

## О ТРАНСЦЕНДЕНТНОЙ СВОБОДЕ В ФИЛОСОФИИ Н. А. БЕРДЯЕВА

К. Ю. Казаченко

*Российский государственный гуманитарный университет*

Поступила в редакцию 10 марта 2019 г.

**Аннотация:** *статья посвящена рассмотрению некоторых аспектов трансцендентной свободы в творчестве Бердяева. Показано, что имманентная свобода не имеет значения для человеческого духа. Только свобода, трансцендентная миру как закону, способна удовлетворить человека, стремящегося к беспредельной свободе, поскольку лишь абсолютная свобода способна подарить человеку окончательное избавление от страданий и смерти. Эта свобода должна быть трансцендентна не только миру, но даже самому Богу. Философская проблема заключается в том, что такая окончательная преображенная сверхбожественная свобода не достижима никаким способом, иными словами, проблема трансцендентной свободы заключается в невозможности пути к ней.*

**Ключевые слова:** *имманентная свобода, проблема зла, трансцендентная свобода, Ungrund, философия Беме, антропология Бердяева, просветление мeonической свободы.*

**Abstract:** *the article is devoted to the solution of the most important man's problem – the problem of transcendental freedom in the works of Berdyaev. It is shown that immanent freedom is irrelevant to the human spirit. Only the freedom, which is transcendent to the world as a law, is able to satisfy a person striving for unlimited freedom, since only absolute freedom is capable of giving to a man a final deliverance from suffering and death. This freedom must be transcendent not only to the world, but even to God himself. The philosophical problem is that such a final transfigured supra-divine freedom cannot be achieved in any way; in other words, the problem of transcendental freedom is the impossibility of the path to it.*

**Key words:** *immanent freedom, problem of evil, transcendental freedom, Ungrund, Boehme's philosophy, Berdyaev's anthropology, enlightenment of meonic freedom.*

Концепция свободы занимает в философии Бердяева центральное место. Как писал Бердяев в философской автобиографии «Самопознание», «своеобразие моего философского типа прежде всего в том, что я положил в основание философии не бытие, а свободу. В такой радикальной форме этого, кажется, не делал ни один философ» [1, с. 56]. Анализируя понятие трансцендентной свободы в творчестве Бердяева, мы никоим образом не будем рассматривать свободу имманентную, принципиально от нее отличающуюся. Потому, что свобода имманентная, свобода воли – всего лишь возможность действия в пределах закона, сковывающего человеческий дух, стремящийся к свободе беспредельной, свободе над любым законом, над любым условием. Почему же только абсолютная

свобода способна удовлетворить человеческий дух? Потому что проблема истинной свободы, свободы, трансцендентной миру как закону, теснейшим образом связана с проблемой мирового зла, проблемой страдания и смерти. Мировое зло принимает различные формы. Это и социальное зло, т. е. зло, причиняемое людьми друг другу. Это и зло, причиняемое людям силами природы, т. е. физическими законами и низшими формами жизни (болезни, биологическая старость, физическая смерть). Это и то зло, которое все живое причиняет друг другу в бесконечной борьбе за существование, длящееся уже почти три миллиарда лет. В чем же причина страдания и смерти? Ответ на этот вопрос совершенно однозначен. Причина зла – в несвободе каждой сущности, ибо абсолютно свободная, богоравная сущность страданиям и смерти не подвержена. Но возможно ли, чтобы все сущности были богоравными и при этом не ограничивали свободу друг друга? Разумеется, в мире подобная свобода невозможна, поскольку мир есть совокупность законов, а закон есть то, что ограничивает свободу возможности каждой сущности. Поэтому абсолютная богоравная свобода, к которой неосознанно стремится все сущее, может быть лишь трансцендентной проявленному бытию, трансцендентной как минимум миру, а как максимум – самому Богу. Именно концепцию этой свободы мы и будем рассматривать в данной статье.

