

Центр гуманитарного образования Национальной академии наук Украины
Общество русской философии при Украинском философском фонде

Великий киевлянин
НИКОЛАЙ
БЕРДЯЕВ



Киев
ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ ДМИТРИЯ БУРДГО
2018

УДК 1 (091) (Бердяев)
ББК 87.3(2)6

Рецензенты

В. С. Возняк,
доктор философских наук, профессор (Украина, г. Дрогобыч)
А. Г. Дротянко,
доктор философских наук, профессор (Украина, г. Киев)

Рекомендовано к изданию
Учёным советом Центра гуманитарного образования
Национальной академии наук Украины
(протокол № 5 от 30 августа 2018 года)

«Великий киевлянин» Николай Бердяев / Под ред. М. Ю. Савельевой, Д. Суходуб, Г. Е. Аляева [яз. русск, укр., фр.] / Центр гуманитарного образования Национальной академии наук Украины, Общество русской философии при Украинском философском фонде / Серия «*Великий киевлянин*». — К.: Издательский Дом Дмитрия Бураго, 2018. — 532 с.

ISBN

Третья книга философско-культурологической серии «*Великий киевлянин*» посвящена осмыслению творческого наследия выдающегося философа XX века Николая Александровича Бердяева (1874–1948). В центре внимания авторского коллектива — тема судьбы человека в современном мире, а также проблемы свободы, творчества, религиозной эсхатологии, историософии, этики, принципов философствования, духовных начал бытия.

Впервые опубликованы тексты «Лекций о культуре», прочитанных Н. А. Бердяевым для слушателей Религиозно-философской Академии в Берлине и Париже в 20–30 гг. XX века.

Для всех интересующихся историей философии и культуры эпохи «Серебряного века», судьбой мыслителей-эмигрантов, их связями с европейской философской культурой первой половины XX века.

В оформлении использованы репродукции акварелей Уильяма Блейка

УДК 1 (091) (Бердяев)
ББК 87.3 (2) 6

ISBN

© Серия «*Великий киевлянин*»
© М. Ю. Савельева, Т. Д. Суходуб, Г. Е. Аляев
© М. Ю. Савельева (обложка, макет)

«НОВОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ» ИЛИ ОРТОДОКСИЯ?

Трактат Николая Бердяева «Дух и реальность»¹

И. И. Павлов

Введение

Общим местом в истории русской философии является утверждение о том, что метафизика Николая Бердяева является, с одной стороны, примером христианской философии, а с другой, она полностью порывает с церковной традицией христианского и, в особенности, православно-христианского богословия. Мне представляется интересным проверить правомочность этого утверждения на примере анализа одной из центральных работ Бердяева — трактата «Дух и реальность» — в контексте более ранних работ философа.

При обращении к трактату в первую очередь обращает на себя внимание факт несомненного влияния на зрелую метафизику Бердяева дискуссий о «новом религиозном сознании», разгоревшихся на Санкт-Петербургских религиозно-философских собраниях (1901–1903)², а затем продолжившихся в докладах и прениях Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге, в особенности — в докладах первых сезонов³. В рамках этих дискуссий подробно обсуждался вопрос о возможности обновления христианства и включения в него достижений современной светской культуры. Поскольку обсуждения были вдохновлены идеями сторонников «нового религиозного сознания» (З. Н. Гиппиус, Д. С. Мережковский, В. В. Розанов) о «святой плоти», одной из наиболее важной проблем, рассматривавшихся в дискуссиях, была проблема монашеской

аскезы как той части православно-христианской традиции, которая не может быть соединена с культурными достижениями современного мира.

Бердяев о положительной и отрицательной аскезе

Философский анализ аскезы занимает в работе Николая Бердяева «Дух и реальность» чрезвычайно важное место. Несмотря на то, что различные трактовки аскезы подробно рассматриваются Бердяевым в отдельной главе «Смысл аскезы», философ на протяжении всего трактата вновь и вновь возвращается к этой теме — в частности, она становится ключевой и для завершающей главы, в которой Бердяев окончательно формулирует свое учение о «новой духовности», которую он противопоставляет официально-церковному христианству. Причина такого пристального внимания Бердяева к, казалось бы, отнюдь не философской проблеме и содержательное значение темы аскезы в контексте основополагающих тезисов «Духа и реальности» станут понятными после анализа того, каким образом Бердяев различает положительную и отрицательную аскезу.

