случае с «прусским мудрецом», центральное понятие Фихте имеет мало общего с конкретным человеком, оно оторвано от существования, замкнуто на себе, не имеет взаимоотношений с Богом, поэтому лишено той онтологической глубины, которой обладает понятие личности, разрабатываемое Бердяевым. Поэтому в данном аспекте учение русского мыслителя не находит своих оснований в философии Фихте.

Немецкий и русский философы дают одинаковую характеристику определенным аспектам свободы, таким как необходимость ее достижения для человека, ее неразрывная связь с этикой, независимость от внешних обстоятельств, а также важнейшее значение свободы для актуализации «Я» либо личностного начала. Одно из основных различий в учении об этом понятии относится к источнику свободы человека: согласно Фихте, человек становится свободным, когда полагает себя таковым, в то время как для русского мыслителя возможность достижения подлинной свободы была неотделима от искупительного подвига Иисуса Христа, поскольку существует бытийная связь между Богом и свободой. Бердяев также критиковал учение Фихте о свободе, поскольку тот утверждал ее «призрачно и иллюзорно», отрывая от живой личности в ее конкретности.

3.4. Учение о воле А. Шопенгауэра и Ф. Ницше в персонализме Н. А. Бердяева

3.4.1. Концепты Шопенгауэра в философии Бердяева

Н. А. Бердяев отмечал, что Шопенгауэр, наряду с Кантом, сыграл большую роль в начале его философского пути[840]. Русский мыслитель писал, что ему «остается близким и шопенгауэровское различение воли и представления, шопенгауэровское учение об объективации воли в природном мире, создающей не подлинный мир, шопенгауэровский иррационализм»[841]. Творчество Артура Шопенгауэра (1788–1860) являет собой «последний аккорд немецкой философской классики»[842]. Как мыслитель он во многом сформировался под влиянием идей Канта, нередко обращался к творчеству Платона, священным книгам индусов.

Важнейшим аспектом философии Шопенгауэра была рецепция им учения Канта о разделении мира на две сферы. Именно концепция различения явлений и «вещей в себе», согласно теории Шопенгауэра, послужила рациональным доказательством идеи Платона о двойственности миров, а также ряда истин, содержащихся в Ведах[843]. Платоновская идея, кантовская «вещь в себе» как реальности, не зависящие от человека и от мира, выступают в философии Шопенгауэра первичной волей, некой первосущностью, единением всего, внутренним содержанием и существом мира. Эта первичная воля или воля к жизни рождает наш видимый многообразный мир согласно неким неподвижным образцам; наш мир по своей сути есть лишь зеркало воли.

В этом аспекте воззрения немецкого философа имеют точки соприкосновения с учением Бердяева, поскольку для русского мыслителя наш мир есть лишь отражение мира подлинных реальностей, и поэтому он не обладает собственным бытием, он не есть бытие, но существует лишь

---

[840] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 10.
[841] Там же. С. 11.
[842] *Гулыга А.В.* Немецкая классическая философия. С. 333.
[843] *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 6 т. Т. 1. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999. С. 353–354.

благодаря связи с другим миром[844]. Однако относительно других аспектов этой концепции воззрения философов расходятся. Так, у Шопенгауэра наш мир является отображением первичной воли, которая является существом нашего мира и причиной его внутреннего единения; согласно Бердяеву, наш мир не был изначально таким, причиной его разделения стала онтологическая катастрофа – грехопадение[845]. Философы также по-разному смотрят на происхождение нашего мира: если Шопенгауэр указывает, что он является порождением воли к жизни, то для Бердяева мир был сотворен Богом[846]. Поэтому при более конкретном рассмотрении особенностей взглядов мыслителей на этот вопрос не представляется возможным говорить о влиянии идей Шопенгауэра на Бердяева.

Шопенгауэр обозначает этот внешний мир, состоящий из феноменов, как представление, как «созерцание созерцающего»: «мир есть мое представление» – это главная установка познающего человека[847]. Немецкий философ считал возможным рассмотрение предметов лишь в сознании человека; нам недоступно познание объекта из мира как такового, поскольку между предметом и нами находится интеллект. Поэтому философия может быть лишь идеалистической, отталкивающейся от субъекта. Материалом для нашего мышления выступает созерцание[848]. Однако сама сущность предметов остается недоступной для нашего познания.

В данном аспекте учения Шопенгауэра имеются параллели с воззрениями Бердяева. Так, для русского мыслителя велико значение конкретного человека в философии; он указывает, что является сторонником того типа философии, в котором имеет место быть «примат экзистенциального субъекта над объективированным миром»[849], потому что и в вопросах

[844] *Бердяев Н.А.* О назначении человека. С. 33–34.
[845] *Бердяев Н.А.* Философия свободы. С. 118.
[846] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 367.
[847] *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. С. 18.
[848] *Шопенгауэр А.* Критика Кантовской философии // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 6 т. Т. 3. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999. С. 400.
[849] *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов. С. 240.

познания познающий субъект не поддается объективированию[850]. Бердяев называл самого Шопенгауэра «отчасти» экзистенциальным философом[851], поскольку он продолжил линию Канта относительно значимости субъекта в философии и в познании. Бердяев и Шопенгауэр созвучны во взглядах на значение активности субъекта в восприятии мира. Однако, как и в случае с «прусским мудрецом», субъект Шопенгауэра, несмотря на его значимость, не достиг тех глубинных характеристик, которыми определяется понятие личности. По этой причине Бердяев критиковал Шопенгауэра за отвержение личностного подхода; особенно это касалось его размышлений о духовном начале человека и вообще духовности как таковой, которая, согласно взглядам русского философа, была имперсоналистичной[852] и представляла собой одну из крайностей аскетической метафизики буддизма.

Волю немецкий философ понимает широко: как воление, желание, действие, воплощаемое в мотивах, а также как некую самоутверждающуюся силу, наполняющую абсолютно все сущее. Он подчеркивает, что воля не только свободна (т.е. безосновна), но и всемогуща, поскольку она сама выступает источником своей деятельности и из нее вытекает мир, воля есть существо мира[853]. Воля Шопенгауэра «стоит по ту сторону добра и зла: она потому и есть иррациональное начало, что не знает этого различения, имеющего силу лишь на уровне представления, феноменального, а не реального мира»[854]. Поскольку внутренняя сущность всего в мире – это воля, то Шопенгауэр защищал концепт всеединства.

Характеристики понятия воли у немецкого философа в определенной степени соотносятся с концептом свободы Бердяева. Так, русский автор указывал, что свобода безосновна – она не нуждается в какой-либо причине; свобода бездонна, она есть «безосновная основа бытия, и она глубже всякого

[850] *Бердяев Н.А.* Философия свободы. С. 72.
[851] *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов. С. 249.
[852] *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. С. 417.
[853] *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. С. 234.
[854] *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. С. 454.

бытия»[855]. Поэтому тщетными являются любые попытки рационализировать свободу. Эти идеи имеют своим основанием учение немецких мистиков, в первую очередь, Я. Бёме, который также «оплодотворил» мысль немецких философов[856]. Бердяев близок к шопенгауэровскому пониманию свободы, понимая ее как «отсутствие какого бы то ни было ограничения извне и изнутри»[857]. Однако для русского мыслителя не свобода, а Божество является источником единства всего. Бердяев пишет об этом следующим образом: «Божество есть абсолютное, полное бытие, сущий субъект всякого бытия, положительное всеединство; вне Божества нельзя мыслить никакого бытия, в Нем пребывает идеальный космос, в космосе этом осуществлено совершенное бытие всех и всего. Эта идея положительного бытия и всецелого пребывания его в абсолютном Существе есть идея первоначальная…»[858].

Шопенгауэр указывает, что человек выступает тем топосом, в котором соединяются мир представлений и мир воли. Первичная и изначальная воля к жизни всецело существует в каждом индивидуальном существе; она есть «наша вневременная сущность в себе»[859]. Поскольку весь видимый мир является порождением воли, то человеческое тело – это также воля, ставшая ощутимой и видимой[860]. Именно воля является вещью в себе для человеческого тела, она есть истинная сущность человека.

Бердяев также указывал, что важнейшей особенностью человека является его отнесенность как к миру эмпирическому, так и к миру духовному, поскольку личность – это единство духа, души и тела[861]. В определенной степени можно соотнести понимание воли как истинной вневременной сущности человека, т.е. того концепта, который соединяет человека с первосущностью, с понятием образа и подобия Божия для Бердяева, поскольку

[855] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 369.
[856] *Бердяев Н.А*. Философия свободы. С. 248. Он же. Дух и реальность. С. 435.
[857] *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. С. 454.
[858] *Бердяев Н.А.* Философия свободы. С. 133.
[859] *Шопенгауэр А*. Новые Paralipomena // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 6 т. Т. 6. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 2001. С. 67
[860] *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. С. 100–101.
[861] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 35.

эта характеристика также присуща каждому человеку и является его сердцевиной. Однако источник этой характеристики у мыслителей разнится: для Шопенгауэра это воля, для русского философа – Бог.

Несмотря на значение рассудка в познании, в работах немецкого мыслителя рассматривается также концепт бессознательного, в связи с чем необходимо говорить об иррациональности его философии[862]. Именно воля в работах Шопенгауэра является основанием для бессознательного, поскольку мыслитель объясняет ее как «слепой бессознательный порыв»[863].

Бердяев среди тех аспектов философии немецкого автора, которые были ему близки, называет также иррационализм[864]. Для русского мыслителя свобода как иррациональная тайна первична по отношению к бытию и лежит в его основе[865]. Такая точка зрения в определенной мере соотносится с характеристикой, которую дал Шопенгауэр первосущности как «слепому бессознательному порыву», что указывает на ее иррациональность. Мыслители в этом вопросе созвучны, однако речь здесь не идет о влиянии немецкого автора на русского, поскольку источник этих идей – немецкая мистическая традиция. Бердяев также указывал, что и человеческая личность содержит иррациональное начало; он писал: «Личность имеет стихийно-бессознательную основу. Человек в подсознательном погружен в бушующий океан первожизни и рационализирован лишь частично»[866].

Согласно взглядам Шопенгауэра, у человека есть возможность выйти за пределы внешнего мира и познать мир воли, если в познающем субъекте будет устранена индивидуальность[867]. Это возможно лишь в чувственном опыте, путем непосредственного интуитивного постижения, которое приоткрывает тайну прабытия, тайну мира первичной воли. Задачу философии этот мыслитель видел как раз в том, чтобы возвести сущность мира, понятную

---

[862] *Гулыга А.В.* Немецкая классическая философия. С. 343.
[863] *Чанышев А.А.* Учение А. Шопенгауэра о мире, человеке и основе морали // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 6 т. Т. 1. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999. С. 461.
[864] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 11.
[865] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 115.
[866] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 26.
[867] *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. С. 153.

в виде чувств всякому человеку, «до отчетливого, абстрактного познания разума»[868]. Т.е. данный автор попытался осветить в своей гносеологии иррациональное начало нашего мира и рационализировать его.

Бердяев в своих работах также неоднократно освещал гносеологическую проблематику. В частности, русский мыслитель отмечал: «Гносеология должна начать с установления различия между первичным нерационализированным сознанием и сознанием вторичным, рационализированным, в то время как обычно она начинает с сознания уже рационализированного и иного не признает. Но сознанию вторичному, рационализированному не дано сущее, и нет путей к сущему через рассудочную деятельность этого сознания. Сущее дано лишь в живом опыте первичного сознания, до рационалистического распадения на субъект и объект, до рассечения цельной жизни духа. Только этому первичному сознанию дана интуиция бытия, непосредственное к нему касание. Сознание первичное не объективирует и не умерщвляет…»[869]. Вышеприведенные размышления, а именно идея о возможности восприятия тайны через интуитивное постижение, через живой опыт, и, следовательно, закрытость тайны от рационалистического познания находят свои основания в учении А. Шопенгауэра. Бердяев указывал, что человек также может выйти за пределы этого мира и приобщиться к жизни духа через актуализацию таких его признаков, как «свобода, смысл, творческая активность, целостность, любовь, ценность, обращение к высшему божественному миру и единение с ним»[870]. Однако в данном аспекте воззрения Бердяева отличаются от идей Шопенгауэра, который указывал на путь интуитивного постижения как единственно возможный для познания тайны первичной воли. Немецкий мыслитель ставит цель рационально выразить эту тайну прабытия, а русский философ подчеркивает, что в нашем падшем мире дух объективируется, т.е. «он очень меняется, он как бы теряет многие свои черты и приобретает черты

[868] *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. С. 234.
[869] *Бердяев Н.А.* Философия свободы. С. 71.
[870] *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. С. 379.

новые»[871], поэтому его невозможно сделать доступным для логического познания. Также в этом вопросе различием является условие познания этой тайны для немецкого автора – устранение индивидуальности, в то время как для Бердяева человек даже при соединении с Богом не теряет своего личностного начала.

В этике Шопенгауэра следует признать наследником Канта, поскольку он вслед за своим учителем отделял сферу моральных законов от законов феноменального мира. Шопенгауэр выделял три вида свободы – физическую, интеллектуальную и моральную; именно истинно моральная свобода есть свобода воли[872]. Свобода для немецкого мыслителя трансцедентальна, независима от закона причинности[873]. Ее основания содержатся во врожденном и неизменном характере, который у Шопенгауэра выступает по́знанной через внешние действия постоянной природой индивидуальной воли; эта природа индивидуальной воли есть «вещь в себе»[874]. Воля свободна лишь сама в себе, в мире умопостигаемом, но в явлениях она дана уже с определенным характером.

Бердяев имеет некоторые точки соприкосновения с идеями Шопенгауэра в этом вопросе. В частности, он указывает, что «иллюзорно, призрачно искание свободы исключительно в мире природном»[875], поскольку подлинная свобода – это свобода духа, и ее можно обрести лишь в духовном мире. Однако в то же время русский мыслитель подчеркивает, что школьный вопрос о свободе воли (о котором немало рассуждал Шопенгауэр) не тождественен «религиозно-духовной проблеме свободы», поскольку «свобода коренится не в воле, а в духе, и освобождается человек не усилием отвлеченной воли, а усилием целостного сознания»[876]. Различны также

[871] *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. С. 387.
[872] *Шопенгауэр А.* Две основные проблемы этики // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 6 т. Т. 3. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 2001. С. 369.
[873] Там же. С. 371.
[874] Там же. С. 336.
[875] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 87.
[876] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 87.

указание на основание свободы в человеке: для немецкого мыслителя это характер, для Бердяева – одна из характеристик образа и подобия Божия.