### Происхождение проблемы трансцендентной свободы

Для Бердяева проблема трансцендентной свободы тесно связана с проблемой теодицеи и происхождения мирового зла. Многие выдающиеся философы говорили о метафизической природе зла, но только у Бердяева возникла концепция сверхбожественной теодицеи, которую можно рассматривать как разрешение сверхразумной антиномии: «Бог всемогущ и в то же время бессилен». Бердяев утверждает, что есть некоторая метафизическая сущность, трансцендентная самому Богу. Эта сущность, называемая Бердяевым *Ungrund* есть потенциально сверхбожественный меон, меоническая свобода, Богом не сотворенная и ему не подвластная. «Я склонен истолковывать *Ungrund* как изначальную, не детерминированную даже Богом меоническую свободу» [2]. «Из *Ungrund*'а, из Бездны рождается свет, Бог, совершается теогонический процесс и истекает тьма, зло как тень божественного света. Зло имеет источник не в рожденном Боге, а в основе Бога, в Бездне, из которой течет и свет, и тьма» [3, с. 155]. «Зло есть безосновность существования, т. е. связано с *Ungrund*ом, с потенциальной свободой» [2]. Итак, причина существования мирового зла расположена, согласно Бердяеву, даже глубже и первичнее Бога, она коренится в той нетварной меонической свободе, которая онтологически предшествует Богу, над которой не властен даже сам Бог, для которого нет ничего невозможного. «Бог-Творец всемогущ над бытием, над сотворенным миром, но он не властен над небытием, над несотворенной свободой, и она непроницаема для него» [4]. Таким образом, для Бердяева причина мирового зла не просто метафизична, не просто трансцендентна миру объектов, она, если угодно,

сверхметафизична, ибо она трансцендентна самому Богу. Для окончательного же избавления всего сущего от зла необходимо некоторым неизъяснимым образом «просветлить», преобразить эту добытийственную свободу. Таким образом, в философии Бердяева присутствуют две разновидности трансцендентной свободы. Первая из них – это первобытная меоническая свобода, *Ungrund*, свобода, трансцендентная самому Богу и ему не подвластная, свобода потенциально сверхбожественная. Вторая трансцендентная свобода – это свобода просветленная, свобода актуально сверхбожественная. В реализации же просветления трансцендентной свободы Бердяев, как мы увидим далее, возлагает высочайшие надежды на человека.

Несмотря на то что философская литература, посвященная Бердяеву, появилась еще при его жизни, вопрос о трансцендентной свободе освещен в ней недостаточно. Так, в известном сборнике «Н. А. Бердяев: *pro et contra*», представляющем собой собрание текстов известных деятелей русской культуры, дающих оценку творчеству Бердяева, среди включенных в данный сборник 48 статей проблема свободы в бердяевской философии рассматривается всего лишь в двух. Первая из них – это знаменитая статья Льва Шестова «Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия» [5], где автор утверждает, что все идеи, касающиеся свободы, заимствованы Бердяевым у знаменитого немецкого мистика XVII в. Якоба Бёме. Второй текст из данного сборника, затрагивающий вопрос о свободе в творчестве Бердяева, – статья Ф. А. Степуна «Учение Николая Бердяева о познании» [6, с. 483–500], в которой говорится, что идея не сотворенной Богом и не принадлежащей Богу свободы полностью заимствована Бердяевым у Якоба Бёме.

В. В. Зеньковский в своем фундаментальном двухтомном труде «История русской философии» совсем ничего не говорит о концепции свободы в философии Бердяева. Он лишь упоминает о том, что для бердяевского творчества характерен примат свободы над бытием, но в дальнейшем этот тезис не развивает [7, с. 715–734].

Н. О. Лосский в своей работе с тем же названием «История русской философии» уделяет концепции бердяевской свободы несколько большее внимание [8, с. 268–289]. Он пишет, что Бердяев различает три вида свободы – первичную или иррациональную свободу, ничем не отличающуюся от произвола, рациональную свободу, т. е. исполнение морального долга и свободу, связанную с любовью к Богу. Иррациональная свобода человека связана с тем самым меоническим ничто, о котором уже было сказано и из которого, по мнению Лосского, Бог сотворил мир. Последнее мнение автора совершенно не соответствует концепции меонической свободы Бердяева. Оно отчасти может быть применено к идее *Ungrund* Бёме, поскольку философская система Беме эманативна. Далее Лосский пишет о том, что идею иррациональной свободы Бердяев заимствовал у Якоба Бёме и что, по мнению Бердяева, *Ungrund* Беме совпадает с концепцией о «Божественном Ничто» апофатической теологии и *Gottheit* Майстера Экхарта. В действительности же у Бердяева нет ничего подоб-