В начале главы «Смысл аскезы» Бердяев указывает, что аскетическое делание является не мировоззренчески нейтральной практикой, но предполагает за собой определенное религиозно-метафизическое отношение к миру. На основании двух возможных метафизик, лежащих в основании аскезы, Бердяев противопоставляет два подхода к пониманию аскетического делания.

Первый подход условно можно обозначить как отрицательную аскезу. Исторически отрицательная аскеза наиболее полно выразилась в индуизме, неоплатонизме и манихействе, однако ее черты Бердяев обнаруживает и в исторической христианской аскезе. В основании этой аскезы лежит «признание мира и жизни злом»⁴. Такое признание носит характер онтологизации: зло, обнаруживаемое в мире, понимается не как то, что может быть искоренено, не как последствие грехопадения, но как самую сущность

мира и жизни. Разумеется, в этом случае зло нельзя победить — от него можно только отделиться. В этом случае аскеза направлена именно на то, чтобы дух в человеке смог отрезать от себя материю⁵.

Бердяев также вскрывает ту онтологическую диалектику, которая лежит в основании отрицательной аскезы. Такая аскеза исходит из радикального дуализма, противопоставляющего дух как абсолютно благое начало и материю как злую субстанцию. Однако на практике такой дуализм приводит к крайнему монизму, поскольку аскет ради торжества духа вынужден полностью отрешиться от мира множественных вещей, считая их несуществующими⁶. Вскрытие диалектики дуализма и монизма, намеченное уже в этой главе, окажется ключевым для завершающих глав трактата, посвященных мистике и новой духовности.

Отрицательной аскезе, нацеленной лишь на отделение духа от материи, Бердяев противопоставляет аскезу положительную. К этому типу Бердяев относит верно понятую христианскую аскезу. Аскет-христианин, как и индус, точно так же признает, что в мире господствует зло и несправедливость, а дух человека поработчен детерминизмом природных страстей. Однако он не делает из этого вывода о необходимости радикального отсечения от духа всего материального. В положительной аскезе дух не требует полного уничтожения души, тела, материи и мира, но подчиняет их себе — и тем самым преображает⁷. Разумеется, сам Бердяев считает подлинным выражением духа именно положительную аскезу, а отрицательную считает искажением.

Разделив два типа аскезы, Бердяев анализирует различные варианты аскетических учений, существовавших в истории человечества, наиболее подробно останавливаясь на разборе христианских аскетических трактатов⁸. В христианской аскезе Бердяев выделяет то, что близко его собственной философии духа, и определяет эту составляющую как подлинно евангельскую. Те черты христианской аскетики, которые относятся к отрицательной аскезе, Бердяев рассматривает как историческое искажение. Главным искажением христианской аскетики Бердяев считает гнушаемость

миром и человеком, из-за которого христианский аскет подавляет в себе все свободно человеческое и лишает себя всякой деятельной любви к ближнему.

Именно эти две опасности — подавление человеческого творчества и равнодушие к тяготам ближнего, к трагической судьбе мира, — являются, на мой взгляд, ключевыми для понимания роли анализа положительной и отрицательной аскезы в контексте цельного замысла трактата «Дух и реальность». Разделив два типа аскезы и их метафизические предпосылки, Бердяев ярко указал на то, какие искажения старой духовности должна преодолеть духовность новая: она должна, во-первых, признать ценность человека и его творческой активности и, во-вторых, отказаться от равнодушия к судьбам мира.

Оба эти требования ставят новую духовность, проповедуемую Бердяевым, перед задачей борьбы за подлинно христианскую культуру и за социальную справедливость в мире. Однако ни культура, ни наука не являются для духа самоцелью — целью духа является лишь сам дух. Тем не менее, отказ от внимания к проблемам человечества угашает дух, угашает его творческую любовь ко всецелому человечеству.

Если попытаться привести мысль Бердяева к виду более строгой системы, можно сказать, что борьба за культуру и социальную справедливость не являются достаточным основанием для реализации духа, однако являются ее необходимым условием. В завершающем разделе своего трактата Бердяев соглашается с Марксом в том, что социальное неравенство порождает искаженные формы духовности, однако настаивает, что никакие экономические отношения не могут породить истины — истина духа всегда первична по отношению к любой социальной ситуации⁹. Таким образом, социальная борьба за улучшение положения человека становится важной для Бердяева по двум причинам: во-первых, для устранения социально детерминированных искажений духовности и, во-вторых, в связи с непосредственным выражением духа как любви к ближнему, христианского милосердия, желания помочь ему нести его крест.