На основании вышесказанного следует отметить следующую взаимосвязь между концепциями Бердяева и Шопенгауэра. Относительно учения о разделении всего существующего на два мира оба мыслители созвучно характеризуют наш мир как отражение другого мира. Однако в остальных аспектах этого учения философы расходятся. Так, для Шопенгауэра наш мир есть отражение первичной воли, он является ее порождением, изначально наш мир представляет собой воплощение неких образцов; для Бердяева наш мир – отображение мира подлинных реальностей, его Творцом является Бог, а причина разделения мира – грехопадение.

Шопенгауэр и Бердяев указывают на значение для философии активного познающего субъекта и субъекта вообще, однако немецкий мыслитель отрицал личностный подход, а его философия, по мысли русского автора, была имперсоналистичной.

Некоторые характеристики воли как первосущности у Шопенгауэра созвучны с воззрениями Бердяева о свободе, а именно: их безосновность, а также пребывание в основе бытия. Представитель немецкой философии, опираясь на понятие воли, защищает концепт всеединства; согласно Бердяеву, источником единства всего является Божество.

Оба мыслителя подчеркивают, что человек является тем топосом, в котором соединяются оба мира, а также указывают на значение тела. В некоторой степени можно провести параллель между изначальной волей, которая является вневременной сущностью в человеке (у Шопенгауэра), и понятием образа и подобия Божия (у Бердяева). Оба автора указывают, что эти характеристики присущи каждому человеку, однако их источники разнятся: для немецкого философа это воля, для Бердяева – Творец.

Бердяев и Шопенгауэр указывают на иррациональное начало, которое лежит в основе мира; русский мыслитель также подчеркивает, что личность имеет стихийно-бессознательную основу. В учении немецкого философа

находят свои предпосылки воззрения Бердяева относительно возможности прикоснуться к тайне бытия/сущего через непосредственное интуитивное постижение, а не рациональным путем. Однако русский мыслитель также указывал на возможность выйти за пределы нашего мира и приобщиться к духовной реальности через актуализацию характеристик духа.

Что касается вопроса свободы, оба автора воспринимают разделение Канта на порядок природы и порядок свободы; однако для Шопенгауэра основным в этой сфере был вопрос о свободе воли, который для Бердяева не был тождественен с одним из главных вопросов его творчества – религиозно-духовной проблемой свободы, поскольку свобода коренится не в воле, но в духе. Разные взгляды у мыслителей на основание свободы в человеке: для Шопенгауэра это характер, для Бердяева – образ и подобие Божие в человеке.

3.4.2. Философия Ф. Ницше в наследии Н. Бердяева

Важное место в истории философской мысли XIX в. занимает немецкий мыслитель Фридрих Ницше (1844–1900), оказавший огромное влияние на развитие интеллектуальной культуры XX в. Бердяев в своей автобиографической книге отмечал, что во время своего увлечения марксизмом он «читал Ницше, которого очень пережил и которым переболел»[877].

Философия Ницше антропоцентрична, что, безусловно, сближает его с Бердяевым. Русский философ отмечал значение этого мыслителя в постановке проблемы личности в интеллектуальной культуре XIX в., однако в то же время Бердяев указывал, что Ницше пришел к философии, которая личность разрушает[878]. Творчество немецкого философа, согласно Бердяеву, есть квинтэссенция кризиса гуманистической антропологии и гуманистического сознания в целом; в работах Ницше гуманизм окончательно преодолен[879]. Русский мыслитель отмечает, что работы немецкого философа, в частности,

[877] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 183.
[878] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 58.
[879] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 322.

трактат «Так говорил Заратустра», есть величайшее произведение человеческой мысли, однако еще не преображенное благодатью; своими силами ни один автор никогда не поднимался на такую высоту, как Фридрих Ницше[880].

Важнейшее значение творчества Ницше, по мысли Бердяева, состояло в том, что он пытался вернуться к реальной жизни, реальному, а не отвлеченному существованию. Русский мыслитель писал об этом так: «Великое значение Ницше для нашей эпохи в том и заключается, что он с неслыханной дерзостью решился сказать что-то; он нарушил этикет критической эпохи, пренебрег приличиями научного века, был самой жизнью, криком ее глубин, а не – о жизни»[881]. Его философия была личной, а значит, экзистенциальной; и в этом вопросе соотношения жизни и философии Бердяев созвучен Ницше.

Бунт немецкого философа против интеллектуальной традиции, насчитывавшей более двух тысячелетий, не был лишь критикой устоявшихся норм – в своих работах Ницше предлагает переоценить ценности, по которым живет общество, и создать новые, с помощью которых возможно преодолеть нарастающий духовный кризис и деградацию человечества. Одним из главных тезисов философии Ницше является весть о том, что бог умер и мы убили его; для того чтобы нам стать достойными этого деяния, мы сами должны обратиться в богов[882]. Ницше пытается сделать решительный шаг для переноса центра мировосприятия (в первую очередь аксиологических суждений) из общественного сознания, стреноженного традицией, во внутренний опыт человека[883]. Поскольку по причине упразднения идеального мира объективных оценочных суждений быть не может, Ницше отдает всю власть созидания ценностей отдельному человеку, его внутреннему опыту, таким образом

[880] Там же. С. 322–323.
[881] *Бердяев Н.А.* Философия свободы. С. 16.
[882] *Ницше Ф.* Веселая наука // Ницше Ф. Стихотворения. Философская проза. СПб.: «Художественная литература», 1993. С. 377.
[883] *Рахмановская Е.А*. Ф. Ницше против метафизики эссенциализма // Философская антропология. № 3. 2018. С. 123.

освобождая его от общепризнанных норм. Из этого тезиса, согласно взглядам немецкого мыслителя, проистекает нигилизм, одной из главных характеристик которого является девальвация существующих ценностных установок, воспринимавшихся как нечто вечное и незыблемое, как нечто никаким образом не зависящее от чувственной жизни[884].

В вышеприведенных идеях Ницше находят свои основания воззрения Бердяева относительно переоценки ценностей. В аксиологии русского автора также присутствует смещение центра в персоналистическую парадигму (сам философ указывал, что именно выполнению задачи персоналистической переоценки ценностей посвящена книга «О рабстве и свободе человека»)[885]. Он отвергал наличие идеальных ценностей, поскольку перенесение акцента на некое универсальное качественное начало расщепляет личность. Однако это не значит, что Бердяев отвергал существование сверхличных ценностей; наоборот, он утверждал, что их существование, свидетельствующее о высшем бытии, является одной из предпосылок личности[886]. В данном контексте происходит противопоставление «внутреннего экзистенциального универсализма» «внешнему объективированному универсализму». Все, что предполагает отношение к общему, а не к конкретно личному, является безнравственным, поскольку ничто отвлеченное по своей сути не имеет ничего общего с человеческой экзистенцией, с сердцевиной его бытия. Таким образом, оба мыслителя были сторонниками переоценки ценностей, однако если Бердяев имел в виду возвращение к конкретному личностному существованию и признавал наличие сверхличных ценностей, то Ницше радикально отвергал наличие чего-то вечного и сверхличного.

Поскольку немецкий мыслитель указывал на устранение существующей морали, это приводило к необходимости человеку стать творцом, чтобы уничтожить старый мир, разрушить бездумные ярлыки и сотворить новые имена и оценки, благодаря которым станет возможным

---

[884] *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная Революция, 2005. С. 31.
[885] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 78.
[886] Там же. С. 41.

открыть жизнь новым «вещам»[887]. Таким образом творчество для немецкого философа выступает одним из условий преодоления кризиса человечества, поскольку дарование новых наименований вещам, которые под старыми ложными ярлыками остаются безжизненными в рамках традиции, поможет преодолеть рабскую пассивность человека и стать одним из проводников актуализации воли к власти.

Одна из выдающихся заслуг Ницше в антропологии, согласно Бердяеву, состоит в том, что он ощутил творческое призвание человека; до немецкого мыслителя в такой глубине это никем не было сделано[888]. Несмотря на подчеркивание падшего состояния мира, концепт творчества у Бердяева не соотносится с его уничтожением. Русский мыслитель обозначает те действия, где присутствует и усилие человека, и акт Бога, как религиозное творчество[889]. Если в творческом акте присутствуют эти два компонента, то он является творчеством Божественного в мире, а значит, продолжением самого акта творения. Бог в теургическом действии есть помощник человека, а человек – сотрудник Творцу. Этот процесс, по мнению Бердяева, есть путь к новому космосу, к новому небу и новой земле, о которых говорится в Апокалипсисе. В этом аспекте Ницше и Бердяев созвучны: творчество необходимо, чтобы прийти к новому миру, новому космосу; однако источник этого изменения у русского автора – религиозный.

В мире без Бога, согласно Ницше, единственным источником ценностных ориентиров становится человеческая воля, что требует от человека свободы и героического мужества. Эти качества помогут превзойти самих себя и открыть путь к смыслу всего существующего, каковым является сверхчеловек[890]. Даже в самых высоких состояниях человеческой жизни, таких, например, как «лучшая любовь», содержится тоска и жажда по чему-то большему – по сверхчеловеку[891]. Немецкий философ отмечает, что чем

[887] *Ницше Ф.* Веселая наука. С. 320.
[888] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 323.
[889] *Бердяев Н.А.* Философия свободы. С. 225.
[890] *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. М.: АСТ, 2018. С. 7.
[891] Там же. С. 83.

человек сильней и свободней, тем взыскательней его любовь; в конце концов он пожелает стать сверхчеловеком, поскольку ничто другое в этом мире не может принести удовлетворение[892].

Бердяев конструктивно оценивал вектор концепции Ницше о переходе к сверхчеловеку. По этому поводу он писал следующее: «Кризис гуманизма в последнем пределе своем должен был привести к идее сверхчеловека, к преодолению человека и человеческого. Для Ницше последняя ценность не человеческая, а сверхчеловеческая, т. е. гуманизм преодолен им. Человек для него – стыд и боль, человек должен быть преодолен, человек должен прийти к тому, что выше, чем человек, что уже сверхчеловек. В Ницше гуманизм побеждается не сверху, благодатно, а снизу, собственными силами человека – и в этом великий подвиг Ницше. Ницше – предтеча повой религиозной антропологии. Через Ницше новое человечество переходит от безбожного гуманизма к гуманизму божественному, к антропологии христианской»[893]. Благодаря этому учению немецкого мыслителя стало возможным возвращение в западный философский нерелигиозный дискурс понимания того, что хотя философия должна быть антропоцентричной, но сам человек не антропоцентричен[894]. Бердяев подчеркивает: «Человек не только был в пути, но он почувствовал себя лишь путем, переходом. Теперь по-новому нужно понять, что переход к человеку и есть переход к Богу. Это и есть основная тема христианства. И философия человеческого существования есть христианская, богочеловеческая философия. И для нее нет ничего выше Истины, но Истина не есть объективность, Истина не есть вхождение в нас объектов, Истина предполагает активность человеческого духа, познание Истины зависит от степени общности людей, от общения в Духе»[895]. В размышлениях Ницше о переходе к сверхчеловеку находит свои предпосылки учение Бердяева о необходимости новой антропологии, которая будет опираться на

[892] *Ницше Ф.* Злая мудрость // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т.I. М.: Мысль, 1990. С. 728.
[893] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 323.
[894] *Бердяев Н.А.* Проблема человека (к построению христианской антропологии). С. 6.
[895] *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов. С. 316.

христологию, поскольку святоотеческая христианская антропология «ограничена, она не вмещает творческой тайны человеческой природы. Антропология эта все еще слишком подавлена сознанием падения человека, она учит о страстях человека и об избавлении от греха. В сущности, святоотеческая антропология находится еще в зависимости от ветхой языческой антропологии»[896].

Бердяев созвучен с Ницше относительно учения о наличии бессознательного начала в человеке, которое оба они обозначали как дионисийское начало[897]. Несмотря на то что Ницше отрицал амбивалентность нашего мира, он принимал присущий человеку дуализм. Воля к власти связывалась с темным и во многом иррациональным дионисийским началом; именно оно, по мнению немецкого философа, есть основание всякого существования. Однако дионисийское начало может принести благие плоды лишь в соединении с аполлоновским соблюдением меры и уравновешенностью. Только симбиоз этих двух начал может принести реальные плоды самосовершенствования человека. Таким образом, правильный вектор саморазвития находится в сознательном культивировании страстного и разумного, при котором те огромные силы, которыми обладает человек, обуздываются умеренностью[898]. Бердяев же отмечал, что «личность имеет бессознательную основу»[899]; в ней «Дух поставлен перед иррациональной, бессознательной природой»[900], которую он одухотворяет. Таким образом, у немецкого автора бессознательное начало в человеке необходимо для его самосовершенствования, а для Бердяева это начало должно быть одухотворено.

Бердяев критиковал разум как основной познавательный инструмент в человеке, поскольку Истина и подлинное знание не зависят от когнитивных

[896] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 315.
[897] *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. С. 438. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Ницше Ф. Стихотворения. Философская проза. СПб.: Художественная литература, 1993 С. 150.
[898] *Ницше Ф.* Рождение трагедии из духа музыки. С. 150.
[899] *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов. С. 297.
[900] *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. С. 380.

способностей отдельной личности, так как Истина не есть что-то абстрактное; в христианстве она явлена в конкретной Личности Иисуса Христа; на языке разума не могут быть переданы тайны Божественной жизни[901]. Т.е. истина, согласно персоналистической концепции русского мыслителя, и есть конкретная личность с динамикой и трагизмом как духовной, так и эмпирической ее жизни[902]. В подобном отношении к разуму русский мыслитель созвучен Ницше, который в своих работах выступал против пафосного самодовольства западноевропейской интеллектуальной традиции, основания которой были заложены на рациональных началах. Немецкий философ вообще указывал на ложность представлений, формируемых на основании интеллекта, который «на протяжении невероятно долгого времени не производил ничего, кроме заблуждений»[903]. В западноевропейской философской традиции человек воспринимался в первую очередь как существо разумное и мыслящее; а подобная точка зрения отрывала от реальности и создавала интеллектуальные конструкции, не имеющие опоры в повседневной жизни. Разумное начало, по своей сути, направлено к порабощению тех заложенных в человеке возможностей, которые единственные могут раскрыть в человеке силы, способные вывести того на совершенно иной уровень существования и помочь преодолеть наступивший мировоззренческий кризис.

Ницше и Бердяев сходны во взглядах относительно негативного влияния христианской аскетической традиции на состояние человека. Согласно немецкому мыслителю, вообще все христианское учение, которое он определял как платонизм «для народа»[904], негативно сказывалось на формировании человека, так как сковывало вложенные в него природой силы и воспитывало страх быть самим собой. Ницше критикует христианскую мораль, как и мораль вообще, поскольку она не позволяет мыслить или

[901] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 35.
[902] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 93.
[903] *Ницше Ф.* Веселая наука. С. 364.
[904] *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла: Прелюдия к философии будущего. СПб: Азбука, Азбука-Аттикус, 2013. С. 7.