ного, о чем подробнее будет сказано ниже. Одним из лучших сочетаний свободы и любви Бердяев, согласно Лосскому, считает развитие творческой деятельности человека. Таким образом, религиозной должна быть признана не только святость, ищущая личного спасения, но и творческая гениальность, созидающая во имя Бога. Последнее рассуждение автора о спасительной религиозности творчества справедливо лишь формально. В действительности же сам Бердяев имел в виду некое неизъяснимое творчество, по отношению к которому любое земное творчество, вернее, творчество, присущее миру объективации, является всего лишь символом, который сам по себе спасти никого не может.

Среди современных работ, посвященных теме свободы в философии Бердяева, можно указать статью А. А. Ермичева «Три свободы Николая Бердяева» [9]. Ермичев считает, что в сочинениях Бердяева представлены три различных свободы. Первая свобода – это *Ungrund*, свобода добытийственная, над которой не властен даже Творец. Ермичев далее пишет о том, что *Ungrund* очень напоминает первую материю Аристотеля, субстанцию Спинозы и даже Абсолют Гегеля. Вторая свобода Бердяева – это свобода «для», свобода знать высшее добро и идти к нему. Эта свобода связана с Христом, с его жертвенным подвигом. Третья свобода Бердяева – это свобода общественного действия на основе религиозных ценностей. Это творчески активное христианство, которое должно преобразить мир. К сожалению, интерпретация Ермичевым бердяевской концепции свободы является весьма поверхностной. Прежде всего, *Ungrund* Бердяева не имеет ничего общего ни с перводвижателем Аристотеля, ни тем более с субстанцией Спинозы или гегелевским Абсолютом. *Ungrund* в определенном смысле даже не является субстанцией, поскольку она есть ничто из возможного, она трансцендентна всякому проявленному бытию. Это иррациональное духовное первоначало, потенциально всемогущее, но слепое. Неоправданно много внимания уделяет автор имманентным положениям концепции свободы, т. е. возможности осуществления окончательной свободы человека на земле, в пределах мировой истории, чего совершенно нет у самого Бердяева, поскольку все бердяевские чаяния, касающиеся человеческой свободы, носят исключительно эсхатологический характер, они принципиально неосуществимы в пределах мира объективации.

Из диссертационных работ XXI в., посвященных концепции свободы в философии Бердяева, можно отметить кандидатскую диссертацию К. Э. Литчфилд «Свобода человека в философии Н. А. Бердяева» [10]. В ней рассматриваются этические и метафизические аспекты свободы человека в бердяевской философии. В результате длительного анализа автор делает вывод о том, что понятие духа у Бердяева представляет собой смешение учения Бёме об *Ungrund*, гегелевского учения о духе и Святого Духа христианства. В этом выводе отражен предельно формальный подход к анализу проблемы, поскольку дух у Гегеля – исключительно имманентное понятие, не имеющее ничего общего с трансцендентной Богу свободой в философии позднего Бердяева, учение же Бёме

об Ungrund как изначальной, не детерминированной Богом свободой не имеет отношения к духу человека, просветляющему и преображающему первичную свободу.