Сопоставляя положительную и отрицательную аскезу, Бердяев выявляет парадоксальное отношение исторических искажений христианской аскезы к социальным проблемам. С одной стороны, христианская аскеза — в частности, в трактатах еп. Феофана Затворника, — призвала христианина отказаться от любви к миру, полностью отсечь от себя все мирское и материальное. Однако парадоксальным образом этот же автор призывает христианина к послушанию государству, к набожной любви к традиционному быту¹⁰. Таким же образом в святоотеческую эпоху господствующие классы легитимировали социальную эксплуатацию через церковную проповедь послушания, а церковь молчаливо принимала социальное неравенство, направляя аскезу исключительно против плотских грехов, а не против грехов против ближнего¹¹. Таким образом, отрицательная аскеза, на первый взгляд отрицающая все мирское, в итоге становится идеологической силой, стоящей на службе у вполне мирских сил экономической и политической эксплуатации и уводящей духовные силы человека в сторону от деятельной любви к ближнему.

Как уже было отмечено, борьба за положительную аскезу, не отрицающую, а преображающую мир, — аскезу, которую Бердяев включает в свой проект новой духовности, — органически вырастает не только и не столько из марксистской юности Бердяева, сколько из его ранних статей, посвященных проблеме Христа и мира — центральной проблеме, обсуждавшейся на Санкт-Петербургских религиозно-философских собраниях и впоследствии на заседаниях Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге.

Как указывает сам Бердяев, вопрос о Христе и мире как центральный для нового религиозного сознания поставил В. В. Розанов. Для Розанова эта проблема оказывается неразрешимой. В докладе «О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира»¹², прозвучавшем на заседании 21 ноября 1907 года, Розанов констатирует, что каждый человек должен сделать однозначный выбор, с кем он: с Иисусом, прельщающим своей сладостью так, что весь остальной

мир кажется прогорклым, или же с миром, отрицающим такого Иисуса. Хотя сам Розанов делает выбор в пользу мира ¹³, однако предпосылкой самого разделения является трактовка религии «сладчайшего Иисуса» как отрицательной аскетики и отрицательной мистики, требующей отказа от всего мирского ради единого божественного первопринципа.

Возражая Розанову, Бердяев ставит вопрос о том, какой мир Розанов противопоставляет Христу — мир как совокупность всего сущего, поражённую злом, или сам первопринцип зла и тления? ¹⁴ Если Розанов говорит о зле и тлении — действительно, они не совместимы со Христом, однако вряд ли они могут прельстить чем-либо даже Розанова. Но мир как совокупность всего сущего не сводится к принципу тления, он может быть духовно преображен — на это указывает трансцендентный характер любви, искусства, философии и всех творческих порывов мира ¹⁵.

Бердяев признает правду Розанова в его критике исторического христианства. Действительно, историческая Церковь часто отmetала мир ради Иисуса Сладчайшего. Бердяев же ищет обновления Церкви: «Мы ищем Церковь, в которую вошла бы вся полнота жизни, весь мировой опыт, все ценное в миру, все, что было подлинным бытием в истории. За стенами Церкви ничего не должно остаться, кроме небытия. Церковь есть космическая сила, обоженная душа мира, Церковь и есть божественный мир, непогибающая связь между Богом и миром. <...> В Церкви должно быть все наше дорогое, все наше ценное, все нами выстраданное в мире — наша любовь, наша мысль и поэзия, все наше творчество, отлученное от Церкви старым сознанием» ¹⁶.

В трактате «Дух и реальность» Николай Бердяев продолжает начатую ранее разработку своего решения проблемы Христа и мира, Церкви и мира. И именно для того, чтобы наиболее ответственно ответить на центральный вопрос «нового религиозного сознания», Бердяев столь подробно анализирует проблему аскезы и критически разбирает различные аскетические практики и лежащие в их основе способы метафизического отношения

к миру. Однако если Розанов считает задачей «нового религиозного сознания» полную деконструкцию христианской традиции как религии жизнеотрицания, то Бердяев намерен показать, что традиционная церковная вера в воскресшего Иисуса Христа не закрывает возможности для синтеза веры и культуры. Подхватывая критику христианской аскезы, Бердяев считает, что ее проблема заключается не в истинах христианского вероучения, а в тех искажениях, которые аскеза претерпевает как в индивидуальной религиозной психологии, так и в контексте социально-политической реальности.