говорить; в присутствии морали до́лжно лишь повиноваться. Согласно немецкому философу, мораль учит «ненавидеть…слишком большую свободу и прививает потребность в сужении задач и горизонтов», она учит видеть в ограниченности одно из главных условий жизни и развития[905]. Подобные установки действительно дают некую опору в жизни, однако они всего лишь фикцией; такие установки превращают человека в лишенную воли посредственность, которая боится самой возможности стать самим собой. По словам Ницше, именно христианская традиция создала современного ему европейца, который по своей сути есть представитель «измельчавшей смешной породы», «послушное, хилое и посредственное» стадное животное[906]. Христианство – это осознанное отдание себя в рабство, в самокалечение, принесение в жертву всей своей свободы[907]. Таким образом, Ницше противопоставлял христианской «плебейской» морали слабости «благородно-аристократическую» мораль силы, которую не может воспринять большинство[908].

Несмотря на критику христианской аскетической традиции, христианские идеи пронизывают все творчество Н. А. Бердяева, именно от них он отталкивается при разработке своих основных понятий. Относительно рабства и плебейства как характеристики христианского учения Бердяев писал следующее: «Христианская мораль не рабски-плебейская, а аристократически-благородная, мораль сынов Божьих, их первородства, их высокого происхождения и высокого предназначения. Христианство – религия сильных духом, а не слабых. В христианской святости был подбор сильных духом, было накопление духовной мощи. Христианская этика – этика духовной победы, а не поражения. Побеждающие "мир", жертвующие благами этого мира – самые сильные, самые подлинные победители. И по сравнению с силой и победой духа Христова всякая сила и победа в этом мире ничтожна и

[905] Там же. С. 98.
[906] Там же. С. 80.
[907] Там же. С. 61.
[908] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 467.

призрачна. Сильные мира сего – слабые, побежденные в Духе. Подлинная христианская мораль возлагает на человека, усыновленного Богом, свободную ответственность за свою судьбу и судьбу мира и исключает для сынов Божьих возможность чувствовать рабьи-плебейскую, неблагородную обиду на судьбу, жизнь и людей. Переживание свободной вины – переживание силы; переживание рабьей обиды – переживание слабости. Кто сопричислен к царству сынов Божьих, тот свободен»[909].

Несмотря на некоторые параллели в учении Ницше и Бердяева, для русского мыслителя были чужды основные концепты философии немецкого автора – учение о сверхчеловеке, о воле к власти, о смерти Бога. Сам Бердяев отмечал: «С Ницше у меня всегда было расхождение в том главном, что Ницше в основной своей направленности "посюсторонен", он хочет быть "верен земле", и притяжение высоты оставалось для него в замкнутом круге этого мира. Я же в основной своей направленности «потусторонен», притяжение высоты для меня было притяжением трансцендентным»[910].

Н. А. Бердяев в целом положительно оценивал значение творчества Ницше, его вызов философской и христианской традиции, его бунт против устоявшейся морали. Русский мыслитель созвучен с Ницше относительно необходимости возвращения к непосредственной реальности, а не различным иллюзиям, о необходимости личной, т.е. экзистенциальной философии. В концепции Ницше находит свое основание учение Бердяева относительно необходимости персоналистической переоценки ценностей. Однако если немецкий автор отдавал всю власть отдельному человеку, чтобы он сам создавал ценности, не признавая никаких авторитетов, то Бердяев подчеркивал существование сверхличных ценностей. Оба мыслителя указывали на необходимость человеку стать творцом; однако если для Ницше творчество состояло в даровании новых наименований вещам, что было условием для преодоления кризиса человечества, то для Бердяева творчество

[909] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 467.
[910] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 186.

имело важнейшее значение для актуализации личностного начала, для отношений с Богом. В ницшеанской концепции сверхчеловека находит свои предпосылки учение русского мыслителя о необходимости создания новой антропологии; однако отдельные аспекты этого учения немецкого автора не оказали влияние на воззрения Бердяева.

Оба философа указывают на наличие бессознательного начала в человеке, обозначая его как дионисийское начало; однако если для Ницше его актуализация является одним из необходимых условий для саморазвития человека, то согласно Бердяеву бессознательная иррациональная природа в человеке должна быть одухотворена. Также оба мыслителя не признают в разуме основной познавательный инструмент человека.

Ницше и Бердяев сходны в негативной оценке влияния христианской аскетической традиции на человека. Однако если для немецкого мыслителя это было лишь частью его критики всей христианской традиции, то для русского автора именно христианская Благая Весть была основанием его философии.

Выводы к 3.4.

Таким образом, проанализировав отдельные аспекты философии Н. А. Бердяева в свете концепций А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, следует отметить следующую взаимосвязь. Несмотря на нередкие пересечения воззрений этих мыслителей, о каком-либо влиянии на Бердяева со стороны немецких авторов говорить приходится нечасто. В то же время они имели как минимум один общий источник – учение немецких мистиков.

Русский мыслитель и Шопенгауэр созвучны в определении нашего мира как отражения другого мира; но если Бердяев указывает, что наш мир создан Богом, он является отображением мира первореальностей и пришел в такое состояние вследствие грехопадения, то Шопенгауэр воспринимает наш мир как порождение первичной воли, которую он и отражает; при этом наш мир является воплощением неких образцов. Оба мыслителя подчеркивают

роль активного познающего субъекта, однако при этом Шопенгауэр отрицал личностный подход в философии. Для немецкого автора воля как первосущность и основание всего является залогом всеединства; согласно же Бердяеву, Божество есть источник единства. Концепт первичной воли имеет некие параллели с понятием свободы в работах русского мыслителя, а именно – указание на ее безосновность, а также нахождение в основе бытия. Оба автора указывают на некое иррациональное начало, которое лежит в основе мира. В работах Шопенгауэра находит свое основание идея Бердяева относительно возможности прикосновения к тайне бытия не через рациональные операции, а путем непосредственного интуитивного постижения. Однако для русского мыслителя существует еще возможность к выходу за пределы нашего мира через приобщение к духовному миру путем актуализации личностного начала.

Мыслители созвучны в оценке человека как того топоса, в котором соединяются два мира. Также оба философа воспринимают разделение Канта на порядок природы и порядок свободы, основанием которой в человеке, согласно Шопенгауэру, является характер, а согласно Бердяеву – образ и подобие Божие.

Творчество Ницше созвучно с идеями Бердяева как призыв к возвращению к конкретному, а не отвлеченному существованию, как весть о необходимости личной, т.е. экзистенциальной философии. В учении Ницше о девальвации ценностных ориентиров и необходимости их переоценки имеет свои предпосылки учение Бердяева о персоналистической переоценке ценностей. Однако если для русского автора смещение акцента на конкретно личное не противопоставляется сверхличным ценностям, но наоборот, их существование является одной из предпосылок личности, то Ницше отвергает любые объективные ценности, общепризнанные нормы и всю власть созидания ценностей отдает отдельному человеку.

Оба мыслителя указывают на необходимость человеку быть творцом. Для немецкого автора это творчество предполагало разрушение бездумных

ярлыков и сотворение новых имен и оценок, которые дадут вещам новую жизнь. В работах Бердяева творчество необходимо не только для человека, поскольку именно через творческую активность в нем актуализируется личностное начало, и мира, так как через подлинное творчество раскрывается путь к новому космосу, но и для Бога, испытывающего нужду в творческом акте человека. Таким образом, в определенной степени мыслители созвучны в оценке значения творчества для мира – как пути к новому миру; однако в их мнениях о влиянии творчества на человека и Бога точки соприкосновения отсутствуют.

В учении Ницше о сверхчеловеке находит свои предпосылки идея Бердяева о необходимости новой антропологии, в которой особое место будет уделено человеческому творчеству.

Оба автора указывают на наличие бессознательного дионисийского начала в человеке; согласно Ницше, оно играет положительную роль в жизни человека при соединении с умеренностью, согласно Бердяеву – оно должно приобщиться к духовному началу. Также оба мыслителя сходным образом критикуют просвещенческий пафос западной культуры и отрицают разум как основной познавательный инструмент в человеке.

Бердяев не воспринимает критику христианства, развиваемую Ницше, однако сходным образом указывает на негативное влияние христианской аскетической традиции на человека.

Выводы к третьей главе

В данной части диссертационного исследования были проанализированы разные аспекты философии Н. А. Бердяева и их связь с наследием западноевропейских философов и мистиков XIII – XIX вв., с которыми русский мыслитель знакомился в разные периоды своей жизни и идеи которых обогащали его внутренний мир, влияли на философские взгляды.

В первом пункте третьей главы особое внимание уделялось таким аспектам философии Бердяева, как дифференциация Бога и Божества,

иррациональность, лежащая в основе мира, невыразимая близость Бога и человека, особенности языка мистического богословия, теургии, т.е. зависимости человека от Бога и Бога от человека, в т.ч. онтологической. Также в этой части работы рассматривались неразрывная связь мистерии, происходящей внутри Божества, с внутренней жизнью человека, особенности пантеистического вектора в мистике, значение отрешенности для богопознания, связь мистики и творчества. Во втором подпункте первого параграфа третьей главы анализировалась связь человека и космоса, значение зла в становлении личности, проблема происхождения зла, восприятие человека как микротеоса, концепты Ungrund и свободы, отдельные аспекты христологии, учение о Деве-Софии и андрогинности человеческой природы. В заключительном подпункте первого параграфа этой главы основное внимание было уделено концепту созависимости Бога и человека.

Относительно взаимосвязи учения Бердяева с идеями немецкого католического мистика М. Экхарта необходимо отметить, что в его наследии находят основания учение Бердяева о разделении внутри Бога между Богом и Божеством – Gott и Gottheit (бóльшее внимание русский мыслитель уделял концепту Ungrund Бёме, которое, по своей сути, продолжает эту традицию, однако именно в наследии Экхарта впервые четко проявляется учение об иррациональной бездонности в Божестве, которая является основанием мира), а также о связи внутренней божественной мистерии и внутренней жизни человека. Помимо этого русский философ созвучно с Иоанном из Хоххайма указывает на бесконечную близость Бога к человеку, поскольку Бог ближе к человеку, нежели Сам Себе, и глубже него. Также в наследии Экхарта находятся предпосылки учения Бердяева о бытийной зависимости между Творцом и человеком, основывающейся на живых отношениях, поскольку Бог есть лишь тогда, когда есть человек.

Тем не менее, некоторые аспекты учения Экхарта критиковались русским философом. Среди них – разрыв человека и остального творения, отвержение творчества, подавление значимости конкретного человека, учение

о растворении в Божестве как конечной цели, что приводило к утрате личностного начала, значение отрешенности для богопознания.

В учении протестантского мистика Я. Бёме находят свои основания немало аспектов философии Бердяева. К таковым относятся учение русского мыслителя о неразрывной связи человека и космоса, где «стихии природы… есть также и душевные стихии человека», а также учение о человеке не только как микрокосмосе, но и микротеосе. Помимо этого, в учении «гёрлицкого сапожника» имеет свои предпосылки положительная оценка зла как необходимого для становления личности, которое может происходить лишь в сопротивлении злу. Бердяев в наследии Бёме также воспринимает концепт Ungrund, который он в целом понимает созвучно с немецким мистиком – как безосновную, темную и иррациональную бездну, ничем не детерминированную свободу, которая предшествует бытию. Именно Ungrund лежит в основе бытия. Однако отличием учения русского мыслителя является то, что для него эта добытийствованная свобода находится вне Бога, а для Бёме – в Боге, и она является в то же время Его темным началом. Согласно русскому философу, из этой свободы происходит зло. На основании учения Экхарта о Gott и Gottheit, а также концепции Бёме об Ungrund Бердяев указывал, что внутри Бога происходит теогонический процесс, а творение мира и отношения между Богом и человеком являются раскрытием Божественной драмы.

Кроме того, русский мыслитель воспринимает учение о соединении Христа и Адама в единое лицо, а также концепцию относительно Девы-Софии и андрогинности человеческой природы как ее целостности, утерянной после грехопадения. Именно андрогинность является одним из свойств образа Божия, поэтому Богочеловек был также андрогинным.

Поскольку немало идей в учении Ангелуса Силезиуса созвучны с воззрениями Экхарта и Бёме, то в заключительной части пункта 2.1. акцент был сделан на теургии, т.е. учении о созависимости Бога и человека. Эта концепция возвеличивает человека, поскольку в ней антропогония выступает как продолжающаяся теогония. Цитату Силезиуса «Я знаю, что без моего Бога

я не мог бы прожить ни единого мига; не будь меня – он по необходимости должен был бы умереть» Бердяев помещает в качестве эпиграфа к работе «Смысл творчества», в которой он выразил свою основную интуицию о человеке и о нужде Бога в человеке. Слова Силезиуса раскрывают мистическую драму любви между Богом и творением, поскольку любящий не может существовать без любимого; их существование держится любовью. Поскольку Бог любящий, то Он «не может и не хочет существовать без любимого». Через мистерию рождения человека в Боге божественная жизнь обогащается; в связи с этим русский философ учит о нужде Бога в человеке.

В пункте 3.2. рассматривалось учение философов – предшественников экзистенциализма Б. Паскаля и С. Кьеркегора и их связь с наследием Бердяева. Проведенный анализ показал, что большинство изученных в данной диссертационной работе аспектов учения этих мыслителей созвучны, а некоторые воззрения русского философа прямо основываются на идеях этих предтеч экзистенциализма. В наследии Паскаля находит свои предпосылки учение Бердяева о двойственности человека не в вопросе отнесенности к двум мирам, но в противоречиях, с какими сталкивается человек внутри себя: «Странное существо – двоящееся и двусмысленное, имеющее облик царственный и облик рабий, существо свободное и закованное, сильное и слабое, соединившее в одном бытии величие с ничтожеством, вечное с тленным». Однако фундамент этой концепции у рассматриваемых философов разный: для Бердяева это разделение на мир объективации и мир подлинных реальностей, для Паскаля это крайности аспектов человеческого существования – бытийственного, гносеологического, этического.

Также в наследии французского мыслителя находит свое основание концепция Бердяева относительно познания истины, которое не может совершатся рациональным путем, но требует самоотречения, жертвы, любви, поскольку истина познается всем человеческим существованием. Русский и французский мыслители указывают на невозможность человеку познать самого себя вне Христа. Помимо этого одной из относящихся к человеческому

существованию тем, которую рассматривают оба философа, является проблема одиночества. Впрочем, этот вопрос мыслители рассматривали в разных системах координат: Паскаль писал о космическом одиночестве, т.е. одиночестве человека во вселенной, а Бердяев – об одиночестве с другими людьми. Поэтому о какой-либо взаимосвязи в этом аспекте философии говорить не приходится.