Существуют и более поздние работы, посвященные теме свободы в философии Бердяева, в которых, однако, проблема трансцендентной свободы также освещена недостаточно. Так, в статье О. А. Запеки «Проблема свободы в контексте персоналистской этики Н. А. Бердяева» автор рассматривает две свободы Бердяева (свободу иррациональную и свободу разумную) как совершенно имманентные понятия, никак не связанные с меонической свободой и трансценденцией, хотя и подчеркивает, что персонализм Бердяева «имеет ярко выраженную эсхатологическую окраску» [11, с. 40]. В статье В. П. Букреева «Понятие свободы в русском экзистенциализме Н. А. Бердяева» автор совершенно не рассматривает ни добытийственную свободу, ни тем более связанную с ней проблематику. Автор заканчивает свою статью словами о том, что «истинная свобода имеет духовную природу, следовательно, и достижение ее для человека возможно исключительно путем духовного поиска, любви и служения Богу» [12, с. 69]. В статье А. В. Нестерова «Эволюция взглядов Н. А. Бердяева на проблему свободы человека» автор говорит о нетварной свободе, справедливо при этом отмечая, что концепция Ungrund была заимствована Бердяевым у Бёме не полностью, поскольку для немецкого философа место Ungrund – в Боге, это одна из сторон Бога, а для русского философа – первичная свобода вне Бога» [13, с. 219]. При этом автор не анализирует подробно концепцию Ungrund Беме, а также не рассматривает проблематику, связанную с достижением просветленной трансцендентной свободы, хотя и упоминает о том, что Бердяев «наделяет творческий акт сотериологическим, эсхатологическим и танатологическим значениями» [там же, с. 220]. Наконец, в статье С. А. Нижникова и И. В. Гребешева «Экзистенциальная диалектика личности и свободы в философии Н. Бердяева» [14] авторы говорят в том числе и о несотворенной свободе, справедливо упоминая о том, что Бердяев наделил свободу собственным онтологическим статусом. На этом, однако, метафизические рассуждения авторов заканчиваются. В статье полностью отсутствует анализ упомянутого онтологического статуса Ungrund, а также проблематика, связанная с достижением абсолютной свободы. Авторы ограничиваются рассуждениями о трагизме бытия личности в мире, совершенно не рассматривая вопрос о возможности преодоления этого трагизма.

Как мы убедились, принято считать, что все идеи, касающиеся уже упомянутой меонической трансцендентной свободы, которая, как уже было сказано, отождествляется Бердяевым с Ungrund, заимствованы им у Якоба Бёме. Мы же постараемся показать, что это не так. Концепция как первой, так и второй трансцендентной свободы Бердяева уникальна, не имеет аналогов в мировой философии и лишь инспирирована учением об Ungrund и свободе Бёме.

Основные идеи, касающиеся трансцендентной свободы, изложены Якобом Бёме в двух сочинениях: «De signatura rerum» («Об обозначении

нии вещей») и «*Mysterium magnum*» («Великое таинство»). Всё описание трансцендентной эмпирическому миру (но не Богу!) свободы в сочинении «*De signatura rerum*» содержится в четырех фрагментах, которые мы приведем (в переводе автора настоящей статьи) почти полностью. «Мы понимаем, что вне природы – лишь вечная тишина и покой, как ничто, и мы понимаем, что в вечном ничто осознает себя вечная воля, чтобы внедрить ничто в нечто, в котором воля может себя найти, почувствовать и увидеть, поскольку в ничто воля бы себя не обнаружила, и познаем мы также, что воля ищет сама себя и в самой себе себя находит, и ее поиск есть вожделение, и ее нахождение есть сущность вожделения, в котором воля себя находит. Она не находит ничего, кроме жажды, которая есть она сама и которую она вовлекает в себя, то есть, она вовлекает саму себя в себя и находит себя в себе и это вовлечение в себя порождает затенение или тьму, которая в свободе как в Ничто есть ничто, ведь желание свободы затеняет себя сущностью вожделения, ибо вожделение творит сущность, но не волю; таким образом, воля со своим вожделением также должна остаться во тьме, как своя собственная противоположность, и она создает в себе другую волю, чтобы снова выйти из тьмы к свободе как к ничто, и все же не может достичь из себя свободы, тогда вожделение выходит из нее и порождает страдание и тьму, таким образом, воля (а именно сотворенная воля) должна вернуться в себя, и снова нет разделения, поскольку в себе для вожделения свобода подобна Ничто, но ведь воля не должна быть ничто, таким образом, она вожделеет, дабы проявиться в ничто, но проявление при этом происходит только через сущность вожделения, и чем больше воля жаждет проявления, тем сильнее вожделение входит в нее и порождает в себе три сущности» [15, р. 521]. «Как говорит святой Иоанн: “Свет во тьме светит, и тьма не объяла его”, поскольку в своей самости как в собственной воле и действии она не может его достичь, но в отрешенности сияет в ней Ничто как свобода Бога, ибо Ничто проявляет себя в своем стремлении из свободы во мраке смерти, и тогда Ничто не будет Ничто и не может быть Ничто, поскольку проявить себя оно может лишь через желание свободы, теперь его состояние устойчиво и в самом себе подобно Ничто, ибо в нем нет возмущения, его собственная воля и жажда мертвы и пребывают в Ничто, а желание вечной свободы становится его жизнью» [ibid., р. 707]. «Свобода пребывает во тьме и через темное вожделение к желанию света она постигает тьму посредством вечной воли, и тьма постигает светом свободу и не может ее достичь, тогда направляется она посредством вожделения к самой себе и в самой себе творит тьму, и из этих двух, а именно из темного впечатления и света как желания свободы, рождается во впечатлении молния как причина огня; тогда свобода появляется во впечатлении, но впечатление осознает себя в себе лишь через страх, ибо оно подобно молнии, поскольку свобода непостижима и словно бы ничто, к тому же она есть вне и до всякого впечатления и не имеет причины, поэтому впечатление не может ни постичь ее, ни удержать, и свобода соединяет свою темную самость и сущность и правит с воспринятой способностью к движению