Концепция духа: Бердяев и богословие

Другая важная сторона трактата «Дух и реальность» — концепция духа, развиваемая в Бердяевым в этой работе. Как и в разделах, посвященных аскезе, где мы видим критическую настроенность Бердяева против традиционного христианства, то в своем учении о духе Бердяев также подчеркивает свое отличие от официально-церковного богословия. Но если мы постараемся за утверждениями Бердяева, во много наследующих пафосу критики официальной церкви, характерному для эпохи Религиозно-философских собраний, увидеть те реалии, о которых говорит философ, и рассмотреть их в контексте более ранних работ Бердяева, то мы увидим еще большую близость философа к христианскому богословию, чем в полемике Бердяева и Розанова.

Категория духа выносится Бердяевым в заглавие трактата и является ключевой для понимания представленной в последнем онтологической концепции. О наиболее важных онтологических положениях своей философии Бердяев говорит в главе, посвященной мистике. В этой же главе философ указывает, что те переживания, которые мистик пытается передать на символическом языке, не могут быть переведены на теологический и метафизический язык, который понятийно говорит об объективированном бытии¹⁷. Это замечание необходимо иметь в виду на протяжении

всей работы над реконструкцией онтологии Бердяева — и я к нему еще вернусь.

В основании онтологии Бердяева лежит дух. Что такое дух? В самом начале своего трактата философ указывает, что дух не есть бытие, поскольку бытие является понятийным конструктом мышления, отчужденным от субъекта¹⁸. Тем не менее, в дальнейшем Бердяев неоднократно говорит о реальности духа, о том, что дух не есть всего лишь субъективная фантазия. Тем не менее Бердяев эксплицитно не проговаривает, что он понимает под реальностью, отличной от субъекта в позитивном смысле, и как он разделяет реальность и бытие, отличное от субъекта в негативном смысле. Но Бердяев и не ставит своей целью построение терминологически корректной системы.

Дух, который не есть бытие и тем не менее реален, проявляется в субъекте, в человеке. Бердяев указывает, что, в отличие от Бога, сам человек не есть дух, но имеет дух — полная же реализация духа во всецелом человечестве является не наличной данностью, а конечной целью¹⁹. Иначе говоря, Бердяев даже на терминологическом уровне не отождествляет индивида с духом. Свобода духа для Бердяева не есть свобода произвола индивида, но та творческая свобода, которая открывает человеку горизонт всечеловеческой любви.

Но каковы онтологические основания того духа, который имеет человек? В первых разделах своего трактата Бердяев указывает, что свобода духа безосновна, она уходит в бездну, Ungrund, о которой он более подробно говорит в главе о мистике. Если соединить сказанное Бердяевым в различных главах, становится понятным, что природа духа может быть понята только динамически, но не статически. Дух не есть сама Ungrund, так как из нее рождается также и зло, но и не есть творение Бога, поскольку дух безусловно свободен — даже от Бога. Скорее можно сказать, что дух есть процесс возвышения из бездны, более первой, чем сам Бог, свободной любви к Богу и всецелому человечеству. В итоге этого процесса в духе рождается сам Бог — и человек в мистическом опыте понимает, что он нужен Богу, что Бог не может жить без него.

Как уже было сказано, Бердяев настойчиво подчеркивает, что мистическое постижение реальности духа не может быть переведено в метафизические понятия. Он решительно отвергает трактовку мистического опыта единства человека и Бога как пантеистической системы. Пантеизм, по Бердяеву, всегда элиминирует или Бога, или человека и мир, вследствие чего он не может адекватно передать ту реальность встречи человека и Бога, о которой говорят мистики.

Таким образом, онтологическим основанием персонализма Бердяева выступает его философия духа, который, в свою очередь, укоренен в безусловной свободе, предшествующей Богу, но в то же время свободно стремится к Богу и в итоге всецело соединяется с ним. Означает ли это, что философия Бердяева относится к христианскому направлению персонализма? Подробный ответ на этот вопрос требует сопоставления широкого круга работ Бердяева с идеями Г. Марселя, Ж. Маритена и других авторов, что не входит в задачи данной статьи. Однако я постараюсь кратко ответить на вопрос о связи онтологических оснований мысли Бердяева с православным богословием (в основных своих позициях совпадающего с католическим, на почве которого развивали свою философию Маритен и Марсель).