Относительно наследия С. Кьеркегора необходимо отметить, что одним из важнейших положений его учения было возвращение субъекта в философию, поскольку та может быть только личностной. В этой идее находят свои предпосылки воззрения Бердяева относительно экзистенциальной философии, которая может построить подлинное учение о человеческой личности как о субъекте, вкорененном во внутреннем существовании. Также на работах датского автора основывается учение Бердяева о субъективной истине, присущей внутреннему человеку. Истина не может быть дана в окончательном виде, ее человек может стяжать лишь жизнью и постоянным усилием. Т.е. истина находится не в теоретическом поле, но онтологическом – в ней можно быть либо не быть. Однако Бердяев также связывает понятия истины и творческого акта, что не встречается в работах Кьеркегора. Философы также созвучны в оценке человека как существа двойственного и противоречивого.

Основываясь на учении датского мыслителя, Бердяев проводит дифференциацию между состояниями страха и ужаса (в русском переводе работ Кьеркегора этим состояниям соответствуют понятия боязни и страха). Оба мыслителя характеризуют страх/боязнь как нечто имеющее причину и источник; но состояниям ужаса/страха они дают разные характеристики. Так, согласно датскому автору, понятие страха (которое противопоставляется боязни) лежит в основе нашего существования, является следствием грехопадения и представляет собой неизбывную тревогу. В учении Бердяева ужас испытывается не перед эмпирическим миром, он обращен к тайне бытия и небытия, направлен к трансцендентности. И в этом аспекте корень

страха/ужаса у мыслителей один – грехопадение (поскольку и для русского мыслителя разделение на миры имеет своим началом эту онтологическую трагедию). Также оба мыслителя сходным образом характеризуют тоску – как указание на неполноту и несовершенство нашего состояния.

Бердяев и Кьеркегор созвучны в оценке веры как единственного инструмента, через который человек может познать Бога; русский философ указывает, что вера есть самое высшее и самое истинное знание.

В пункте 3.3. анализировались концепты представителей немецкой классической философии – И. Канта и И.Г. Фихте – и их влияние на Н. А. Бердяева. Канта русский мыслитель считает величайшим философом, который повлиял на его становление. Именно идея «прусского мудреца» о разделении мира на ноуменальную и феноменальную сферы послужила основанием для одной из основных концептуальных установок всей философии Бердяева – аксиомы о существовании двух миров, мира объективации, эмпирии и мира подлинных реальностей, мира свободы. Этот разрыв был одним из последствий грехопадения. Наш падший мир не обладает бытием, но есть лишь его состояние; он существует только благодаря связи с духовным миром. Русский мыслитель отмечает, что в нашем мире все превращается в объект, поэтому он есть лишь символ мира первореальностей. Однако в термин «символ» Бердяев вкладывает реалистическое значение – как точки связи с духовным миром.

Несмотря на положительную рецепцию главной идеи концепции двух миров, русский мыслитель указывает на ряд недостатков данного учения в философии великого кёнигсбергца. К таковым относятся: отсутствие указания причины разделения миров, а также непознаваемости мира ноуменов и познаваемости мира феноменов, полная разобщенность двух миров (в то время как Бердяев указывает на их неразрывную связь), отсутствие анализа понятия духа, который есть единственный путь в ноуменальный мир. Поэтому русский мыслитель указывает, что кантовская философия оторвала человека от бытия,

погрузила его в свой субъективный мир, сделала невозможным любой духовный опыт.

Бердяев указывает, что одной из самых главных заслуг философии Канта является его «коперниканский переворот» – он проложил путь для экзистенциальной философии, возвысив субъект в бытии; благодаря этому стало возможным создание единственно верной экзистенциальной метафизики, базирующейся на дуализме свободы и природы, на антиномичности бытия, на персонализме. В этом «перевороте» находит свои основания учение Бердяева о значимости субъекта, личности, о значении творчества (поскольку по Канту человек не просто воспринимает мир, но в определенной мере сам его создает). Однако необходимо указать на различия в понимании этой сферы русским философом и немецким. Согласно последнему, в акте познания «нет элемента человеческой свободы, нет ничего человеческого»; субъект не выходит за пределы мира, он вообще остается замкнутым на себе. В то время как для Бердяева творчество является продолжением творчества Бога; оно является неотъемлемой характеристикой актуализации образа и подобия Божия в человеке и важнейшей составляющей взаимоотношения человека и Бога.

Русский мыслитель воспринял введенное Кантом различие между порядком природы и порядком свободы, что послужило шагом к философии существования. Однако учение «прусского мудреца» о свободе и этике не повлияло на воззрения Бердяева, который указывал, что его особенно отталкивали «формалистический морализм с категорическим императивом», поскольку они отрицали живого конкретного человека.

Одним из мыслителей, которые отталкивались от философского наследия Канта, является И.Г. Фихте, развивавший свои идеи в духе субъективного идеализма, поскольку основным понятием его философии является «Я», и поэтому он замыкает всю свою концепцию на субъекте и его сознании. Первичным пунктом его философии является дело-действие: «Я» возникает через действие. И в этом аспекте существует параллель с идеей о

значении творчества для человека у Бердяева, поскольку актуализация личностного начала невозможна без творческого акта. Однако понятие «Я» Фихте достаточно ограничено, оно не имеет бытийной глубины, замкнуто на самом себе и больше ни в ком не нуждается, даже в Творце. Бердяев называет Фихте «философом-антиперсоналистом», поскольку в его учении не находится места живому конкретному человеку. Это «Я» универсально, а не индивидуально, поскольку оно не знает другого «Я», не знает «ты», а только «не-я». В то время как русский философ указывал, что существование «ты» также очень важно.

Бердяев созвучен с Фихте относительно учения о том, что актуализация личности зависит от человеческой свободы, которая ничем внешним не может быть скована; свобода неотделима от этики. Также оба мыслителя указывают, что человеку никто не может даровать свободу – она является плодом его внутренних усилий. Однако ключевое различие в этом аспекте философии состоит в следующем: согласно Фихте, человек становится свободным, когда полагает себя таковым, а для Бердяева свобода человека неразрывно связана с Богом и искупительным подвигом Иисуса Христа.

В заключительном пункте третьей главы были проанализированы идеи немецких мыслителей А. Шопенгауэра и Ф. Ницше и их влияние на философию Н. А. Бердяева.

Краеугольном аспектом философии Шопенгауэра было восприятие концепции Канта о разделении на два мира. Наш мир является всего лишь зеркалом мира первичной воли. Этот взгляд созвучен учению Бердяева о нашем мире как отражении мира подлинных реальностей. Однако остальные аспекты этой концепции у мыслителей отличаются. Согласно немецкому философу наш мир является порождением первичной воли, которая является его существом и причиной внутреннего единства; он изначально был создан по неким образцам. Бердяев же указывает, что мир был создан Богом, а причина разделения мира – это онтологическая катастрофа грехопадения, т.е. он не был изначально таким.

Шопенгауэр продолжил традицию Канта относительно значимости субъекта в познании мира. И в этом плане имеются точки соприкосновения воззрений Бердяева и Шопенгауэра. Так, оба мыслителя созвучны относительно значимости активного субъекта в восприятии окружающего мира. Однако познающий субъект немецкого мыслителя не достиг глубины личности; вообще философию Шопенгауэра Бердяева называет имперсоналистичной, поскольку она отрицает личностное начало.

В определенной мере соотносятся понятия первичной воли у немецкого автора как основы мира, а также безосновности как одной из ее характеристик, с понятием свободы у Бердяева. Воля у Шопенгауэра является источником всеединства, в то время как русский мыслитель указывал, что источник единства всего – Божество. Также философы созвучны в восприятии иррациональной основы нашего мира (воля у Шопенгауэра и свобода у Бердяева), которая первична по отношению к бытию. Оба мыслителя созвучны в восприятии человека как того топоса, в котором соединяются два мира. Одной из важных характеристик человека является свобода, основанием которой, согласно Шопенгауэру, является характер человека, а для русского мыслителя основание – это образ и подобие Божие в человеке.

В наследии немецкого философа находит свое основание учение Бердяева о том, что человек может выйти за пределы эмпирического мира и прикоснуться к тайне бытия через непосредственное интуитивное восприятие, т.е. не рациональным путем, но через живой опыт. Однако если Шопенгауэр указывал на этот путь как единственно возможный, то Бердяев также рассматривал возможность выхода за пределы этого мира через такие проявления духа в человеке, как любовь, творчество, свобода, целостность, обращенность к высшему миру. Помимо этого немецкий автор указывал, что для познания тайны прабытия необходимым условием является устранение индивидуальности, что неприемлемо для Бердяева, поскольку личность неистребима ни при каких обстоятельствах.

Относительно философии Ницше необходимо отметить, что важнейшее значение его наследия состоит в призыве вернуться к конкретной жизни, реальному существованию. В концепции этого немецкого философа находит свое основание учение Бердяева о необходимости персоналистической переоценки ценностей. Однако если Ницше отвергал существование чего-то вечного в этике и отдавал всю власть создания ценностей отдельному человеку, то русский философ подчеркивал, что существование сверхличных ценностей, которые свидетельствуют о высшем бытии, является предпосылкой существования личности.

Согласно Бердяеву, Ницше, как никто другой, ощутил творческое призвание человека. Воззрения этих мыслителей созвучны в восприятии творчества как необходимой составляющей нового мира и нового космоса. Однако если для Ницше новый мир – это мир сверхчеловека, то у Бердяева основания для обновления мира – религиозные.

В концепции немецкого автора относительно сверхчеловека находит свои предпосылки учение русского мыслителя о необходимости новой антропологии, в основании которой будет христология, поскольку святоотеческое учение о человеке ограничено, оно не может вместить творческой тайны, творческого призвания человека.

Бердяев также созвучен с Ницше относительно наличия в человеке дионисийского бессознательного начала. Русский мыслитель указывал, что личность имеет стихийно-бессознательную основу, которая, однако, должна быть одухотворена. В то время как в философии Ницше она имела положительное значение при симбиозе с другим началом – аполлоновским соблюдением меры.

Оба мыслителя созвучны в критике разума как основного познавательного инструмента в человеке. Также Ницше и Бердяев считают негативным влияние христианской аскетической традиции на человека. Однако если русский мыслитель усматривал в ней подавление личности, в целом же всю свою философию созидал на христианском учении, то у Ницше

критика христианской аскетики было лишь частью его критики христианства как религии. Главные концепты философии немецкого мыслителя – воля к власти, смерть бога, сверхчеловек – не оказали влияние на учение Бердяева. Сам русский философ указывал, что основным различием его воззрений от идей Ницше была «посюсторонность» последнего, в то время как в учении самого Бердяева основной направленностью была трансцендентность.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В первой главе настоящего исследования были рассмотрены личностные предпосылки становления учения Н. А. Бердяева о личности, связанные с особенностями его жизненного пути. Также были проанализированы особенности отечественной религиозно-философской мысли XIX века, в рамках которой проходило формирование личности мыслителя как философа. Отдельно охарактеризованы влияния идей современников Бердяева на его антропологические взгляды.

Показано, что жизненный путь философа непосредственно повлиял на философско-религиозные взгляды Николая Бердяева. Не видевший с детства в своей семье автократизма, не знавший аргументов авторитета, юный философ рос в атмосфере, наполненной свободой и пронизанной западными веяниями. Нелюбовь к коллективизму укрепилась в нем и после обучения в Кадетском корпусе. Даже участие в марксистском кружке не победило стремления Бердяева к персонализму, отделению себя от коллектива. Развитию личной философии Н. Бердяева способствовала и эклектика философских исканий Серебряного века. В то время сформировались все основные идеи философа, которые он развивал позднее. Войны и революции всегда означали умаление человеческой личности, в них превалировал коллектив, защищались интересы стран и народов, а отдельный человек уменьшался в своем значении. Наблюдая эти события, Бердяев всё более утверждался в стремлении защитить личность, показать ее вес, преодолеть общественную машину. Европа оказалась удивительно восприимчива к персонализму Бердяева, но то была заслуга не только его, но и времени, в котором он жил и творил. Его идеи оказались злободневны, в его суждениях многие увидели пророчества. Вместе с тем Бердяев был человеком эпохи, его базой в том числе была мысль русского XIX века.

Философия личности Н. А. Бердяева, хотя и представляла собой весьма оригинальную концепцию, являлась продолжением развития идей славянофилов и западников, Достоевского и Толстого, В. Соловьева. Бердяев

вынес из трудов Хомякова идеи о свободе и единстве личностей в Церкви, идею о соборности, отождествив ее с Богочеловечеством. Самым любимым и значимым писателем для Бердяева был Ф. М. Достоевский. Его ориентированность на человека, попытка решить теодицею и «человеческое» христианство импонировали философу. Невольный продолжатель мыслей Достоевского, Л. Н. Толстой также ценился философом, хотя и не столь открыто. Социальная несправедливость, которую так ярко показывал Толстой, волновала и Бердяева, это подтолкнуло его сначала к вступлению в кружок марксистов, а затем к философии противостояния «внешнего» объективированного мира, являющегося результатом грехопадения, и «внутреннего» мира, заключающегося в человеческой личности. В. Соловьев провозглашал уже новую эру в развитии русской философии, он был предшественником «нового религиозного сознания» – течения, частью которого стал Н. А. Бердяев. Тема «Богочеловечества», центральная в философии Соловьева, станет важнейшим топосом для философии Бердяева, сердцевиной его учения о человеке.

Философия Н. А. Бердяева не могла не впитать в себя тенденции времени, в котором ей суждено было возникнуть. Бердяев не мог не испытывать влияние современников. Со Львом Шестовым их роднила тема свободы, уход от однозначности в умозаключениях. Философия Шестова, разоблачавшего культуру, была пропитана трагизмом, разрешить который пытался Бердяев. Попытка найти выход из этого трагизма жизни, в сущности, и привела философа к христианству. Путь Бердяева от марксизма к идеализму, а от идеализма – к христианству шел параллельно с другим русским философом – С. Н. Булгаковым. Более того, именно к его влиянию современники относили перемены взглядов Бердяева. Несмотря на слишком разные представления о человеке, схожесть проблематики, решение вопросов теодицеи и антроподицеи роднили Бердяева с о. Павлом Флоренским. Своеобразный, мало на кого похожий Розанов вызывал живой интерес Бердяева – по-видимому, больше за счёт своей оригинальности, чем из-за

схожести интересов. Влиянию Розанова Бердяев обязан теории о доминировании женского начала в душе русского человека. Их роднило и отношение к человеку как динамичной, развивающейся личности, но более приземленный Розанов слабо откликался на метафизическую устремлённость Бердяева. Отстранялся от ракурса метафизики и Франк, сблизившийся с Бердяевым после революции. Он также интересовался вопросами личности и свободы, но рассматривал их с позиции социальной философии. Особую роль как в философии Бердяева, так и в развитии мысли XX столетия сыграло новое направление психологии и психоанализа. Обращение к своему внутреннему миру, стремление разгадать в себе предпосылки своих же выводов и поступков, внимание к сновидениям и использование Бердяевым таких терминов, как «подсознательное», «бессознательное», «сверхсознательное», являлось прямым влиянием психоанализа. Философ был хорошо знаком с трудами Фрейда, Юнга и Адлера, нередко упоминал их в своих работах. Философ пытался объединить достижения психологии и философии в своих работах как апеллируя к идеям психоаналитиков, так и оппонируя им, когда речь заходила о религиозности и трансцендентности.