во тьме, во тьме необъятной» [Ibid., p. 738]. «Также поймите буквально, что свобода не останется Ничто, из-за этого входит желание свободы в природу и сущность и так становится проявленным в силе, чудесном и сущности. Она также принимает в себя сущности через остроту холодного и темного впечатления, чтобы сила свободы могла проявиться; тогда она поглощает темную сущность огня и выходит из огня с духовной сущностью и из страха впечатления в свете, который она видит, так что внешний свет светит также и из огня и не имеет в себе муки и боли огня, но лишь его сущность: свет открывает самость тьмы и только в себе самой тьма остается тьмой и свет остается светом. Свобода (которая называется Богом) есть причина света, а впечатление вожделения есть причина тьмы и мучительного страдания» [ibid., p. 739]. А вот что пишет Беме в сочинении «Mysterium magnum» о сущности Бога и его отношении к бесосновному «ничто»: «Бог является волей бесосновной бездны («Ungrund»)» [16].

Таким образом, из описаний свободы в сочинениях Бёме «De signatura rerum» и «Mysterium magnum» можно сделать лишь тот вывод, что свобода как проявленная воля бесосновного «ничто» (или бесосновной бездны, которую Бёме называет «Ungrund») к бытию есть Бог и причина света, вожделение же (Begierde) того бесосновного «ничто», что жаждет стать «чем-то», есть причина, порождающая тьму и мировое страдание. Иными словами, «свет» и «тьма» есть лишь две стороны самораскрытия, самопроявления недифференцированного Божества. Рассматриваемая Бёме свобода отнюдь не является трансцендентной в бердяевском смысле, она не трансцендентна Богу, она и есть в некотором смысле сам Бог, а точнее, одно из его проявлений. Свобода для Бёме есть уже проявленная воля Ungrund, она есть то, чему Ungrund онтологически предшествует, а вовсе не сам Ungrund. Далее, для Бёме характерно то, что Бог не свободен в своем желании творить мир. Бог у Бёме не может не творить мир. Бог у Бёме есть все, он не трансцендентен миру, как Бог-Творец. Поэтому можно говорить об учении Бёме как особой форме пантеизма, по своему философскому типу близкого к пантеистическому монизму Спинозы, с той лишь существенной разницей, что монизм Спинозы носит статический характер, концепция же Бёме динамична. «Бемизм есть динамический спинозизм, концепция же отношения Бога к миру у обоих одна и та же» [17, с. 168]. Собственно, понятие свободы Бога у Бёме даже лишено содержания, поскольку мнимая свобода его имперсонального Божества не проявляется без необходимости, а значит, подвластна закону. «Также должно быть и противление, ибо ясная и тихая воля подобна пустому бесплодному ничто, и ничего не рождает. Но дабы воля рождала, она должна пребывать в нечто, в котором бы она всё формировала и порождала; ибо ничто есть лишь вечная неподвижная тишина, в которой нет ни света, ни тьмы, ни жизни, ни смерти» [18, с. 17]. Подлинной свободы в Боге у Бёме нет, ведь свет для своего проявления (объективации) нуждается во тьме, а значит, для Бога Бёме существует слишком много невоз-

можно для того, чтобы называть его Богом. Концепция же Бердяева принципиально иная. У него безосновная бездна, Ungrund, возвышающаяся над Богом, как небо над землей, и является той непросветленной меонической свободой, что онтологически предшествует Богу. Поэтому непросветленная свобода у Бердяева, если угодно, потенциально сверхбожественна, она не является, как у Бёме, одним из проявлений безосновной бездны, она и есть сама сверхпредвечная бездна и прародитель мирового зла, перед которым сам всемогущий Бог бессилён.