Сам Бердяев в «Духе и реальности» неоднократно говорит о своём отношении к православной догматике. С одной стороны, он указывает на то, что догматика является лишь объективацией духа и в первую очередь выполняет утилитарную социальную функцию обслуживания церковной власти и общественной морали, которой требуются метафизические гарантии²⁰. В то же время он неоднократно возвращается к ключевым темам православной догматики — в частности, к вопросу о Святом Духе. Бердяев открыто говорит, что дух, которому посвящен его трактат, не есть Святой Дух, третье лицо Троицы. Однако характер взаимоотношений духа и Святого Духа прояснить невозможно, поскольку ни о духе, ни о Святом Духе невозможна система понятий. Бердяев указывает, что, несмотря на первостепенную роль пневматологии для христианского богословия, святоотеческая

мысль не выработала единой доктрины о Святом Духе — и указывает, что отсутствие такой доктрины является желательным²¹. Продолжая мысль Бердяева, следует сделать вывод, что у нас нет оснований для разделения духа и Святого Духа — кроме требования безусловной свободы духа, включающей в себя свободу от Бога.

Действительно ли в христианстве нет доктрины о Святом Духе? Никео-Константинопольский Символ веры исповедует Святого Духа Господом, но не называет Его Богом — как не называл Его Богом и Василий Великий, последовательно доказывавший необходимость почитания Духа наравне с Отцом и Сыном исходя из Его участия в деле спасения²². Патролог Иоанн Мейендорф указывает: «Личное Бытие Духа остается таинственно сокровенным, пусть Он и деятелен на каждом великом этапе Божественной активности: сотворении, искуплении, окончательном исполнении. Его функцией является не явление Себя, но явление Сына, “через Которого все было создано”, и Который также лично известен в Его человечности как Иисус Христос»²³.

Иначе говоря, в православном богословии действительно нет подробного доктринального определения ипостаси Святого Духа — в этом Бердяев прав. Но в своем трактате он оставляет без внимания то основное действие Духа, о котором говорит православное вероучение, — показывать Иисуса Христа, в том числе как Творца мира, Того, Кем все сотворено, то есть как онтологическое основание мира. С особенной ясностью православное исповедание Христа Творцом мира мы можем встретить у Максима Исповедника²⁴. Но, как подчеркивает С. Л. Епифанович, для Максима возведение онтологии к Логосу мыслится через воплощение Христа, которое принесло совершенное богословие, и лишь по отношению к тварному миру, а не к иерархии Троицы²⁵.

Таким образом, в онтологической перспективе христианского богословия Святой Дух свидетельствует о воплощении Христа, благодаря которому верующие причастны тайне творения мира, раскрытой во Христе как Творце. В этом случае становится очевидным,

что те спекуляции о соотношении Бога-Творца и сотворенного мира, против которых боролся Бердяев, а также абстрактно-метафизическая вера в Творца, невозможная после трансцендентального проекта Канта, вовсе не является основной для православной онтологии, поскольку истина о творении постигается верующими благодаря воплощению Логоса²⁶.

В онтологии Бердяева, как она представлена в «Духе и реальности», практически не говорится об историческом событии воплощения Христа. Бердяев многократно говорит о том, что лишь христианское учение о боговоплощении является истинной духовностью, возвещающей неслитное единение Бога и человека. Однако текст «Духа и реальности» не проясняет, сводит ли Бердяев значение Христа лишь к концептуальному свидетельству о богочеловечестве. Верует ли Бердяев в Христа как в Искупителя? Размышляет ли философ о Его Ипостаси?

Обращаясь к иным текстам Бердяева, можно дать однозначный ответ: «Да». В частности, в статье, посвященной религиозным взглядам Л. Толстого, Бердяев критикует Толстого именно за то, что Христа тот сводит к уровню учителя жизни. По Бердяеву, Толстой — ветхозаветный мыслитель, который хочет своими силами исполнить волю Отца и не нуждается в спасении Сыном, в вере в Его ипостась²⁷. Но если читать «Дух и реальность» в отрыве от других работ Бердяева, у читателя может сложиться впечатление, что сам Бердяев точно так же, как Толстой, хочет сам исполнить волю Отца — без Христа и без Святого Духа.

