

УДК 141.144, 233.5, 179.9, 141.32

ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ ДОСТОИНСТВА ЛИЧНОСТИ В ПЕРСОНАЛИЗМЕ Н. А. БЕРДЯЕВА: ПРОБЛЕМЫ И РЕШЕНИЯ

К. Э. Винокурова

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 25 сентября 2024 г.

Аннотация: на сегодняшний день существует значительное число разнообразных философских концепций, онтологически обосновывающих достоинство человека. Но как быть с обоснованием достоинства не просто человека, но человеческой личности? Персонализму достаточно хорошо удается показать аксиологическую значимость человека как личности. Но нас интересует не просто постулирование достоинства личности, а его онтологическое обоснование. Здесь мы сталкиваемся с актуальной и до сих пор нерешенной проблемой. В статье показана значимость проблемных сюжетов, связанных с онтологией личности и осмысленных Н. А. Бердяевым.

Ключевые слова: Н. А. Бердяев, персонализм, личность, бытие, онтологическое достоинство.

Abstract: today there is a considerable number of the various philosophical concepts which are ontologically proving the dignity of the person. But how to be with justification of dignity not only the person, but the human personality? The personalism well manages to show the axiological importance of the human personality. But we are interested not just postulation of dignity of the personality, and its ontological justification. Here we face relevant and still unresolved problem. The importance of the problem plots comprehended by Berdyaev which are connected with otology of the personality is shown in article.

Key words: N. A. Berdyaev, personalism, personality, being, ontologic dignity.

Нередко принято связывать достоинство человека и человечества с возможностью овладения природой и социальным статусом индивида. Однако при этом порой уходит на задний план вопрос о достоинстве личности как уникального человеческого Я. Этот вопрос и был поднят персонализмом. Персонализм – достаточно широкое направление философской мысли, поэтому невозможно в рамках одной статьи охватить все его особенности. Нас будут интересовать только те сюжеты, в которых раскрываются проблемы, связанные с онтологическим обоснованием достоинства личности.

Именно личность в персонализме выступает как воплощение изначальной ценности. Манифестируется и абсолютизируется ее никем не запрограммированная свобода. Это ярко выражено у известного представителя французского персонализма Жана Лакруа: «...можно назвать... личностью – то, что... имеет ценность, то есть достоинство» [1, с. 97]; «Человек свободен, и, в определенном смысле, свобода является его наивысшей ценностью» [там же, с. 116].

Иначе говоря, персонализм можно считать теорией человеческого достоинства. Человек выступает здесь как воплощение уникальных способностей, которые необходимо обнаруживать и развивать. Как отмечает Ж. Маритен, «личностью именуется только такие субстанции, которые выбирают для себя цель, а тем самым способны сами для себя определять средства и через свою свободу вводить в мир ряд новых событий» [2, с. 182].

Если речь идет об обосновании достоинства, следует различать аксиологическую и онтологическую стороны дела. Блеск персонализма в том, что он хорошо выстраивает аксиологию личного достоинства. В. Декомб пишет, что «даже в... природном состоянии у индивида будет обязательство уважать в себе самом человеческое достоинство – именно так считают персоналисты» [3, с. 448]. А вот если поставить вопрос об онтологическом основании этой аксиологии, то здесь перед нами возникает философский тупик. Проблема в том, что онтологическое обоснование достоинства личности не является прямым следстви-

© Винокурова К. Э., 2024



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.
The content is available under Creative Commons Attribution 4.0 License.

ем онтологических основ достоинства человека как такового. Именно поэтому тех, кто исследует данную проблему, должна заинтересовать концепция Н. А. Бердяева.

Сразу следует отметить, что мы не ставим своей целью произвести полный историко-философский анализ учения Н. А. Бердяева. В данном случае наиболее значим сам проблемный контекст, который выводит нас за пределы отдельного направления. Здесь стоит согласиться со словами Ж. Лакруа: «Мы говорим именно о *персоналистской ориентации*. Ведь до сих пор персонализм ошибочно рассматривали в качестве отдельной философии, ставя его в один ряд с другими философскими концепциями» [1, с. 290].