Понятие трансцендентной Богу свободы, свободы, не сотворенной Богом и ему не подвластной, впервые появляется в сочинении Бердяева «Смысл творчества». Эта же работа особенно ценна замечательной бердяевской антропологией, которая неразрывно связана с уникальным значением человека в деле реализации просветления исходной трансцендентной свободы. «Творческая прибыль рождается из свободы творящего. Это – абсолютный прирост к самому Божеству. Человек призван обогатить саму божественную жизнь. Ибо абсолютно быть должен не только Бог и божественное, но также человек и человеческое. Ортодоксально-библейская теология, космология и антропология слишком рационалистичны – они предполагают в последней первооснове сущего ясный и для разума востребованный свет, а не таинственную бездну, создающую для разума лишь антиномии. В глубинах германской мистики раскрывается эта антиномичность и приводит к Ungrund Я. Бёме, к Gottheit Эххардта, к большему, чем сам Бог» [3, с. 138–139]. «Божество (Gottheit Эххардта и Ungrund Бёме) глубже Бога – Отца, Сына и Духа» [3, 296]. Бердяев – мистик персоналистического толка, поэтому ему претят любые попытки канонической мистики умалить человеческий дух и свести его к духу божественному. Бердяев утверждает, что человек обладает самостоятельной духовной сущностью, не зависимой от божественной. Именно наличие самостоятельной духовной сущности у человека является залогом прибыльности в божественной жизни. Посредством творческого акта (который есть нечто неизъяснимое, отличающееся от земного, символического творчества как небо от земли) совершается прирост в самом Боге, чем придается смысл мировой истории. Дух человека, в понимании Бердяева, не есть какая-либо субстанция. Это именно свобода, свобода, трансцендентная самому Богу, свобода меоническая, Ungrund, т. е. непросветленная трансцендентная свобода, свобода потенциально сверхбожественная, а также просветленная свобода, свобода актуально сверхбожественная, сотворение которой возлагается на человека. Высочайшее предназначение человека – в просветлении, преображении Ungrund посредством некоего неизъяснимого творческого акта, созидании того, на что сам Бог оказывается не способным, и, как следствие – реализации положительной эсхатологии, окончательного избавления всего сущего от мирового зла, от страданий и смерти.

Каковы же теоретические предпосылки возможности достижения просветленной трансцендентной свободы? В этюде Н. А. Бердяева, по-

священном учению Бёме об Ungrund (т. е. добытийственной, «меонической» свободе, свободе, онтологически предшествующей Богу и ему трансцендентной), есть замечательный пассаж. «Современная психология и психопатология научно открывают Ungrund в человеческой душе и именуется его бессознательным. Но они не делают достаточного различия между подсознательным и сверхсознательным, между нижней и верхней бездной» [2]. Этот фрагмент прежде всего свидетельствует о том, что, поскольку Ungrund полностью и неделимо присутствует в человеческой душе, то у человека есть надежда неким неведомым образом просветлить, преобразить и весь Ungrund, тот самый Ungrund, который предшествует Богу, а значит, спасти и Бога, и весь мир. В этом и заключается теоретическая основа бердяевской антропологии, говорящей о величайшем предназначении человека, возлагающей на человека высочайшие надежды в деле просветления Ungrund.