На мой взгляд, различие между философией Бердяева и православным богословием в первую очередь состоит в разнице акцентов, и рассмотренная в целом мысль Бердяева вовсе не противоречит православному богословию. Но, возразят мне, учение Бердяева о свободе, предшествующей Богу, полностью противоречит христианскому вероучению. Однако необходимо помнить, что говорил Бердяев о своей онтологии свободы — он говорил о том, что он вовсе не собирается строить метафизическую систему и объяснять, как устроен мир. Учение о свободе является таким же плодом мистики, как и учение о соединении человека

с Богом, — в том числе историко-философски, поскольку оба положения заимствуются Бердяевым из творений германских мистиков. Это значит, что учение о свободе можно рассматривать как описание определенного опыта. Но что это за опыт?

Ф. А. Степун подробно анализирует экзистенциальные причины введения Бердяевым его учения о свободе. Согласно Степуну, Бердяев выдвигает своё учение о свободе именно исходя из христианского опыта доверия Богу. Если бы безосновной свободы не было, то Богу доверять было бы нельзя, поскольку тогда, во-первых, Бог был бы ответственен за страдания невинных и, во-вторых, божественный призыв к человеку был бы всего лишь игрой Бога со своей марионеткой, с самим собой. Экзистенциальная драма Ивана Карамазова, который не может верить в Бога, допускающего зло, требует от Бердяева ограничения всемогущества Бога²⁸. Реальное принятие человеческих страданий и подлинное сопереживание им приводят Бердяева к парадоксальному выводу, что центральное значение распятия — не оправдание человека перед Богом, но оправдание Бога перед человеком: если бы Бог не умер на кресте, честный перед своей совестью человек не мог бы Его любить²⁹.

Роль экзистенциально чуткого отношения к страданиям ближнего для нелицемерной веры в Бога, отмеченная Степуном, раскрывается и самим Бердяевым в одной из глав «Духа и реальности», посвященной проблеме зла и страданий. Бердяев подчеркивает, что абстрактно-теологическое отрицание реальности зла уподобляет человека утешителям Иова, которые взваливали на него самого ответственность за его страдания и не были способны по-человечески сострадать его безвинным страданиям³⁰. Настоящая любовь и вера требуют от человека принять и реальность страданий, и реальность зла, причем эти реальности не могут быть осмысленны: поскольку зло и страдание происходят из иррациональной свободы, невозможно дать ответ на вопрос о причине зла³¹. Учение Бердяева о зле и иррациональной свободе является описанием мистического и экзистенциального опыта, а не онтологической системой.

Таким образом, учение Бердяева о свободе является выражением мистического опыта, в котором, во-первых, дух раскрывается как реальность мира, во-вторых, дух соединяется с божеством и, в-третьих, дух поднимается из безосновной, иррациональной свободы, из которой происходят как зло, так и страдания. На мой взгляд, этот опыт можно трактовать в православном ключе — как открываемую Святым Духом истину о подлинной реальности, которая просветляется Богом, страдающим и бессильным перед злом — истину о спасении вселенной Иисусом Христом, умирающим на Кресте и сходящим во ад. Да, согласно православному богословию, Христос после распятия воскрес, тем самым проявив Свою божественную природу, более сильную, чем все зло ада. Христос победил смерть — но победил Он её смертью, Своим невинным страданием, которое и после воскресения оставило раны на теле Христовом.

Мистический опыт православной Церкви говорит не только об участии верующих в воскресении Христа, но и в Его распятии. Воскресение не может быть понято без распятия, без тайны смерти Христовой, поскольку в воскресении Христос «смертью смерть поправ». Учение Бердяева о Боге, Который есть любовь, Который бессилен перед злом и о Котором говорит человеку Дух в мистических глубинах души, и есть понимание этой смерти, понимание того, что воскресение — не победа силы, подобная победам земных царей, но победа любви и веры.