При знакомстве с работами Н. А. Бердяева у читателя невольно складывается впечатление, что он имеет дело с мыслителем, претендующим на коренное реформирование религиозной мысли. Отчасти это действительно так. Но было бы ошибкой сводить всё учение Бердяева только лишь к критике традиционного богословия. При внимательном чтении его трудов становится ясно, что на первый план русский мыслитель выводит этическое измерение мысли, пытаясь обосновать аксиологическую значимость творчества и свободы личности. Это подчеркивается в его «Самопознании»: «Большая часть моих книг относится к философии истории и этики, к метафизике свободы» [4, с. 92]. Но мы хотим посмотреть на творчество Бердяева под иным углом зрения, выявив ряд онтологических проблем, которые до сих пор до конца не осмыслены. Для этого необходимо произвести анализ некоторых актуальных положений, высвечивающихся в мировоззрении мыслителя.

Может возникнуть закономерный вопрос: почему в рамках данной темы мы хотим сделать акцент на персонализме именно Н. А. Бердяева? Дело в том, что мыслитель понимает: одной манифестации о самодостаточности человеческой личности недостаточно. В отличие от других персоналистских учений, которые лишь аксиологически постулируют достоинство человеческой личности, Н. А. Бердяев стремится его онтологически обосновать. Для этого он пытается выразить связь первичной и безосновной свободы с существованием уникальной единичности человека. Вопрос в том, насколько это ему удастся и какие препятствия возникают на этом пути. Нашей задачей является анализ данной проблемы, высвеченной Бердяевым в контексте персонализма.

В онтологическом плане достоинство личности может осмысливаться как самодостаточность. Но в таком случае личность не нуждается в каком-либо абсолюте, а культура и мораль воспринимаются как ограничивающие свободу и волю человека. В этом контексте мы можем прийти к нескольким выводам.

Человек может осознать никчемность и бессмысленность нравственных и общественных ценностей, традиций, которые изжили свою одухотворяющую и вдохновляющую силу. И тогда он будет стремиться низвергнуть то, что его принижает. С этим сюжетом мы сталкиваемся у Ницше. Понятное дело, что философия Ницше не тождественна философским воззрениям персонализма Бердяева. Но именно Ницше вдохновляет русского мыслителя, делая человека носителем высшего ценностного статуса. В чем заключаются ключевые отличия Ницше от традиционного персонализма? Во-первых, чтобы воплотить свое достоинство, стать *Übermensch*, человеку необходимо преодолеть самого себя, игнорируя метафизическую сферу. Но, будучи взят в своем изначальном состоянии, он, по мнению Ницше, являет собой дефицит личности: «Дефицит личности мстит за себя повсюду; расслабленная, невзрачная, потухшая, отрекающаяся от самой себя личность не годится уже ни на что хорошее – меньше всего на философию» [5, с. 665].

Сверхчеловек в философии Ницше не может быть онтологически обоснован. Проблема в том, что опорой для такого восхождения выступает наличный человек, в котором нет онтологических основ для самопреодоления и обретения статуса сверхчеловека. С. Н. Жаров отмечает, что «Ницше требует от человека подняться над собой, но не дает ему для этого онтологической опоры. Чтобы подняться над миром, нужно опираться на *трансцендентное* измерение, а оно запрещено ницшевской онтологией» [6, с. 26].

Наличие бесконечных возможностей индивидуального восхождения у Ницше декларировано, но так и не обосновано онтологически. Такой путь может привести к возвышению над другими, но не над самим собой, не над своей наличной сущностью. В свое время Ясперс предупредил об угрозе, таящейся в творчестве Ницше: «Его способ философствования – еще за порогом ясной понятийности, хотя и рвется перешагнуть этот порог. И в этой еще не озаренной светом тьме могут таиться чудовищные опасности» [7, с. 100].

Всё дело в том, что Ницше унижает *наличного человека*, заведомо лишая его всех возможных путей возвышения над самим собой. В реальном мире мы можем наблюдать лишь карикатуру на *Übermensch*, ее жалкую пародию. Несмотря на то что человек является переходным этапом от обезьяны к сверхчеловеку, преодолеть этот этап онтологически нельзя. Бердяев понимает данную проблему, отмечая неразрешимое противоречие у Ницше: «...человек есть стыд и позор, он не хочет человека, он рассматривает его как средство. И вместе с тем он наделяет человека способностью к творчеству, творчеству ценностей, творчеству нового мира и способностью к героическому перенесению страданий» [8, с. 274].