Анализ воззрений Н. А. Бердяева в свете библейской, святоотеческой и западноевропейской философско-богословской традиций, проведенный во второй и третьей главах диссертации, позволяет сделать следующие выводы.

Христианская антропология, а также учение о личности Иисуса Христа являются фундаментом для персонализма Н. А. Бердяева. Для учения русского мыслителя о человеке понятия образа и подобия Божия является одним из краеугольных; оно в целом основывается на церковном учении. Бердяев указывает на невозможность исчерпывающего определения понятия личности, поскольку личность – это тайна, выходящая за пределы этого мира. Эти воззрения имеют свои предпосылки в христианском учении о непостижимости Бога и человека как созданного по образу и подобию Творца. Одной из важнейших характеристик личности является дух, в котором содержатся образ и подобие Божие, что находит свое обоснование в учении

Церкви о Боге как Духе. Вполне согласно с христианским преданием, на котором и основывается в данном аспекте философ, Бердяев пишет о царственном достоинстве человека. Учение русского философа о неистребимости личностного начала в человеке, а также его актуализации как задаче, которую человек должен выполнять всей своей жизнью, имеет предпосылки в церковном учении об образе и подобии Божиих и взаимосвязи этих понятий. В духе христианской традиции Бердяев в качестве основополагающей характеристики человеческой личности указывает на личностные отношения с Богом. Не имеет предпосылок в учении Церкви понимание философом человека как символа иного.

Одной из главных характеристик человека в философии Бердяева является творчество. Русский мыслитель указывал на необходимость творчества для актуализации образа и подобия Божия, что основывается на христианском учении о преображении личности через ее уподобление Творцу, ее обожении как творческом процессе, необходимость которого вложена в нашу природу. В Священном Предании находит свои основания понимание творчества как свойства образа Божия, а также ограниченности творчества человека, его отнесенности к нашему внутреннему миру. В учении Церкви имеет свои предпосылки восприятие Бердяевым творчества как трансцендентного акта, устремленного за пределы эмпирического мира, понимание подлинного творчества как синергийного (Божественного и человеческого) акта. В духе церковного Предания относительно невозможности соединения в синергийном акте божественной благодати и эгоизма Бердяев указывает на необходимость преодоления для творчества всего лично-эгоистического. Русский мыслитель указывает на лже-творчество как следствие контакта человека с падшими духами, ответ на их призыв, что также имеет свои основания в учении Церкви.

К воззрениям Н. А. Бердяева на творчество, которые не созвучны христианскому преданию, относится восприятие подлинного творческого акта и вообще всего человеческого творчества как задачи отображения

Божественной сущности, учение о возможности человека-творца через подлинное творчество стать причастным Божественной природе, а также возможности творчества влиять на Бога. Несмотря на то что Бердяев указывал на границы человеческого творчества, которые определяются невозможностью творить субъект, все же, по его мнению, человек может творить «из ничего», что понимается русским мыслителем как творение из недетерминированной свободы, которая не определяема даже Богом. Бердяев не признавал никакого внешнего суда над творчеством и указывал на его самоценность. Также не находит оснований в Священном Предании учение о том, что благодаря творчеству человек открывает в себе все силы Бога и мира, а также учение о необходимости человеческого творчества для Царства Божьего.

В концепции русского мыслителя творчество связано со свободой. На учении Церкви основано восприятие Бердяевым свободы как одного из свойств образа Божьего в человеке, как дара от Бога (в одной из своих ранних работ мыслитель пишет о том, что именно Творец является единственным источником свободы), поэтому высшая свобода являет особой взаимосвязь человека с Творцом. В духе христианского учения Бердяев пишет об этическом ядре свободы. В Священном Предании находит свои основания учение о необходимости сопротивления как условии достижения свободы, а также понимание свободы как одной из главных причин грехопадения.

Некоторые воззрения русского мыслителя о свободе не имеют предпосылок в учении Церкви. Среди таковых: учение о свободе, которая находится вне Бога, о ее безосновности, о свободе как иррациональной основе мира, восприятие абсолютного единства личности и Творца как наивысшей степени свободы, а также указание на необходимость перманентного противостояния внешним силам для ее актуализации.

Очень важным для философа представляется факт грехопадения. На церковном учении основывается понимание этой онтологической катастрофы не просто как этического, но религиозно-метафизического факта, негативно

повлиявшего на все бытие и послужившего причиной разрыва бытия, смешения противоположных понятий, нарушения гармонии в человеческой природе. Одним из следствий грехопадения является смерть. В духе Священного Предания Бердяев указывает на гордость как основную причину этой катастрофы. Среди воззрений русского мыслителя, которые не созвучны христианскому учению, необходимо отметить учение о свершившимся вне нашего мира и вне времени предмирном грехопадении и проистекающем отсюда восприятии нашего мира и времени как следствий грехопадения.

Важнейшим аспектом персонализма Бердяева является учение об Иисусе Христе. Русский мыслитель подчеркивал неразрывную связь христианского Предания с понятиями личности и свободы, поскольку само христианство Бердяев воспринял как углубленный антропоцентризм и эмансипацию. Вполне согласно со Священным Преданием и Писанием мыслитель указывал на неразрывную связь антропологии и христологии, так как Спаситель через искупительный подвиг освятил нашу природу, дал возможность обретения свободы и достижения богоподобия. В предании Церкви имеют свои основания учение Бердяева относительно объединения в Лице Иисуса Христа Божества и творения, обóжения в Нем человеческой природы. В христианском учении можно обнаружить предпосылки учения Бердяева о спасении от греха, которое человек может достичь лишь во Христе, а не в естественном или нравственном человеческом совершенстве. Также созвучно с церковным Преданием указание на Новый Завет как завет любви и учение о спасительной жертве Богочеловека, после которой Евхаристия заменила кровавые ветхозаветные жертвы.

Противоречат Преданию следующие аспекты христологии Бердяева: учение об Иисусе Христе как универсальном человеке, носителе духовной, чистой, небесной человеческой природы, представляющем все человечество, восприятие Бога Сына как Абсолютного человека. К этой категории также относится учение о Боговоплощении как единственной «точке прорыва» Творца в наш падший мир и оценка этого события как свидетельства о нужде

Божьей в человеке. Не основывается на Предании Церкви восприятие Бога Сына как источника человеческой свободы, учение о возможности приобщения непосредственно к Божественной сущности, а также учение о том, что через Богочеловека наша человеческая природа внедрена в «жизнь Божественной Троичности».

Относительно взаимосвязи философии Бердяева и святоотеческого наследия следует отметить, что в целом русский мыслитель достаточно критично относился к творениям святых отцов и учителей Церкви в вопросе учения о человеке. Отечественный мыслитель считал, что святоотеческая антропология должна быть преодолена, поскольку она не может вместить значение творчества как свободного, идущего от человека ответа Богу, а также акцентирует внимание на греховности человека. Еще одной причиной негативного отношения Бердяева к святоотеческому богословию является имеющееся в нем, по мнению философа, искажение христианства, вплоть до догматического учения.

Тем не менее, предпосылки некоторых аспектов философии Бердяева обнаруживаются именно в наследии святых отцов и учителей Церкви. В частности, к таковым относится понимание значения учения о Божественных Лицах в Троице для понимания сущности человеческой личности. Также основывается на церковном Предании основной тезис персонализма Бердяева: человек – это личность, потому что Бог – это Личность. Именно это онтологическое утверждение является предпосылкой возможности личных отношений с Творцом, одной из важных составляющей которых, согласно русскому мыслителю, является молитва. Основывается на христианской традиции понимание единения с Богом как призвания человека. Вполне согласно с церковным Преданием Бердяев подчеркивает значение плоти для целостности человека, а также «трехчленное понимание человека как существа духовного, душевного и телесного». Созвучно с христианским учением восприятие Бердяевым человека как микрокосмоса, а также указание на значение духа как составляющей человеческой природы для актуализации

этой возможности. Находит свои предпосылки в Священном Предании учение русского философа о значении духа в человека и его характеристиках – устремленности к Богу, трансцендентности, неразрывной связи с творчеством. Помимо этого основываются на христианском вероучении идеи Бердяева о значении покаянии в духовной жизни и борьбе с грехом, восприятие амбивалентности человеческой природы, понимание неразрывной связи человека и природы, ответственности за нее.

К отличиям антропологии Бердяева от Предания Церкви можно отнести особенности понимания грехопадения (как грехопадения всечеловека Перво-Адама), восприятие духа как единственно возможного пути для вступления в отношения с Творцом, учение о генезисе духа как происходящего не только от Бога, но также и от начальной добытийственной свободы. Не находит предпосылок в христианском вероучении посыл русского философа о недостаточности покаяния для внутреннего преображения и необходимости для него творчества, а также взгляда на человека как микрокосмос или индивидуализированный универсум, содержащий в себе не только все человечество, но и весь космос и всю историю.

Одним из источников для идей Бердяева послужила западноевропейская мистика XIII – XVII вв. На учении Майстра Экхарта основана концепция русского философа относительно внутрибожественного разделения на Бога и Божество – Gott и Gottheit (Бердяев чаще использовал понятие Ungrund, введенное Я. Бёме, однако эта идея берет свое начало от Экхарта), и о неразрывной связи внутренней духовной жизни человека и внутренней мистерии Божества. Бердяев, как и Экхарт, указывает на бесконечную близость Бога к человеку: Творец ближе к человеку, чем он сам к себе. На учении Иоанна из Хоххайма основывается концепция русского философа об онтологической взаимозависимости Бога и человека, основанием которой являются живые отношения; поэтому Бог есть, только если есть человек.

Некоторые воззрения немецкого мистика поддавались критике со стороны Бердяева. К таковым относятся: восприятие абсолютного

растворения в Божестве как цели всего существования человека (что приводит к утрате им личностного начала), отвержение творчества, разрыв человека и космоса, нивелирование значимости отдельного человека.

В учении другого представителя немецкой мистики – Я. Бёме – находит свои предпосылки учение Бердяева о человеке как микротеосе (а не только микрокосмосе), о неразрывной связи конкретного человека и всего творения. Бердяев воспринимает практически всю концепцию Бёме относительно Ungrund, понимаемую им как ничем не детерминированную добытийственную свободу, иррациональную, безосновную темную бездну, лежащую в основе бытия и предшествующую бытию. Важной особенностью учения Бердяева относительно Ungrund является идея о том, что эта иррациональная свобода находится вне Бога, в то время как для протестантского мистика она является темным началом в Самом Боге. Именно из этой бездны происходит зло, которое в наследии русского мыслителя играет в том числе и положительную роль, поскольку человек может стать личностью только при сопротивлении злу. Учение о положительном значении зла также имеет свои предпосылки в наследии Бёме. Концепция Экхарта относительно разделения Бога и Божества вместе с учением Бёме об Ungrund послужила основанием идеи Бердяева относительно внутренней динамики в Боге: внутри Божества происходит теогонический процесс, раскрытием которого является творение Богом мира, а также отношения между Творцом и человеком.

На воззрения Бердяева повлияла и христология Бёме – идея о соединении Иисуса Христа и Адама в единое лицо, а также учение об андрогинности Христа. Помимо этого русский автор воспринял концепцию Бёме о присущей каждому человеку Деве-Софии и андрогинности как одной из характеристик образа Божьего в человеке. Дева-София и андрогинность как целостность человеческой природы были утеряны в результате грехопадения.

Особое значение Бердяев уделял теургии – учению о созависимости Бога и человека, которое описывалось западноевропейскими мистиками. Это учение русского мыслителя основывается на идеях М. Экхарта и А.

Силезиуса. Человек обогащает Божественную жизнь не только через свое подлинное творчество, но через свое рождение в Боге. Поэтому существует нужда Бога в человеке, которая послужила причиной Боговоплощения. Учение о созависимости Бога и человека бесконечно возвышает человека, так как антропогония выступает как продолжающаяся теогония. Основанием этой созависимости является любовь между Богом и творением – их существование держится любовью, так как любящий не может существовать без любимого. Бог есть любящий, поэтому Он «не может и не хочет существовать без любимого».

Философия Бердяева имеет немало общих аспектов с наследием предтеч экзистенциализма – Б. Паскаля и С. Кьеркегора. Предпосылки учения Бердяева о двойственности и противоречиях внутри человека можно увидеть в работах Б. Паскаля. Однако основание этих идей у философов разные: у французского мыслителя – крайности онтологического, нравственного и познавательного аспектов человеческого существования, у Бердяева – концепция разделения на духовный и эмпирический миры. Оба философа созвучно указывают на значение личности Иисуса Христа для познания человеком самого себя. На идеях Паскаля основывается учение Бердяева о познании истины, которое невозможно без любви, жертвенности и самоотречения, поскольку истина познается целостным внутренним человеком, а не только разумом. Также оба мыслителя изучали проблему одиночества, однако о каком-либо значимом влиянии говорить не приходится, поскольку Паскаль писал об одиночестве человека во вселенной, а Бердяев – об одиночестве социальном, среди других людей.

В наследии С. Кьеркегора можно увидеть источник воззрения Бердяева относительно значения экзистенциальной философии для учения о человеческой личности, укорененной во внутреннем существовании. Мыслители созвучны в восприятии человека как существа амбивалентного и противоречивого. На идеях Кьеркегора основываются отдельные аспекты учения Бердяева об истине, в том числе: ее субъективность, т.е. присущность

внутреннему миру человека, динамичность – так как она не может быть дана в окончательном виде, необходимость постоянного усилия для ее стяжания. Таким образом, истина у этих мыслителей находится в бытийной, а не гносеологической системе координат – поэтому ее нельзя познать рациональным путем, в ней можно лишь быть или не быть. Однако для русского философа истина связана с творчеством, что не имеет своих предпосылок в учении датского мыслителя.