Заключение

Рассматривая религиозно-философскую концепцию «Духа и реальности» как единое целое, мы, конечно же, можем бросить Бердяеву упрек в ереси и сказать, что, якобы, согласно учению Бердяева, Бог сотворил человека по необходимости, поскольку без него Он не мог бы быть Богом. Но если мы будем понимать православное вероучение не как статичную доктринальную систему, но как живое откровение Святого Духа о тайне Искупления, то манифест Бердяева станет неожиданно актуальным для современного

богословия. Более того, изучая философию Бердяева в контексте дискуссий о «новом религиозном сознании», мы увидим, что его концепция оказывается намного ближе к традиционному богословию, чем учения Л. Н. Толстого, Д. С. Мережковского или В. В. Розанова. Мысль Бердяева можно трактовать как ответ христианского богословия на вызов «нового религиозного сознания». И даже если какие-либо акценты, поставленные Бердяевым, кажутся строгому богослову неуместными, то основной пафос его работы, направленный против всего лицемерного и умертвляющего в церковной традиции, вне сомнения, должен быть услышан и принят всерьёз.

¹ Текст подготовлен в ходе проведения исследования в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100».

² Краткий и, тем не менее, глубокий обзор тематики Религиозно-философских собраний предлагает о. Александр Мень (См.: Мень А. Русская религиозная философия. — М.: Жизнь с Богом, 2008. — С. 142–180.

³ См.: Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): история в материалах и документах. В 3 т. — Т. 1. 1907–1909. — М.: Русский путь, 2009. — С. 6–26).

⁴ *Бердяев Н. А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н. А. Дух и реальность. Я и мир объектов.* — М.: АСТ, Хранитель, 2007. — С. 78.

⁵ Там же. — С. 78–79.

⁶ Там же. — С. 79.

⁷ Там же. — С. 80–81.

⁸ Там же. — С. 82–95.

⁹ Там же. — С. 180–181.

¹⁰ Там же. — С. 92–93.

¹¹ Там же. — С. 97.

¹² Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде):

история в материалах и документах. В 3 т. — Т. 1. 1907–1909. — М.: Русский путь, 2009. — С. 139–151.

¹³ В рамках доклада «о сладчайшем Иисусе» и примыкающему к нему корпусу текстов, посвященных критике христианства как религии жизнеотрицания, — и со всеми возможными оговорками о том, насколько вообще суждения Розанова по тем или иным вопросам могут быть восприняты как последовательная позиция.

¹⁴ *Бердяев Н. А.* Христос и мир. Ответ В. Розанову // *Бердяев Н. А.* Философия творчества, культуры и искусства. — М.: Искусство, Лига, 1994. — С. 276–277.

¹⁵ Там же. — С. 281.

¹⁶ Там же. — С. 289.

¹⁷ *Бердяев Н. А.* Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности. — С. 135.

¹⁸ Там же. — С. 6–7.

¹⁹ Там же. — С. 175.

²⁰ Там же. — С. 64–70.

²¹ Там же. — С. 185–186.

²² *Василий Великий.* О Святом Духе, к Св. Амфлохию, епископу Иконийскому // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. — М.: Типография Августа Семе-на, 1846. — С. 231–358.

²³ Мейендорф И. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. — Минск: Лучи Софии, 2001. — С. 240–241.

²⁴ Епифанович С. А. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. — М.: Мартис, 1996. — С. 60.

²⁵ Там же. — С. 56–57, 60.

²⁶ На такое заявление можно возразить тем, что Моисей веровал в творение мира Богом еще до воплощения. Однако согласно православному богословию, все ветхозаветные теофании осуществлялись как пророчества о воплощении Христа и силой этого воплощения, относительно которого нет прошлого и будущего — благодаря чему, в частности, даже до исторического воплощения Христа для человека было возможным обожение (по крайней мере, именно как обожженного человека прп. Максим Исповедник понимает Мельхиседека).

²⁷ Бердяев Н. А. Ветхий и Новый завет в религиозном сознании Л. Толстого // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. — М.: Искусство, Лига, 1994. — С. 468–469.

²⁸ Степун Ф. А. Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма. — СПб.: Владимир Даль, 2012. — С. 148–150.

²⁹ Там же. — С. 152–153.

³⁰ *Бердяев Н. А.* Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности. — С. 107–110.

³¹ Там же. — С. 116.