Бердяев хочет решить данную проблему, переосмыслив самодостаточность таким образом, чтобы можно было приписать ее человеку, указав на истоки ее формирования. Для этого необходим Абсолют, являющийся не только онтологическим истоком личности, но и ее смысловым ориентиром. Осмысливая эту проблему, Бердяев обращается не только к христианству, но и к экзистенциализму, перестраивая их сюжеты под свою уникальную персоналистическую философию.

Чтобы понять, где можно найти решение указанной проблемы, вспомним логические возможности, вырисовывающиеся в экзистенциализме М. Хайдеггера. С точки зрения немецкого мыслителя, для утверждения своего достоинства человеку необходимо выстаивать в просвете освобождающего «ничто». Посредством своего подлинного бытийствования человек манифестирует значимость самого бытия как размыкания. У Хайдеггера человек выступает в качестве места, сквозь которое *Dasein*, истинное бытие осуществляет прорыв: «Человек как конечное существо обладает определенной бесконечностью в области онтологического. Однако человек никогда не бесконечен и не абсолютен в творении сущего, но он бесконечен в смысле понимания бытия» [9, с. 127]. Примечательно, что Бердяев в своем персонализме также отмечает наличие возможной открытости в человеке, отверстия в бесконечность: «Интересность и значительность человека определяется тем, что в нем есть дырочка, просверленная в бесконечность» [10, с. 137]. Однако Бердяев не до конца понимает Хайдеггера, считая, что его человек лишен внутренней связи с беспредельностью: «Метафизика Гейдеггера связана с конечностью человеческого существования. В человеке нет прорыва в бесконечность» [8, с. 277].

Онтология Хайдеггера снимает зависимость экзистенции от любого сущего, однако человек здесь не предстает в качестве личности. Являя собой некую целостность и определенность, личностное, по словам Хайдеггера, «заслоняет суть... экзистенции не меньше, чем предметное» [11, с. 200]. Выходит, что мое, как и любое другое личное «я», создает границы, которые ограничивают подлинную свободу, делают ее неполной.

Если мы хотим обосновать свободу уникальной и неповторимой личности, то изначальная позиция — это религия Нового Завета. Очеловечившийся Бог перемещает человека в новую, дотоле ему не известную сферу. Он открывает в индивиде внутреннюю глубину, которая абсолютно независима от внешнего мира. Это сфера воплощения невоплощенного, которая обнаруживается только в христианстве. С появлением Христа достоинство человека связано не с поддержанием общественного порядка или матери-

ального благополучия. Человек чувствует себя свободным и независимым от посюстороннего порядка, авторитетов, природы. Иными словами, христианство есть духовное самоутверждение человека в вечности: «Ибо всякий, рожденный от Бога, побеждает мир...» (1-е Ин. 5:4).

Почему же Бердяев пытается реформировать традиционное богословие, которое не рассматривает уникальную личность вне свободы? Во-первых, стоит отметить, что Бердяев так до конца и не осмыслил всю суть христианского учения. В современном ему теологическом подходе он отмечает восприятие Бога как диктатора и господина, Который не ведет к свободе, а, напротив, ее ограничивает. Бог имеет одностороннюю онтологическую власть над личностью, так как Он, согласно Своей природе, ни в ком и ни в чем не нуждается. А человеческая личность, напротив, на протяжении всей земной жизни чувствует себя производной от потустороннего Создателя, перед Которым она вынуждена искуплять вину за первородный грех. Отказ от искупления за первородный грех ведет к отчуждению от свободного и божественного Абсолюта. Бердяев следующим образом выражает свое восприятие современного христианства: «Рабство религиозное, рабство у Бога и рабство у церкви, т.е. у рабской идеи Бога и рабской идеи церкви было самой тяжелой формой рабства человека и одним из источников рабства и отчужденности» [12, с. 54].

Но как же в конечном счете предлагает нам обосновать достоинство человеческой личности сам Бердяев? В чем его новизна?

С одной стороны, Бердяев не хочет, чтобы человек оказался «на поводке» у Бога, как и любого другого Абсолюта. С другой стороны, он не стремится к тому, чтобы человек был полностью от Бога отделен. Мыслитель хочет возобновить отношения между человеком и Богом, но не через подчинение и покаяние, а через свободу. Поэтому Бог не устраняется, а берет на себя очень важную миссию, о которой мы подробнее поговорим позже: Он являет Собой источник человеческого смысла. Вся эта сложная и непростая концепция нужна мыслителю для главной цели: отстоять онтологическую роль личности. Н. К. Бонецкая отмечает, что у Бердяева «Бог уходит за кулисы мировой истории, и на авансцену выступает герой, титаническая личность, в определенном смысле перенимающая божественные функции...» [13, с. 13].