На концепции Кьеркегора основывается различие между страхом и ужасом, о котором пишет Бердяев (необходимо обратить внимание на особенности перевода – в русских переводах датского автора этим состояниям соответствуют понятия боязни и страха). Философы созвучны в характеристике страха/боязни как состояния, которое имеет источник и причину в эмпирическом мире; в то время как анализ другого понятия – ужаса/страха – отличается. Согласно Бердяеву, ужас направлен за пределы эмпирического мира, он трансцендентен и обращен к таким предельным понятиям как, например, тайна бытия и небытия.

Датский и русский мыслители созвучны в характеристике тоски как состояния, которое подчеркивает неполноту человеческого существования. Также совпадает восприятие философами веры как того единственного пути, благодаря которому личность имеет возможность познать своего Творца.

Идея И. Канта лежит в основании одной из важнейших аксиом философского учения Н. А. Бердяева – учения о разделении мира на мир объективации и мир подлинных реальностей; это разделение произошло вследствие грехопадения. Наш видимый эмпирический мир не обладает собственным бытием, поэтому он существует лишь вследствие связи с миром первореальностей. Мир объективации, получивший такое обозначение, поскольку в нем все превращается в объект, в концепции Бердяева выступает символом духовного мира. Под символом русский мыслитель подразумевает реальную связанность с другим миром.

К недостаткам учения Канта о разделении на ноуменальную и феноменальную сферы Бердяев относит отсутствие указания на причину познаваемости мира явлений и непознаваемости мира вещей самих в себе, а также отсутствие учения о причинах этого разделения. Русский мыслитель указывает, что отсутствие разработок понятия духа, который мог бы соединить мир феноменов и ноуменов, а также полная разобщенность этих миров привели к тому, что духовный опыт стал в принципе невозможным – человек был оторван от основ бытия и погрузился в субъективный мир.

Бердяев положительно оценивает «коперниканский переворот» Канта, благодаря которому был возвышен и поставлен в центр бытия субъект. Это послужило предпосылкой для создания единственно верной экзистенциальной метафизики, в основании которой – личность, антиномичность бытия, дуализм свободы и природы. По этой причине Бердяев воспринимает введенное Кантом разделение на мир природы и мир свободы.

В «коперниканском перевороте» «прусского мудреца» находит свои предпосылки учение Бердяева о личности, о значимости субъекта и творчества (так как в концепции Канта субъект в определенной мере сам создает окружающий мир). Однако, согласно взглядам русского философа, при таком познании в кантовском субъекте нет ничего от конкретного человека, нет человеческой свободы, он замыкается на самом себе. Для Бердяева творчество выступает одним из важнейших аспектов отношений Бога и человека, оно является продолжением творения мира, начатого Богом. Бердяев также не воспринимает учение Канта об этике и о свободе, так как они отрицали живого человека.

С философией Фихте воззрения русского мыслителя имеют точки соприкосновения в учении относительно значения дела-действия/творческого акта для актуализации «Я»/личностного начала. Однако Бердяев критикует краеугольное понятие всей философии Фихте, потому что его «Я» замкнуто на себе, оно не индивидуально, но универсально, оно не имеет онтологической глубины, для него не существует другого «я» или «ты», но только «не-я». В

философии Фихте, как и Канта, не находится места живому конкретному человеку.

И Бердяев, и Фихте указывают на значение для актуализации личностного начала в человеке («Я» у Фихте) свободы, которая является внутренней категорией, поэтому на нее не имеют влияния никакие внешние факторы. Также оба мыслителя созвучны во взгляде на неразрывную связь свободы и этики. Бердяев и Фихте указывают, что свобода не может быть дарована человеку без его внутренних усилий, она в определенной степени есть плод его внутренней жизни. Однако если для немецкого философа человек становится свободным, когда полагает себя таковым, то в концепции русского мыслителя человеческая свобода неразрывно связана с личностью Иисуса Христа и Его искупительным подвигом.

Отдельные аспекты персонализма Бердяева находят свои основания в учении другого представителя немецкой философии А. Шопенгауэра. Русский мыслитель созвучен с А. Шопенгауэром в восприятии этого мира как отражения мира подлинных реальностей (мира первичной воли у Шопенгауэра). Однако другие особенности концепции о разделении на два мира у этих философов отличаются. Согласно учению немецкого мыслителя, наш мир изначально был создан по неким образцам, он есть порождение первичной воли; эта первичная воля является существом нашего мира, она обеспечивает его внутреннее единство. Бердяев подчеркивает, что наш, созданный Богом мир, не был изначально таким, но пришел в нынешнее состояние вследствие грехопадения.

Оба мыслителя также сходным образом указывают на значение активного субъекта при познании мира. Однако Шопенгауэр отрицает личностное начало и поэтому его познающий субъект не достиг той значимости и того измерения, которым обладает понятие личности в философии Бердяева.

Учение русского мыслителя о добытийственной свободе в определенной мере соотносится с концепцией Шопенгауэра о безосновной первичной воле.

Именно эта иррациональная тайна предшествует бытию и лежит в основе нашего мира. Также оба мыслителя анализируют понятие единства всего, однако если для немецкого автора его источником является воля, то для русского мыслителя – Божество. Бердяев и Шопенгауэр указывают на человека как тот топос, в котором соединяются два мира. Среди характеристик человека мыслители выделяют свободу, основанием которой, по Бердяеву, является образ Божий в человеке, а согласно воззрениям немецкого автора, основание свободы – это характер самого человека.

В учении Шопенгауэра заметны предпосылки воззрений русского мыслителя относительно возможности выхода за пределы нашего мира и прикосновения к тайне бытия через непосредственное интуитивное восприятие. Именно живой опыт, а не логическое мышление является той сферой, через которую человек может приобщиться к тайне другого мира. Однако Шопенгауэр в качестве необходимого условия указывал устранение индивидуальности, что не нашло отражения в персонализме Бердяева. Еще одним отличием этой концепции является понимание Шопенгауэром такого пути как единственно возможного, в то время как Бердяев указывал на возможность выхода за пределы эмпирического мира через духовное начало в человеке, а именно актуализацию его признаков – творчества, трансцендентности, любви.

На учении последнего из рассматриваемых в данном диссертационном исследовании мыслителя – Ф. Ницше – основывается идея Бердяева о необходимости персоналистической переоценки ценностей. Отличие в этом вопросе состоит в том, что русский мыслитель признавал существование и положительное значение сверхличных ценностей, а Ницше всю власть созидания новых ценностей отдавал человеку, освобожденному от предрассудков традиции. Оба мыслителя указывают на необходимость творчества для перехода к новому миру. Однако немецкий философ понимал под творчеством лишь дарование новых имен старым вещам. Этот новый мир для Ницше – мир сверхчеловека, а для Бердяева – Царство Божие.

В учении Ф. Ницше о сверхчеловеке находят свои предпосылки воззрения Бердяева относительно необходимости новой антропологии, которая будет создана в неразрывной связи с христологией.

Оба мыслителя критикуют разум как основной познавательный элемент в человеке, а также указывают на дионисийское бессознательное начало в нем. Однако если Бердяев, указывая на стихийно-бессознательную основу личности, подчеркивал необходимость ее одухотворения, то для Ницше дионисийское начало наряду с аполлоновским началом было необходимым условием самосовершенствования человека.

Немецкий и русский философы подвергают критике оцениваемое ими как негативное влияние христианской аскетики на человека. Однако если для Ницше это было лишь одним из элементов его негативного отношения к христианской традиции в целом, то Бердяев, положивший христианскую Благую Весть в основание своей философии, видел в аскетике нивелирование аксиологической значимости человеческой личности. Русский мыслитель указывал, что главное отличие его философии от воззрений Ф. Ницше состоит в том, что немецкий автор «посюсторонен», обращен на мир и не выходит за его пределы, а сам Бердяев – «потусторонен» и обращен к трансцендентности.

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Издательство Московской Патриархии, 2022.

Творения святых отцов и учителей Церкви

2. Афанасий Великий, свт. Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти // Афанасий Великий, свт. Избранные творения. М.: Из–во Сретенского монастыря, 2014. С. 113–209.
3. Василий Великий, свт. Беседа первая о сотворении человека «по образу» // Творения в 2 Т. Т. 1. М., 2008. С. 294–305.
4. Василий Великий, свт. Беседа 3. На слова: Внемли себе (Втор. 15:9) // Святитель Василий Великий. Творения. Т. I. М.: Сибирская благозвонница. М.: 2009. С. 605–612.
5. Василий Великий, свт. Письмо 38. К Григорию, брату // Святитель Василий Великий. Творения. Т. II. М.: Сибирская благозвонница, 2009. С. 502–511.
6. Григорий Богослов, свт. Слово 28. О богословии второе // Свт. Григорий Богослов. Избранные творения. М.: Изд–во Сретенского монастыря, 2008. С. 29–68.
7. Григорий Богослов, свт. Слово 30. О богословии четвертое, о Боге Сыне второе // Свт. Григорий Богослов. Избранные творения. М.: Изд–во Сретенского монастыря, 2008. С. 98–125.
8. Григорий Богослов, свт. Слово 39, на святые светы явлений Господних // Святитель Григорий Богослов. Творения. Т. 1. Слова. М.: Сибирская благозвонница, 2007. С. 451–460.
9. Григорий Нисский, свт. К Авлавию, о том что не «три Бога» // Творения свт. Григория Нисского. Ч. 4. М.: Тип. В. Готье, 1862. С. 111–132.

10. Григорий Нисский, свт. Об устроении человека // Творения святого Григория Нисского. Ч.1. М.: Тип. В. Готье, 1861. С. 76–222.
11. Григорий Палама, свт. Беседа о том, что непрестанное общение с Богом путем молитвы и псалмопения является основанием и утверждением всякого блага и предотвращением и освобождением от всякого зла и от всякого злаго обстояния // Свт. Григорий Палама. Беседы (Омилии). М.: Паломник, 1993. Ч. 3. С. 65–74.
12. Григорий Палама, свт. Омилия 21–я. На Вознесение Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа //Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. М.: Паломник, 1993. С. 215–222.
13. Григорий Палама, свт. Омилия 25–я. Произнесенная в Неделю всех святых // Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. М.: Паломник, 1993. С. 248–255.
14. Григорий Палама, свт. Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы. Краснодар: Текст, 2006.
15. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Канон, 1996.
16. Епифаний Кипрский, свт. Слово якорное // Творения святого Епифания Кипрского. Ч. 6. М.: Тип. В. Готье, 1863. С. 5–212.
17. Игнатий (Брянчанинов), свт. Жизнь. Смерть. Бессмертие. Слово о человеке. Симферополь: Родное слово, 2010.
18. Игнатий (Брянчанинов), свт. Письмо 176 // Свт. Игнатий Брянчанинов. Письма о подвижнической жизни (555 писем). Минск: Свято-Елисаветинский монастырь, 2004. С. 271–275.
19. Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о различных состояниях естества человеческого по отношению к добру и злу // Свт. Игнатий (Брянчанинов). Аскетические опыты. Т. 2. 2003. С. 767–816.

20. Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. М.: Лодья, 2000.
21. Иоанн Златоуст, свт. Беседа двадцать первая // Свт. Иоанн Златоуст. Избранные творения. Беседы на книгу Бытия. Т.I. М.: Посад. 1993. С. 187–200.
22. Иоанн Златоуст, свт. Беседа XVII // Беседы на Евангелие от Иоанна. Т. 8. Кн. 1. СПб.: Издание СПб. Духовной академии, 1902. С. 109–117.
23. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книги Бытия. Беседа 21.
24. Иоанн Кронштадский, прав. Моя жизнь во Христе. Т. 2. СПб., 1893.
25. Иоанн Лествичник, прп. Лествица. Краматорск: Тираж – 51, 2009.
26. Ириней Лионский, св. Против ересей // Ириней Лионский, св. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2010. С. 21–537.
27. Иустин Попович, прп. Подвижнические и богословские главы. Электронный ресурс: https://azbyka.ru/otechnik/Iustin_Popovich/podvizhnicheskie–i–bogoslovskie–glavy/ (дата обращения: 12.03. 2025).
28. Иустин Философ, мч. Диалог с Трифоном иудеем. М.: Паломник, Благовест, 1995. С. 132–362.
29. Иустин Философ, мч. Первая Апология // Св. Иустин Философ и мученик. М.: Паломник, Благовест, 1995. С. 31–104.
30. Кирилл Иерусалимский, свт. Тайноводственное поучение четвертое // Поучения огласительные и тайноводственные. М.: Благовест, 2010. С. 338–341.
31. Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию. М.: Сибирская благозвонница, 2021. 974 с.
32. Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия. М.: Паломник, 2004. С. 289–342.
33. Максим Исповедник, прп. Мистагогия // Творения преподобного Максима Исповедника. М.: Мартис, 1993. С. 154–185.

34. Мефодий Олимпийский, св. О Воскресении (против Оригена) // Святый Мефодий, епископ и мученик. Полное собрание его творений. СПб.: Издание И.Л. Тузова, 1905. С. 192–271.
35. Немезий Эмесский. О природе человека. М.: Канон+, 2011.
36. Никодим Святогорец, прп. Невидимая брань. М.: Правило веры, 1996.
37. Николай Кавасила, св. Семь слов о жизни во Христе // Христос. Церковь. Богородица. М.: Храм св. мц. Татианы при МГУ, 2007. С. 14–199.
38. Поликарп Смирнский, свщмч. Послание к Филиппийцам // Писание мужей апостольских. Рига: Латвийское библейское общество, 1994. С. 359–365.
39. Симеон Новый Богослов, прп. Послание первое // Богословские труды. Вып. 46. М.: Из–во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2015. С. 23–33.
40. Симеон Новый Богослов, прп. Послание третье // Богословские труды. Вып. 46. М.: Из–во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2015. С. 34–53.
41. Симеон Новый Богослов, прп. Послание четвертое // Богословские труды. Вып. 46. М.: Из–во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2015. С. 53–64.
42. Симеон Новый Богослов, прп. Слово пятое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. Кн. 2. М.: Сибирская благозвонница. С. 197–206.
43. Симеон Новый Богослов, прп. Слово сорок пятое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. Кн. 2. М.: Сибирская благозвонница. С. 7–85.
44. Симеон Новый Богослов, прп. Слово четвертое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. Кн. 1. М.: Сибирская благозвонница. С. 176–197.

45. Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. О творчестве. Электронный ресурс: https://azbyka.ru/otechnik/Sofronij_Saharov/tainstvo_hristianskoj_zhizni/8 (дата обращения: 28.02.2025).
46. Феофан Затворник Вышенский, свт. Путь ко спасению // Свт. Феофан Затворник Вышенский. Путь ко спасению. Письма о христианской жизни. Поучения. М.: Лепта–Пресс, 2003. С. 3–428.
47. Феофан Затворник, свт. На Вознесение Господне // Слова на господские, богородичные и торжественные дни. М.: Отчий Дом, 2010. С. 222–234.
48. Феофан Затворник, свт. Письмо 140. Пустые призраки и о борьбе с ними. Письмо к Преосвященному Никодиму (Белокурову). Электронный ресурс: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/pisma/1_140 (дата обращения: 15.04. 2025).
49. Феофан Затворник, свт. Толкование апостольских посланий. Послание к римлянам. М.: Правило веры, 2002. С. 353–463.
50. Феофилакт Болгарский, свт. Толкование на 2–е послание апостола Петра. Электронный ресурс: https://azbyka.ru/otechnik/Feofilakt_Bolgarskij/tolkovanie–na–vtoroe–poslanie–svjatogo–apostola–petra/1 (дата обращения: 12.03. 2025).
51. Феофил Антиохийский, свт. Послание к Автолику. М.: Катковъ и К, 1865.

Работы представителей западноевропейской мистики

52. Ангелус Силезиус. Херувимский странник. СПб.: Наука, 1999.
53. Бёме Я. Истинная психология, или Сорок вопросов о душе. СПб.: Оранта–пресс, Алетейя, 1999.
54. Бёме Я. О тройственной жизни человека. СПб.: Издательский дом «Миръ», 2007.
55. Бёме Я. Christosophia, или Путь ко Христу. СПб.: А–cad, 1994. 224 с.
56. Дополнительное обвинение и защита Майстера Экхарта // Майстер Экхарт. Об отрешенности. М., СПб.: Университетская книга, 2001. С. 262–303.

57. Мейстер Экхарт. Об исхождении Духа и возвращении Его. Электронный ресурс: https://psylib.org.ua/books/ekhar01/txt04.htm (дата обращения: 28.04. 2025).
58. Майстер Экхарт. Об отрешенности // Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди. М.: Наука, 2010. С. 74–82.
59. Мейстер Экхарт. О вечном рождении. Электронный ресурс: https://psylib.org.ua/books/ekhar01/txt02.htm (дата обращения: 29.04. 2025).
60. Мейстер Экхарт. О единстве вещей. Электронный ресурс: https://psylib.org.ua/books/ekhar01/txt06.htm (дата обращения: 28.04. 2025)
61. Мейстер Экхарт. О свершении времен. Электронный ресурс: https://psylib.org.ua/books/ekhar01/txt01.htm (дата обращения: 29.04. 2025).
62. Мейстер Экхарт. О сокровеннейшей глубине. Электронный ресурс: https://psylib.org.ua/books/ekhar01/txt03.htm (дата обращения: 28.04. 2025).
63. Мейстер Экхарт. О страдании. Электронный ресурс: https://psylib.org.ua/books/ekhar01/txt05.htm (дата обращения: 4.05. 2025).
64. Мейстер Экхарт. О Царстве Божием. Электронный ресурс: https://psylib.org.ua/books/ekhar01/txt19.htm (дата обращения: 1.05.2025).

Произведения западноевропейских философов

65. Кант И. Критика чистого разума. М.: Эксмо, 2015.
66. Кант И. Метафизика нравов // Собрание сочинений в 8–ми томах. Т. VI. М.: Чоро, 1994. С. 224–543.
67. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб.: Из–во СПБГУ, 2005.
68. Кьеркегор С. Понятие страха // Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Культурная революция, 2010. С. 121–284.

69. Кьеркегор С. Страх и трепет // Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Культурная революция, 2010. С. 5–120.
70. Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Стихотворения. Философская проза. СПб.: «Художественная литература», 1993.С. 250–535.
71. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная Революция, 2005.
72. Ницше Ф. Злая мудрость // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т.I. М.: Мысль, 1990. С. 720–768.
73. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: Прелюдия к философии будущего. СПб: Азбука, Азбука–Аттикус, 2013.
74. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Ницше Ф. Стихотворения. Философская проза. СПб.: Художественная литература, 1993. С. 130–249.
75. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М.: АСТ, 2018.
76. Паскаль Б. Мысли. Малые сочинения. Письма. М.: АСТ, Астрель, 2011.
77. Паскаль Б. Рассуждения о страстях любви // Паскаль Б. Трактаты. Полемические сочинения. Письма. Киев: из–во «Port–Royal», 1997. С. 31–46.
78. Паскаль Б. Фрагмент «Трактата о пустоте» // Паскаль Б. Трактаты. Полемические сочинения. Письма. Киев: из–во «Port–Royal», 1997. С. 21–30.
79. Фихте И.Г. Второе введение в наукоучение для читателей, уже имеющих философскую систему // Фихте И.Г. Сочинения в 2 т. Т. 1. СПб.: Мифрил, 1993. С. 477–546.
80. Фихте И.Г. О достоинстве человека // Фихте И.Г. Сочинения в 2 т. Т. 1. СПб.: Мифрил, 1993. С. 435–441.
81. Фихте И.Г. Основа общего наукоучения // Фихте И.Г. Сочинения в 2 т. Т. 1. СПб.: Мифрил, 1993. С. 65–337.

82. Фихте И.Г. Очерк особенностей наукоучения по отношению к теоретической способности // Фихте И.Г. Сочинения в 2 т. Т. 1. СПб.: Мифрил, 1993. С. 339–433.
83. Шопенгауэр А. Две основные проблемы этики // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 6 т. Т. 3. М.: ТЕРРА–Книжный клуб; Республика, 2001. С. 279–496.
84. Шопенгауэр А. Критика Кантовской философии // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 6 т. Т. 3. М.: ТЕРРА–Книжный клуб; Республика, 1999. С. 350–451.
85. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 6 т. Т. 1. М.: ТЕРРА–Книжный клуб; Республика, 1999. С. 4–349.
86. Шопенгауэр А. Новые Paralipomena // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 6 т. Т. 6. М.: ТЕРРА–Книжный клуб; Республика, 2001. С. 3–232.

Работы Н. А. Бердяева

87. Бердяев Н. А. О политической и социальной революции // Русская свобода. № 4. 29 апреля 1917 г. Электронный ресурс: https://legitimist.ru/lib/philosophy/n_berdyaev_duhovnye_osnovy_russkoj_revolyucii.pdf (дата обращения: 08.04.2025).
88. Бердяев Н. А. Самопознание. М.: Эксмо, 2021.
89. Бердяев Н. А. А. С. Хомяков. Электронный ресурс: https://predanie.ru/berdyaev-nikolay-aleksandrovich/aleksey-stepanovich-homyakov/chitat/ (дата обращения: 08.04.2025).
90. Бердяев Н. А. Гасители Духа // Собрание сочинений: Т.3. Типы религиозной мысли в России. YMCA-Press, 1989. Электронный ресурс: https://predanie.ru/book/134472-tipy-religioznoy-mysli-v-rossii/ (дата обращения: 08.04.2025).
91. Бердяев Н. А. Дух и реальность // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 363–460.

92. Бердяев Н. А. Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии. Спб, 1914.
93. Бердяев Н. А. Из этюдов о Я. Бёме. Этюд I. Учение об Ungrund // Путь. №20. Париж, 1930. С. 47–79.
94. Бердяев Н. А. Из этюдов о Якове Бёме. Этюд II. Учение о Софии и андрогине. Я. Бёме и русские софиологические течения // Путь. №21. Париж, 1930. С. 34–62.
95. Бердяев Н. А. Истина и откровение. Пролегомены к критике Откровения. СПб.: Изд–во Русского Христианского гуманитарного института, 1996. 384 с.
96. Бердяев Н. А. Кошмар злого добра. Электронный ресурс: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Berdyaev/koshmar-zlogo-dobra/ (дата обращения: 08.04.2025).
97. Бердяев Н. А. Метафизика пола и любви // Бердяев Н. Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: Издание М.В. Пирожкова, 1907. С.156–192.
98. Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. Электронный ресурс: http://az.lib.ru/b/berdjaew_n_a/text_1921_dostoevsky.shtml (дата обращения: 08.04.2025).
99. Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: Издание М.В. Пирожкова, 1907.
100. Бердяев Н. А. О «вечно бабьем» в русской душе // https://www.vehi.net/berdyaev/rozanov.html (дата обращения: 08.04.2025).
101. Бердяев Н. А. О назначении человека // Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 19–252.
102. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. М.: АСТ, Астрель, Полиграфиздат, 2010. 316 с.
103. Бердяев Н.А. Персонализм и марксизм. // Путь. 1935. № 48. С. 3–19.
104. Бердяев Н. А. Письма к К. Каутскому // Киейзик Л. Критический марксизм Н. А. Бердяева – период формирования (в свете

неопубликованной переписки с К. Каутским) // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2018. Т. 34. Вып. 2. С. 180–183.

105. Бердяев Н. Проблема человека (к построению христианской антропологии) // Путь. № 50. Париж, 1936. С. 3–26.
106. Бердяев Н. А. Русская идея. Электронный ресурс: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Berdyaev/russkaja-ideja/ (дата обращения: 08.04.2025).
107. Бердяев Н. А. Смысл творчества // Н. А. Бердяев. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 251–580.
108. Бердяев Н. А. Судьба России: опыты по психологии войны и национальности, М., 1918.
109. Бердяев Н.А. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 165–287.
110. Бердяев Н. А. Типы религиозной мысли в России. YMCA-Press, 1989. Электронный ресурс: https://predanie.ru/book/134472-tipy-religioznoy-mysli-v-rossii/ (дата обращения: 08.04.2025).
111. Бердяев Н. А. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии. Берлин, 1923.
112. Бердяев Н. А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. М.: Республика, 1994.
113. Бердяев Н. А. Философия свободы // Н. А. Бердяев. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 9–250.
114. Бердяев Н. А. Футуризм на войне. Электронный ресурс: http://az.lib.ru/b/berdjaew_n_a/text_1914_futurizm_oldorfo.shtml (дата обращения: 08.04.2025).
115. Бердяев Н. А. Хомяков как философ // Николай Александрович Бердяев. Sub specie aeternitatis. Электронный ресурс: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Berdyaev/sub-specie-aeternitatis/7 (дата обращения: 08.04.2025).

116. Бердяев Н. А. Царство Духа и царство кесаря // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство кесаря. М.: Республика, 1995. С. 288–356.
117. Бердяев Н. А. Я и мир объектов // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 229–316.

Издания современников и представителей русской религиозно-философской традиции

118. Белый А. Начало века. Чикаго, 1999.
119. Белый А. Центральная станция // Бердяев: pro et contra. Антология Кн.1. СПб., 1994. С. 53–61.
120. Булгаков С. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. Сергиев Посад, 1917.
121. Булгаков С. Н. Философия хозяйства. New York, 1982.
122. Булгаков С.Н. Pro et contra. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Том 1. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2003.
123. Взыскующие Града. Хроника русской религиозно-философской жизни первой четверти XX века в письмах и дневниках современников. Электронный ресурс: https://predanie.ru/book/93899-vzyskuyuschie-grada/ (дата обращения: 08.04.2025).
124. Герцык Е. К. Н. А. Бердяев // Бердяев: pro et contra. Антология Кн.1 СПб., 1994. С. 39–51.
125. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. М., 2001.
126. Иларион С. На горах Кавказа. М.: КАРАМЗИН, 2025.
127. Ильин И. А. О сопротивлении злу силою М., 2023.
128. Колеров М. А. Изнутри. Письма Бердяева, Булгакова, Новгородцева и Франка к Струве. Переписка Франка и Струве (1898–1905 / 1921–1925) М., 2018.
129. Леонтьев К. Н. О всемирной любви. СПб., 1997.

130. Луначарский А. В. Против идеализма. Этюды полемические // Электронный ресурс: http://lunacharsky.newgod.su/lib/religia-i-prosvesenie/dalse-idti-nekuda/ (дата обращения: 08.04.2025).
131. Луначарский А. В. Из Вологодских воспоминаний // Бердяев: pro et contra. Антология Кн.1 СПб., 1994. С. 32.
132. Луначарский А. В. Трагизм жизни и белая магия // Бердяев: pro et contra. Антология. Кн. 1. СПб., 1994. С. 103–120.
133. Николай Бердяев: эпистолярный разговор. Архивные материалы. М: Политическая энциклопедия, 2023.
134. Письма Н. А. Бердяева к Э. Ф. Голлербаху // Минувшее. Вып. 14. М.: Феникс, Atheneum, 1993. С. 397–413.
135. Рапп Е. Ю. Воспоминания // Бердяев: pro et contra. Антология Кн.1 СПб., 1994. С. 34–35.
136. Рапп Е. Ю. Запись о смерти Н . А. Бердяева // Российский архив: история Отечества в свидетельствах и документах XVIII-XX вв.: Альманах. М.: Студия ТРИТЭ: Рос. Архив, 1994. Т. 1. С. 242–243.
137. Розанов В. В. Мимолетное. 1914. Электронный ресурс: http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1914_mimoletnoe.shtml (дата обращения: 05.05.2025)
138. Розанов В. В. Мысли о браке // Розанов В. В. Собрание сочинений. Юдаизм. – Статьи и очерки 1898 – 1901 гг. М.: Республика; СПб.: Росток, 2009 // Электронный ресурс: http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/ text_1899_mysli_o_brake.shtml (дата обращения: 08.04.2025).
139. Розанов В. В. На чтениях г. Бердяева // Библиотека русской религиозно-философской и художественной литературы «Вехи». Электронный ресурс: https://www.vehi.net/rozanov/berdyaev.html (дата обращения: 08.04.2025).
140. Русские ведомости. 1913. 22 августа. № 193.
141. Русское слово. 1913. 2 августа. № 175.

142. Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся // Бердяев: pro et contra. Антология Кн.1 СПб., 1994. С. 36–39.
143. Сестры Герцык. Письма. М.: Дом музей Марины Цветаевой, СПб.: Инапресс, 2002.
144. Соловьев В.С. Избранное М.: Советская Россия, 1990. Электронный ресурс: https://ilibrary.ru/text/63/index.html (дата обращения: 08.04.2025).
145. Соловьев В.С. Кризис западной философии (Против позитивистов). Электронный ресурс: https://philhist.spbu.ru/11-biblioteka/istochniki/148-solovev-v-s-krizis-zapadnoj-filosofii.html (дата обращения: 08.04.2025).
146. Струве П.Б. Предисловие к книге Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» // Бердяев Н. А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском. СПб.: Изд. О. Н. Поповой, 1901. С. 1–84.
147. Утро России, 1913. 10 ноября. № 260.
148. Франк С. Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Париж, 1930.
149. Франк С. Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997.
150. Фудель С. И. Воспоминания. Электронный ресурс: https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Fudel/vospominanija/ (дата обращения: 03.03.2025).
151. Хаксли О. О дивный новый мир. М., 2017.
152. Хомяков А.С. Еще несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры. Соч. в 2-х т. Т. 2. М., 1994. С. 209.
153. Четвериков С., прот. Открытое письмо Н. А. Бердяеву // Путь. 1936. Янв.-март-апр. № 50. С. 32–36.
154. Шестов Л. И. Николай Бердяев (Гнозис и экзистенциальная философия). Электронный ресурс: http://www.odinblago.ru/filosofiya/shestov/shestov_l_nikolay_berdyae/ (дата обращения: 08.04.2025).