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|--|-----|
| «КИЕВ ОДИН ИЗ СЛЫХХ КРАСИВЫХ ГОРОДОВ...» (Вместо Предисловия) (Т. Д. Суходуб)..... | V |
| «Я ЛЮБЛЮ ФИЛОСОФСКУЮ МЫСЛЬ, КОГДА ЭПОХА К НЕЙ РАВНОДУШНА.» | 3 |
| Стиль философского мышления Н. А. Бердяева (М. Н. Громов)..... | 4 |
| Философский метод Бердяева: критицизм или догматизм (В. В. Лимонченко)..... | 23 |
| Гносеологическая концепция Н. А. Бердяева: от интуиции бытия к эсхатологии (В. А. Петрушенко)..... | 45 |
| Неклассическая интенциональность Н. А. Бердяева (В. К. Чернусов) | 68 |
| Современная рецепция и переводы Н. А. Бердяева в Словакии (З. Пла- шиенкова)..... | 85 |
| «ВСЯ МОЯ ФИЛОСОФИЯ В ВЫСШЕЙ СТЕПЕНИ АНТРОПОЛОГИЧНА.»..... | 103 |
| Бытие и Бердяев. Опыт противоречивой онтологии (С. В. Таранов) | 104 |
| На пути Нового Просвещения, или о некоторых аспектах филосо- фии свободы и творчества Н. Бердяева (Е. А. Солодкая)..... | 117 |
| Личная этика Николая Александровича Бердяева (Л. А. Облова)..... | 129 |
| Н. А. Бердяев и А. Камю о русском нигилизме (И. Б. Сазеева)..... | 154 |
| Органическое мировоззрение в рефлексии Н. А. Бердяева (крик о кризисе человечности по мотивам работы «Человек и машина») (О. Д. Маслбоева) | 172 |
| Диалогический персонализм Н. А. Бердяева (Т. Д. Суходуб)..... | 197 |

| | |
|--|-----|
| «Я ПЕРЕЖИВИЮ ВСЕ СОБЫТИЯ МОЕЙ ЭПОХИ, ВСЮ СУДЬБУ МИРА, КЛК СОБЫТИЯ, ПРОИСХОДЯЩИЕ СО МНОЙ, КЛК СОБСТВЕННУЮ СУДЬБУ...» | 205 |
| Молодой Бердяев и марксизм (<i>Д. Стэйла</i>)..... | 206 |
| С. А. Франк и Н. А. Бердяев: эпизоды эмиграции (<i>Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых</i>) | 235 |
| Тема социокультурного кризиса в творчестве Н. А. Бердяева (<i>Г. Ю. Сидорина</i>)..... | 273 |
| Апокалиптическая сущность настоящего времени (<i>М. Ю. Савельева</i>) | 289 |
| «Новое религиозное сознание» или ортодоксия? | |
| Трактат Николая Бердяева «Дух и реальность» (<i>И. И. Павлов</i>)..... | 311 |
| «ЛИЦО ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ЕСТЬ СЛМОЕ ИЗУМИТЕЛЬНОЕ В МИРОВОЙ ЖИЗНИ, ЧЕРЕЗ НЕГО ПРОСВЕЧИВАЕТ ИНОЙ МИР...» | |
| Приложение 1..... | 327 |
| Список слушателей Религиозно-Философской Академии [Берлин, Германия / Париж, Франция] (Публ. <i>Т. Д. Суходуб</i>)..... | 328 |
| <Из лекций Н. А. Бердяева о культуре> (Публ. <i>Т. Д. Суходуб</i>)..... | 331 |
| Избранная библиография Н. А. Бердяева (Публ. <i>Т. Д. Суходуб</i>)..... | 470 |
| «ЕСТЬ ТОЛЬКО ОДНА СТРАНА, В КОТОРОЙ МЕНЯ ПОЧТИ НЕ ЗНЮТ, – ЭТО МОЯ РОДИНА...» | |
| Приложение 2..... | 483 |
| Т. Ф. Клепинина, секретарь Н. А. Бердяева (Биографические матери- алы) (<i>Е. Д. Клепинина-Аржаковская</i>)..... | 484 |
| Выступление Ю. А. Данилова-Бердяева на открытии Междунаро- дных Бердяевских чтений 19 марта 1999 г. (г. Киев)..... | 488 |
| Житомирська родина філософа. (<i>Г. Мокрицький</i>)..... | 491 |
| Памятование философа Бердяева на родине: история в публикациях и документах (Публ. <i>Т. Д. Суходуб</i>)..... | 494 |
| Об Н. А. Бердяеве и творчестве философа (избранные работы, опубли- кованные в Украине) (Публ. <i>Т. Д. Суходуб</i>)..... | 515 |
| ДВТОРСКИЙ КОЛЛЕКТИВ..... | 526 |