Бердяевскую претензию к привычному пониманию христианства можно выразить следующим образом. В плане сотворения по «Образу и подобию» человек действительно обретает иную онтологическую значимость, нежели всё остальное сущее. Но это длится вплоть до первородного греха, после которого человек не может полноценно реализовать свою свободу, так как он пленен соблазнами. Выходит,

что после грехопадения онтологическое достоинство человека теряет своего изначального смысла – оно превращается в *ничто*.

Для мыслителя важна уникальность каждого отдельного индивида, которую нельзя свести к чему-то целому и, тем более, подавляющему. Бердяев отмечает кризис в современной ему культуре, своего рода гнойную рану современной христианской этики. Бог, согласно мыслителю, нередко воспринимается массами в роли диктатора и тирана.

Всё дело в том, что люди неправильно понимают отношения между человеком и Богом. Удобнее считать, что Создатель властвует над человеком, опираясь на законы наличного мира, придуманные людьми и выступающие, тем самым, в качестве объективированных скреп для свободы человека. Бердяев осмысливает данную проблему, отмечая, что «...объективированный Бог есть Бог отчужденный от человека и над ним господствующий и вместе с тем Бог, созданный ограниченностью человека и отражающий эту ограниченность» [12, с. 49]. Действительно, человеку как индивиду проще желать и воплощать те условия, в которых он будет ощущать себя максимально комфортно, стабильно, беззаботно. Поэтому ему будет удобно интерпретировать Бога как своего рода «Великого инквизитора», устанавливающего определенные шаблоны правильного поведения и освобождающего человека от вечного бремени свободы. В результате у человека формируется безответственное отношение к миру и самому себе, что отмечено в статье А. О. Слепцовой: «Такое отношение предполагает вращение в этот падший мир через признание его законов как единственно возможных, игнорирование не только божественной идеи, но идеи своей исключительности» [14, с. 91]

Но как религия, которая освободила человека из-под власти природы и общества, привела к тотальному порабощению человека, превратила его в «тварь дрожащую»? Бердяев считает, что во всём виновата искаженная интерпретация первородного греха, которая вынуждает человека смириться с его изначальной падшестью и онтологическим несовершенством. И это, опять-таки, дело рук самого человека. Всё потому, что, согласно Бердяеву, «человек есть бессознательно-хитрое существо, и его плохо понимают, и он сам себя плохо понимает. Человек может усиливать свое страдание, чтобы меньше страдать» [8, с. 294]. Мыслитель делает вывод, что человек целенаправленно неправильно осмысливает и объективирует истинное христианство, чтобы облегчить себе жизнь. Гораздо проще жить, подчиняясь имманентным законам и проецировать их на духовную сферу, дабы избежать ответственности за свободу.

Исходя из сказанного выше вырисовывается интересная особенность творчества Бердяева: мыслитель

пытается онтологически связать несвязуемое в человеческой личности: с одной стороны, *абсолютную свободу*, а с другой – *мораль, сострадание, нравственность*. Если мы признаем онтологическое первенство личности, то как мы будем ее воспитывать, не лишая ее при этом свободы творческого самосозидания? Чтобы разобраться в этой задаче, нужно понять, какое основное проблемное поле высвечивает персонализм Бердяева. Мы не должны забывать, что мыслитель пытается переосмыслить самостоятельный онтологический статус личности. Данный статус следует не просто постулировать, но обосновать, а это можно сделать только ссылкой на личностный абсолют – Бога. Бердяев отмечает, что «...человеческая личность есть верховная ценность... именно потому, что она есть... Божий образ, носитель божественного начала жизни» [10, с. 123].

Иначе говоря, вне соотнесения с Богом не получается найти истоки возникновения уникальной личности. И дело здесь не только в позиции Бердяева. Как показывает опыт истории философии, иначе обосновать значимость и онтологическую самостоятельность личности оказывается невозможным. Любое иное обоснование (Кант, Гегель, Маркс) сводит личность к безличному бытию – чистому практическому разуму, мировому духу, социальным отношениям и т. д. А вот Бердяева такой подход, делающий личность производной от безличного абсолюта, в корне не устраивает. Как замечает П. П. Гайденок, «...больше всего философа страшит растворение личности в безличной стихии, утрата ею самостоятельности, самодеятельности, одним словом – свободы» [15, с. 303].