Указанная тенденция проявляется также в позднем сочинении Бердяева «Дух и реальность». Шестов в статье «Гнозис и экзистенциальная философия» пишет об антропологии Бердяева буквально следующее: «В своей последней книге (“Дух и реальность”, – прим. автора) Бердяев с еще большей настойчивостью, чем прежде, проводит дорогую ему идею богочеловечества, в которой он всегда видел наиболее полное выражение христианства. ...До сих пор Бердяев называл христианство “геоцентрическим” или “христоцентрическим”. Теперь он заговорил о пневмацентричности христианства. Это, конечно, не значит, что Бердяев отказался от идеи богочеловечества. Но, несомненно, это значит, что в двучленной формуле “богочеловек” ударение переносится на второй член. Правда, и это для Бердяева не совсем ново: как всегда, даже в своих ранних книгах, всё свое внимание он сосредоточивал на человеке. Его философская эволюция заключается лишь в том, что в формуле “богочеловек” второй член всё больше и резче подчеркивается и выдвигается – конечно, при установленной им связи, выдвигается за счет первого члена. Так что, по мере того, как растет и обогащается независимым содержанием человек, умалется и беднеет Бог. До такой степени беднеет, что формула сама начинает терять устойчивость и грозит опрокинуться: богочеловечество готово превратиться в человекобожество» [3, с. 412–413]. Действительно, в сочинении «Дух и реальность» тенденция превращения Богочеловека в Человекобога продолжает развиваться. В этой книге Бердяев пишет о пневмацентричности христианства. Говоря о том, что эта книга написана о Духе, а не о Святом Духе, философ, тем не менее, настаивает на тесной связи этих двух понятий. Он, фактически, близок к тому, чтобы отождествить Дух человеческий и Дух Святой. В Духе действует Святой Дух. В Евангелии все происходит от Святого Духа и через Святой Дух. «Иисус родился от Духа, был крещен Духом Святым и возведен Духом в пустыню» [19, с. 452–453]. «Духовность, обращенная к концу этого мира, есть духовность пророческая. Но ложно понимание ее как пассивности человека, как пассивного ожидания. Наоборот, это-то и бу-

дет самая активная духовность, духовность в подлинном смысле революционная» [там же, с. 460]. «Бог действует в мире через человека, через человеческий дух, через человека-Иисуса был слышен голос Божий и голос богочеловеческий» [там же, с. 461]. Таким образом, в сочинении «Дух и реальность» тенденция к обожению трансцендентного, «внутреннего» человека (по терминологии Экхарта) достигает своего апогея. Дух человеческий есть внутренний человек, его высшее субъективное «Я», трансцендентное самому себе. И через Дух человека осуществляются грядущее преобразование и спасение мира, поскольку чистая, освобожденная духовность, согласно Бердяеву, означает, что дух овладевает природой. Овладение же природой значит, что Дух человека, т. е. его истинная, божественная сущность, благодаря которой только и возможна победа над миром, будет пребывать в абсолютной, беспредельной свободе, в которой нет ничего невозможного. К абсолютной свободе, к просветленной Ungrund, и должен привести человек все сущее. Это и можно назвать Царством Божьим, но осуществится это царство по воле человека. Бог способен лишь вдохновить человека на этот великий творческий подвиг, сам же неизъяснимый творческий акт совершается человеком, в глубине его Духа. Такова квинтэссенция антропологии позднего Бердяева.

Каким же образом может быть достигнута подобная свобода?

Рассмотрим феноменальный мир изолированно от мира ноуменального, так, как если бы мира духовных сущностей не было и мир феноменов был бы самодостаточным. В таком мире любая вещь и любое явление имеет свою причину, которая, в свою очередь, имеет свою причину, и так до бесконечности. Это подобно бесконечной веренице элементов, передающих друг другу эстафету бытия, но при этом собственным бытием не обладающих. Причем количество этих элементов может быть и не бесконечным, если их последовательность циклически замкнута. Таким образом, мы имеем систему, состоящую из очень большого, но не бесконечного числа элементов, каждый из которых является причиной или следствием какого-либо другого. Такая замкнутая система обладает двумя любопытными свойствами. Во-первых, она не нуждается ни в каком первоначале, которое бы ее породило, поскольку все ее элементы так или иначе определяют или определяли друг друга. А во-вторых, и это самое главное, поскольку все элементы данной системы обладают лишь заимствованным бытием и не обладают бытием самодовлеющим, существование всех вещей и явлений в таком мире в основе своей пусто, если угодно, иллюзорно. А это значит, что ни одна вещь, ни одно явление в феноменальном мире не свободны, поскольку не являются причинами самих себя. Итак, необходимое условие свободы вещи заключается в ее причинной обусловленности, ее выходе за пределы причинно-следственных взаимодействий. Иными словами, никакой причинно-следственный ряд не может привести к трансцендентной миру (а тем более Богу), свободе. Таким образом, достичь просветления Ungrund невозможно никаким способом, ведь любой способ, любой акт уже делает

подобную трансцендентную свободу причинно обусловленной, а причинно обусловленная свобода уже не является трансцендентной. В этом и заключается проблема просветления трансцендентной свободы.