155. Эрн В. Ф. Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия. М., 1915.

Литература

156. Аксенов-Меерсон Михаил, прот. Созерцанием Троицы Святой... Парадигма Любви в русской философии троичности. Киев: «ДУХ и ЛИТЕРА», 2008. 328 с.
157. Альшевская Л.В. Индивидуальность как духовно-нравственное самоопределение личности (философские идеи В.В. Розанова) // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Том 10. № 2А. С. 242–247.
158. Антонов К.М. Проблематизация идеи вечных адских мук в философской эсхатологии Н.А. Бердяева // Философия религии: аналитические исследования. 2022. Т. 6. № 2. С. 90–113.
159. Антонов К. М. Рецепция классического психоанализа в русской религиозной мысли и современные психоаналитические теории религии // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия 2014 Вып. 5 (55). С. 47–67.
160. Асмус В., прот. IV Вселенский собор. Богословие собора // Вселенские соборы. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2005. С. 94–102.
161. Асмус В.Ф. Иммануил Кант. М.: Наука, 1973. 536 с.
162. Бердяева Л.Ю. Профессия: жена философа. М.: Мол. гвардия, 2002. 262 с.
163. Богатырев Д.К. Кант // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Т. 18. Вып. 3. С. 362–375.
164. Болдарева В. Н. Путь к персонализму: философия Л. Шестова как катализатор «переоценки всего» в мысли раннего Н. Бердяева // Вестник ПСТГУ. Серия I. Богословие Философия. Религиоведение. 2016. Вып. 3(65). С. 73–86.

165. Бронникова Е. В. «Guarda e passa» О Лидии Бердяевой и ее рукописном наследии // Профессия: жена философа. М.: Молодая гвардия, 2002. С. 5–22.
166. Бурханов С. Трансцендентальное, имманентное и трансцендентное в философии Иммануила Канта // Общество: философия, история, культура. 2016. № 6. С. 12–16.
167. Вальц Л.Л. Проблема отчуждения в русской экзистенциальной философии (Н. А. Бердяев, Л.И. Шестов) // Вестник МГТУ. Т. 10. №3. 2007. С. 348–358.
168. Василий (Кривошеин), архиеп. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы. // Архиепископ Василий Кривошеин. Богословские труды. Нижний Новгород: Христианская библиотека. С. 61–137.
169. Вейсман А.Д. Древнегреческо–русский словарь. Репринт V–го издания 1899. М.: Греко–латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2006.
170. Волкогонова О. Бердяев. М., 2010.
171. Гайденко П. Мистический революционаризм Н.А. Бердяева // Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 5–18.
172. Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997.
173. Глухов Д. В. Н. А. Бердяев и создание Петербургского религиозно-философского общества // Вестник Московского университета. Сер. 8. История. 2015 №4. С. 52–59.
174. Гришатова Ю. Л. Тема антроподицеи в философии П.А. Флоренского и Н.А. Бердяева. // Философия и культура №8, 2017. С. 78–89.
175. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М.: Рольф, 2001. С. 416.
176. Гуревич П. С. Н. А. Бердяев в контексте европейской философии // Вестник славянских культур. 2015. № 3 (37). С. 13–31.
177. Гучинская Н. О. Мистическое богословие Майстера Экхарта. Электронный ресурс: https://teolog.info/theology/misticheskoe–bogoslovie–maystera–yekkh/ (дата обращения: 16.04.2024).

178. Гучинская Н.О. Ангел Силезский и немецкая мистика // Ангелус Силезиус. Херувимский странник. СПб.: Наука, 1999. С. 5–54.
179. Ермичев А.А. «Я всегда был ничьим человеком…» // Н.А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 1994. С. 8–22.
180. Жукова О.А. Парадоксы религиозного сознания: Лев Толстой в философской критике Николая Бердяева // Вопросы философии. 2021.No4. С. 53–63.
181. Зеньковский В.В. Очерки русской философии // Зеньковский В.В. Христианская философия. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 311–915.
182. Иларион (Алфеев) Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. Электронный ресурс: https://www.hesychasm.ru/library/Name/secr10.htm (дата обращения: 08.04.2025).
183. Иларион (Алфеев), митр. Катехизис. Краткий путеводитель по православной вере. М.: Издательский дом «Познание», 2017.
184. Исаева Н., Исаев С. Сёрен Кьеркегор: Лестница в небо – виртуальный проект // Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб.: Из–во СПБГУ, 2005. С. 3–19.
185. Казарян А.Т. Бердяев // Православная Энциклопедия. Т. 4. М.: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2002. С. 639–650.
186. Картунова А. Д., Пучнина О. Е. Русский народ и государство. Полемика В. В. Розанова и Н. А. Бердяева. // Каспийский регион: политика, экономика, культура. №1(66). 2021 История философии. С. 149–155.
187. Киейзик Л. Критический марксизм Н. А. Бердяева – период формирования (в свете неопубликованной переписки с К. Каутским) // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2018. Т. 34. Вып. 2. С. 177–185.
188. Кирилл (Зинковский), иером. Учение о материи в сакраментально–антропологическом аспекте в трудах богословов Александрийской

школы, Великих Каппадокийцев и прп. Максима Исповедника. Диссертация … доктора богословия. М., СПб., 2014. 614 с.

189. Клайн Д. Спор о религиозной философии. Л. Шестов против В. Соловьева // Русская религиозно-философская мысль XX века. Сборник статей под редакцией Н. П. Полторацкого. Питтсбург, 1975. С. 37–53.
190. Козырев А. П. Булгаков Сергей Николаевич // БРЭ. Электронный ресурс: https://bigenc.ru/c/bulgakov-sergei-nikolaevich-3b4d96) (дата обращения: 08.04.2025).
191. Красноярова Н. Г. Н. А. Бердяев: философия в зеркальном отражении жизни и судьбы // Гуманитарные исследования. 2016. №4 (13). С. 27–31.
192. Кукушкин С.А. Тематизация специфики мышления Н. А. Бердяева и Л. Шестова в горизонте экзистенциалистской интерпретации субъективизма и индивидуализма. Автореферат на… д. филос. Томск, 2005.
193. Левикова С.И. Уроки Блеза Паскаля, или нужно ли изучать философское наследие в высшей школе // Преподаватель XXI век. № 3. Ч. 2. М.: Издательство МПГУ, 2021. С. 241–253.
194. Леонов Вадим, прот. Бог во плоти: Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. М., 2005. 215 с.
195. Леонов Вадим, прот. Взаимосвязь понятий "личность" и "образ Божий" в православном богословии // Сретенский сборник. Вып. 1. М.: Сретенский ставропигиальный монастырь, 2010. С. 72–83.
196. Литчфилд К. Божественное и абсолютное Ничто: философия Н. А. Бердяева в контексте отрицательного богословия // Вестник СПбГУ. Сер. 6. 2007. Вып. 3. С. 211–223.
197. Литчфилд К.Э. Свобода человека в философии Н. А. Бердяева (этические и метафизические аспекты). Автореферат дис. … к. филос. н.: специальность – этика. СПб.: СПбГУ, 2007.

198. Лосский В.Н. Догматическое богословие // В.Н. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Издательство им. свт. Льва, папы Римского, 2009. С. 351–504.
199. Лосский В.Н. Отрицательное богословие и познание Бога в учении Мейстера Экхарта: (Пер. с фр. Г. В. Вдовиной) // Богословские труды. 2003. № 38. С. 147–236.
200. Лосский В.Н. Очерки мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В.Н. Православное богословие. М.: Из–во им. свт. Льва, папы Римского, 2009. С. 11–350.
201. Лосский В.Н., Петр (Л'Юилье), архиеп. Толкование на Символ веры. Электронный ресурс: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/tolkovanie–na–simvol–very/#0_7 (дата обращения: 10.03.2025).
202. Майнарди А. Поиск абсолютной свободы. Несколько замечаний о русском и итальянском персонализме в XX в. // Богословие личности. Под ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. М.: Издательство ББИ, 2013. С. 123–143.
203. Мачкарина О. Д. и др. Персонализм Ф. М. Достоевского и его роль в формировании концепции личности в русской философии. // Вестник МГТУ. Т. 15, № 3. 2012. С. 662–665.
204. Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк, 1982. 359 с.
205. Мефодий (Зинковский), иером. Лицо // Православная Энциклопедия. Т. 41. М.: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2016. С. 316–319.
206. Мефодий (Зинковский), иером. Православное богословие личности: истоки, современность, перспективы развития. Диссертация … д. богословия. М., СПб., 2014. 721 с.
207. Миллионщикова Т. М. Мировоззрение и творчество Розанова в славистических исследованиях США // Литературоведческий журнал. 2019. № 45. С. 91–115.

208. Михаил (Лузин), еп. Толковый апостол. Соборные послания. М.: Правило веры, 2009. 768 с.
209. Одесский М. П. Первая мировая война в публицистике Н. А. Бердяева // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2015 (5). С. 101–110.
210. Павлюченков Н. Н. Философия свободы и «новое религиозное сознание»: конфликт идей Н. А. Бердяева и П. А. Флоренского // Христианское чтение № 3 (68). 2016. С. 217–233.
211. Панфилова М. И. Ренессанс и его смыслы в философии Н. А. Бердяева // Научно-технические ведомости СПбГУ. Гуманитарные и общественные науки № 4 (232). 2015. С. 99–107.
212. Парсамов В. С. Николай Бердяев и Жозеф де Местр // Вопросы философии. 2025. № 9. С. 92–102.
213. Платанова А. С. Николай Бердяев и Мартин Хайдеггер // Философия-ВШЭ. 2025. Т. 9. Вып. 3. С. 152–173.
214. Платон (Игумнов), архим. Православное нравственное богословие. Свято–Троицкая Сергиева Лавра, 1994. 240 с.
215. Половинкин С. М. Н. А. Бердяев и православие // Вестник РХГА. 2017. Т. 18. № 3. С. 142–148.
216. Половинкин С.М. «Эсхатологический персонализм» Николая Александровича Бердяева (1874–1948) // С.М. Половинкин. Русский персонализм. М.: СИНАКСИС, 2020. С. 386–513.
217. Поляков Л.В. Примечания // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 581–600.
218. Попов А.А. Н. А. Бердяев о консерватизме славянофилов // Тетради по консерватизму. 2014;1(3). С. 54–60.
219. Порус В. Н. О современных исследованиях творчества Н. Бердяева // Николай Александрович Бердяев. М.: РОССПЭН, 2013. С. 5–12.
220. Рахмановская Е.А. Ф. Ницше против метафизики эссенциализма // Философская антропология. № 3. 2018. С. 121–129.

221. Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия. Т. II. Киев, 1885.
222. Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия. Т. III. Киев: Тип. Г. Т. Корчак–Новицкого, 1889.
223. Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия. Т. V. Киев: 1897.
224. Тиллих П. Кьеркегор как экзистенциальный мыслитель // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С. 456–458.
225. Титаренко С.А. Специфика религиозной философии Николая Бердяева: Автореферат дис. … д. филос. н.: специальность – история философии, религиоведение, философская антропология, философия культуры. Ростов-на-Дону, 2006.
226. Тихомиров А.Б. Искупление в Священном Писании // Православная энциклопедия. Т. 27. М.: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2011. С. 281–285.
227. Флоровский Георгий, прот. Тварь и тварность // Флоровский Г.В. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: РХГА, 2005. С. 280–315.
228. Фокин И. Л. Philosophus teutonicus. Якоб Бёме: возвещение и путь немецкого идеализма. СПб.: Изд–во Политехнического ун–та, 2014. 640 с.
229. Хондзинский П., прот «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века М.: Изд-во ПСТГУ, 2017.
230. Хоружий С.С. Проблема личности в спорах западников и славянофилов. // Историко-философский ежегодник. 2009. С. 343–369.
231. Цвален Р. Различные концепции образа Бога в работах Николая Бердяева и Сергея Булгакова // Богословие личности. Под ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. М.: Издательство ББИ, 2013. С. 168–180.
232. Цвален Р. М. Тринитарная концепция личности у Николая Бердяева и Сергея Булгакова // История философии. Т. 21. № 1. 2016. С. 151–159.

233. Чанышев А.А. Учение А. Шопенгауэра о мире, человеке и основе морали // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 6 т. Т. 1. М.: ТЕРРА–Книжный клуб, Республика, 1999. С. 452–468.
234. Чурсанов С. Основные понятия троичного учения великих каппадокийцев и богословское понимание человеческой личности // Богословие личности. М.: Издательство ББИ, 2013. С. 87–103.
235. Шапошников Л. Е. Н. А. Бердяев и славянофилы // Вестник РХГА. 2024. Том 25. Вып. 2. С. 93–106.
236. Шестов Л.И. Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М.: Прогресс – Гнозис, 1992. 304 с.
237. Шилов Евгений, свящ. Рецепция христианского неоплатонизма через Corpus Areopagitius и его влияние на немецкую рейнскую мистику // Угрешский сборник. Труды преподавателей и магистрантов Николо–Угрешской православной духовной семинарии. Вып. 5. М.: Издательство ПЕНАТЫ И КНИГА, 2016. С. 48–61.
238. Шмалий Владимир, свящ. Антропология // Православная Энциклопедия. Т. 2. М.: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2001. С. 700–704.
239. Шумской А. В. Критический марксизм Николая Бердяева (1890-е – начало 1900-х гг.) // Вестник Волгоградского государственного университета Сер. 7. Философия. № 1 (31), 2016. С. 95–100.
240. Щукин Т.А. Между Византией и Парижем: Христос Яннарас и персонализм русской религиозной философии // Труды и переводы. № 1 (3). СПб., 2020. С. 184–198.
241. Юркевич П. Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // Юркевич П.Д. Философские произведения. М.: Правда, 1990. С. 466–526.
242. Knezevic R. A. Homo Theurgos. Freedom According to John Zizioulas and Nikolai Berdyaev. University of Oxford, 2016. 307 p.
243. Tsonchev T. Person and Communism: The Political Theology of Nikolai Berdyaev. Montreal: McGill University, 2020. 288 p.