Что же нам предлагает, в конечном счете, сам Бердяев? Чтобы избавить человека от доминирования безличного абсолюта и, одновременно, не допустить произвола в морали, Бердяев не просто абсолютизирует свободу человека, но и переосмысливает онтологический статус личности Божественной.

Рассмотрим ряд основных положений, позволяющих осмыслить персоналистскую ориентацию русского мыслителя.

Первое, на чем необходимо сделать акцент, – это первичный источник свободы, который, согласно учению Бердяева, может независимо от Бога наполнять человеческую личность высвобождающей силой. Выходит так, что свобода, по Бердяеву, берет начало не от Бога, а от *ничто*, или *Ungrund*: «...у Бёме Ungrund, то есть, по моему толкованию, первичная свобода, находится в Боге, у меня же вне Бога. Первичная свобода вкоренена в *ничто*, в *меоне*» [4, с. 176]. Но возникает проблема правильного истолкования данных тезисов. Мы можем сделать вывод, что исходная свобода стоит выше не только бытия, но и Бога. В открытой форме Бердяев нигде об этом не

пишет. Но такой возможной интерпретации он также и не отрицает. Как правильно истолковать данную проблему?

Очевидно, что несотворенная свобода первична по отношению к человеку. Но первична ли она по отношению к Богу? Или она *наравне* с Богом? Бердяев не дает четкого ответа на данный вопрос. В «Философии свободы» он пишет, что «...и к бытию абсолютному, бытию Божьему нельзя прийти, нельзя доказать Бога, можно только изойти от Бога, изначально открыть Бога в себе» [16, с. 67–68]. Интуитивно мы понимаем, что Бердяев имеет в виду первичность меонической свободы по отношению к человеку. *Бог и ничто* сосуществуют как две независимые первоосновы. Между ними нет иерархии. Но обе они содержат в себе изначальную свободу.

Зачем Бердяев вводит в своей философии альтернативный источник свободы? Мыслитель хочет освободить человеческую личность от довлеющего значения Бога и веры при обосновании ее онтологического достоинства. Несмотря на то что теологический подход сочетает свободу и личность, онтологическая значимость личности здесь оказывается вторичной по отношению к Богу. Поэтому Бердяев вводит второй абсолют, из которого так же, как и от Бога, исходит свободный дух: «Но дух не только от Бога, дух так же, от начальной, добытийственной свободы, от *Ungrund*'а. В этом основной парадокс духа – он есть эманация Божества и он может давать ответ Божеству, который не от Божества исходит. Дух не только божественен, он бого-человечен, бого-мирен, он свобода в Боге и свобода от Бога» [17, с. 379].

Данное условие необходимо Бердяеву, чтобы обосновать самодостаточность человеческой личности. Именно для этой цели он и вводит два онтологических первоисточника свободы. *Ungrund*, являясь источником свободы, не столько делает человека независимым от Бога, сколько в плане свободы ставит человека на один с Ним уровень. Данное обстоятельство возможно лишь в том случае, если свобода берет начало не только от Бога, а от онтологического *ничто*, или *Ungrund*. П. П. Гайденко отмечает новый онтологический статус человека у Бердяева, указывая что «...в каждом человеке для Бердяева живет не просто образ Божий, но сам Бог» [15, с. 310].

Здесь мы сталкиваемся с интересной проблемой, связанной с ролью Бога в персонализме Бердяева. Мыслителю необходимо обосновать, как возник наличный мир, первичная объективация, арена для творческой самореализации личности. И здесь Бердяеву вновь не обойтись без Создателя, который «...сотворил мир из ничего» [18, с. 115]. Но в другом контексте Бердяев пишет, что «Бог совсем не есть причина мира» [12, с. 49]. Как и во всей его философии мы наблюдаем здесь некую противоречивость,

которую нужно суметь правильно осмыслить. Как можно онтологически соотнести Бога с бытием, если «Бог всемогущ в отношении к бытию» [18, с. 115], но «Бог никакого миропорядка не сотворил...» [12, с. 48]?