### Литература

1. Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской автобиографии / Н. А. Бердяев. – М. : Книга, 1991. – 446 с.
2. Бердяев Н. А. Из этюдов о Я. Бёме. Этюд I. Учение об Ungrund'e и свободе / Н. А. Бердяев // Путь. – П., 1930. – № 20. – Режим доступа: <http://www.odinblago.ru/path/20/2> (дата обращения: 11.06.2017).
3. Бердяев Н. А. Смысл творчества / Н. А. Бердяев // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. – М. : Искусство, 1994. – 544 с.
4. Бердяев Н. А. О назначении человека / Н. А. Бердяев. – Режим доступа: [http://krotov.info/library/02\\_b/berdyayev/1931\\_026\\_02.html](http://krotov.info/library/02_b/berdyayev/1931_026_02.html) (дата обращения: 17.09.2017).
5. Шестов Л. И. Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия / Л. И. Шестов // Бердяев. Pro et contra. – СПб. : Рус. Христианский Гуманит. Ин-т, 1994. – С. 411–436.
6. Степун Ф. А. Учение Николая Бердяева о познании / Ф. А. Степун // Бердяев. Pro et contra. – СПб. : Рус. Христианский Гуманит. Ин-т, 1994. – С. 483–500.
7. Зеньковский В. В. История русской философии / В. В. Зеньковский. – М. : Академ. проект : Раритет, 2001. – Т. 2. – 319 с.
8. Лосский Н. О. История русской философии / Н. О. Лосский. – М. : Высш. шк., 1991. – 480 с.
9. Ермичѳв А. А. Три свободы Николая Бердяева / А. А. Ермичѳв. – М. : Знание, 1990. – 64 с.
10. Литчфилд К. Э. Свобода человека в философии Н. А. Бердяева : дис. ... канд. филос. наук / К. Э. Литчфилд. – СПб., 2007. – 204 с.
11. Запека О. А. Проблема свободы в контексте персоналистской этики Н. А. Бердяева / О. А. Запека // Вестник славянских культур. – 2010. – № 3. – С. 40–44.
12. Букреев В. П. Понятие свободы в русском экзистенциализме Н. А. Бердяева / В. П. Букреев // Социально-гуманитарные знания. – 2011. – № 7. – С. 64–69.
13. Нестеров А. В. Эволюция взглядов Н. А. Бердяева на проблему свободы человека / А. В. Нестеров // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. – 2013. – № 5. – С. 218–220.
14. Нижников С. А. Экзистенциальная диалектика личности и свободы в философии Н. Бердяева / С. А. Нижников, И. В. Гребешев // Вопросы философии. – 2018. – № 2. – С. 146–152.
15. Boehme J. «De signatura rerum» / J. Boehme. – Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1997. – 1165 p.
16. Boehme J. Mysterium magnum // J. Boehme. – Режим доступа: [http://www.jacobboehmeonline.com/yahoo\\_site\\_admin/assets/docs/MysteriumMagnumPartOne-FreeElectronicText1.25493120.pdf](http://www.jacobboehmeonline.com/yahoo_site_admin/assets/docs/MysteriumMagnumPartOne-FreeElectronicText1.25493120.pdf) (дата обращения: 12.06.2017).

17. Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков. – СПб. : Изд. Олега Абышко, 2008. – 425 с.
18. Бёме Я. О тройственной жизни человека / Я. Бёме. – СПб. : Мирь, 2007. – 428 с.
19. Бердяев Н. А. Дух и реальность / Н. А. Бердяев // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. – М. : Республика. 1994. – 480 с.

*Российский государственный гуманитарный университет*

*Казаченко К. Ю., соискатель кафедры истории русской философии  
E-mail: infirmus100@yahoo.com*

*Russian State University for the Humanities*

*Kazachenko K. Yu., Graduate Student of the History of Russian Philosophy Department  
E-mail: infirmus100@yahoo.com*