Интуитивно мы понимаем, что Бог все-таки творит бытие с его изначальным порядком. Но все, что касается порядка *человеческого мира*, неподвластно силе Бога. С одной стороны, Бердяев устраняет проблему теодицеи. Он снимает с Бога всю ответственность за зло в этом мире, так как «Бог никакой власти не имеет. Он имеет меньше власти, чем полицейский» [4, с. 177]. С другой стороны, он ограничивает Его влияние на человеческий мир. По логике Бердяева выходит, что Бог не может справиться в одиночку со всем злом, которое нашло свою реализацию в объективности. Ведь Сам Он потусторонний: «Но Бог совершенно трансцендентен этому универсальному единству и происходящему в нем процессу» [12, с. 41]. Исходя из Своей природы, Он не может что-либо изменять в объективной реальности, Ему необходим миссионер, которого Он мобилизует духовным божественным даром для преобразования наличного бытия. Для этой цели Ему необходима свободная творческая личность, которую Он и созидает: «Бог... творит личности, и творит их как задания, осуществляемые свободой» [12, с. 48]. Но, по Бердяеву, свободу человек получает не только от Бога, а и от *Ungrund*, о чем мы упоминали выше.

В связи с этим возникает следующий вопрос. Какие отношения складываются между человеком и Богом в персонализме Бердяева? Бердяев описывает их в двух значениях. Первое – это творческое. Бог, согласно мыслителю, напрямую не может повлиять на порядок человеческого мира, в чем мы убедились выше. Здесь ему необходим человек, который преобразует имманентный мир, искоренит из него всё зло через свободный творческий акт. Таким образом, Бог одаривает человека Своей божественной созидательной силой: «Бог действует не в мировом порядке..., а в борьбе личности, борьбе свободы против этого миропорядка» [12, с. 52]. Но если остановиться только на этом этапе, то персонализм Бердяева можно понять лишь односторонне.

Действительно, если Бердяев остановится только на этой нужде, то человеческая личность будет приравнена к верному вассалу. И тогда неизбежно возникнут отношения соподчинения. Однако Бердяев пытается отстоять онтологическую ценность человеческой личности. Каким образом?

Здесь мы подходим к интересной проблеме, связанной с пониманием бытия Бога самим Бердяевым. Для философа очевидно, что бытие Бога не сводимо лишь к творению мира из ничего или творению человеческой личности. Если есть бытие личности, то

у нее возникает потребность в любви. Бог, несомненно, является личностью. Следовательно, по логике Бердяева, *быть* для Бога означает не только свободно творить, но и *любить*. Мыслитель отмечает, что «Бог не может жить без человека. Это есть тайна любви, нужда любящего в любимом» [4, с. 179]. Иначе говоря, Бог испытывает определенную нужду в человеке. Он нуждается в личности, которую Он сможет полюбить. Здесь раскрывается экзистенциальная сторона бердяевского персонализма, которую невозможно рационально описать, но которую можно интуитивно прочувствовать и осмыслить. Бог требует от человека свободы и творчества не столько ради преобразования наличного мира или подтверждения веры. Бог хочет, чтобы человек был *достойн* Его любви.

Важный момент: в *бытии любви* первый шаг должен исходить от человека! Личность может воплотить своё достоинство, если откроет в себе способность любить другого. Бердяев пишет: «Чтобы не быть “последним”, нужно нисходить, нужна деятельная любовь к ближнему, к “последним” по своему положению» [4, с. 70]. Сам Бог в этом плане не может повлиять на человека, Он вынужден ждать его добровольного трансцендирования, иначе ни о какой свободе не может быть и речи. Человеческая личность, проявляя свою активность в любви, прорывается к Богу, тем самым удовлетворяя не только свою, но и Его нужду, так как «Любовь есть прорыв в объективированном природном и социальном порядке. В ней есть проникновение в красоту лица другого, видение лица в Боге» [4, с. 80–81]. Выходит, что человеку необходимо осуществить свое достоинство, чтобы стать достойным любви Бога. И это вполне логично. Божественная Личность, как и любая другая, подлинно может признать и полюбить такую же свободную и уникальную личность, стоящую на одном с ней онтологическом уровне. Очень важно, что это не сострадание Бога к человеку, а его истинное признание. Поэтому необходимо иное, особого рода существование, которое духовно соединяло бы одну личность с другой. Бог не просто так создает наличный мир, а чтобы приблизиться к человеку, заявить ему о Себе. «Но «мир сей» есть лишь один из моментов .. рождения в Боге Человека» [16, с. 239], – пишет мыслитель. Бог творит мир не просто из способности творить, без всякой причины, а с определенной целью – очеловечить Себя. Таким образом, не только человек нуждается в Боге, но и Бог испытывает потребность в существовании человека как предмета своей любви. В отличие от ортодоксального христианства, Сам Бог начинает испытывать нужду в человеке, поэтому-то Он его и творит. Из этого следует, что Бог требует от человека свободы и творчества не ради преобразования наличного мира или подтверждения веры. Человеку необходимо осуществить свое достоинство,

чтобы стать достойным любви Бога, не умаляя своей самооценки. Помимо этого, испытывая подлинную любовь к другому лицу, человек спасается от одиночества.

Выходит, что, критикуя современное ему понимание христианства, Бердяев интуитивно приближается к подлинному осмыслению его основных положений. В ортодоксальном христианстве Бог ставит перед личностью высокие цели и идеалы. Они заключены в новой морали, которая требует от человека постоянного внутреннего совершенства, к которому следует идти в течение всей жизни: «...если вы будете любить любящих вас, какая вам награда? Не то же ли делают и мытари? И если вы приветствуете только братьев ваших, что особенного делаете? Не так же ли поступают и язычники? Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Матф. 5:46–48). К этому же выводу, хотя и достаточно экзотическим путем, приходит сам Бердяев. В «Самопознании» мыслитель пишет: «Всякая вера, вера в истину, в смысл, в ценность, в высоту есть лишь вера в Бога» [4, с. 319].

Анализируя труды Бердяева, нельзя не заметить определенную противоречивость основных категорий его персонализма. Мы только что рассмотрели интересный сюжет Бердяева о роли Бога, – сюжет, который трудно выразить категориально. А теперь обратимся к еще одному сюжету, без осмысления которого не удастся прийти к полному пониманию философии Бердяева. Мы хотим показать противоречие, на которое нельзя дать однозначного ответа. Иначе говоря, речь пойдет о своеобразной бердяевской антиномии.

Ознакомившись с некоторыми положениями Бердяева, может сложиться впечатление, что он отождествляет объект и бытие. В одной из его работ читаем: «Когда духовная жизнь определяется в отношении к бытию, то она определяется в отношении к объекту» [17, с. 458]. Данное положение не должно быть воспринято в качестве некой незыблемой позиции. Бердяев, как и экзистенциалисты, действительно выступает против понимания бытия как теоретического объекта, отвечающего на вопрос «что?». Всё дело в том, что «чтойность» является основной характеристикой классически понятого бытия¹; и в связи с этим бытие вынуждено иметь границы, которые оформляют его, определяют в качестве предмета. Получается, что бытие, понятое в качестве объекта, по Бердяеву, «...есть уже остывшая свобода» [17, с. 379]. Но можно ли утверждать, что мыслитель на протяжении всего своего философского пути рассматривал только этот аспект бытия? Конечно, нет. Ког-

¹ Н. А. Мещерякова, рассматривая философию Парменида, в которой впервые появилось понятие бытия, точно заметила, что «по существу бытие Парменида есть первый теоретический объект» [19, с. 19].

да Бердяев говорит о бытии как остывшей свободе, это похоже на понимание бытия как творческого акта, который воплощается в бытии, но этим же бытием сковывается. Поэтому личность, согласно мыслителю, «...не есть бытие и часть бытия, личность есть дух, есть свобода, есть акт» [12, с. 31].

Нельзя забывать, что «бытие», трактуемое как предмет, было раскритиковано еще Хайдеггером: «Безусловно, Другое всему сущему есть не-сущее. Но это Ничто пребывает как бытие. Мы слишком поспешно отказываемся думать, когда в дешевом объяснительстве выдаем Ничто за голую ничтожность и равняем его с безбытийным» [20, с. 38]. В чем тогда новизна Бердяева в этом отношении? Русский мыслитель, помимо критики «чтойности» парменидовского бытия, выступает против «безличностности» хайдеггеровского размыкания. Бердяев интуитивно пытается выразить понимание иного рода бытия, которое помимо того, что выступает в качестве безусловного прорыва сквозь объектность, содержит в себе изначальную персонификацию. Мы приходим к существованию изначального уникального размыкающего начала, свободно прорывающего заданности всякого рода сущего. В других работах Бердяева читаем, что «...объективно-предметное понятие бытия должно быть отвергнуто и заменено существованием, существующим, сущим» [21, с. 250] и «Человек бытийствен, в нем бытие, и он в бытии, но и бытие человечесно» [10, с. 25].

Почему Бердяеву важно, чтобы бытие было не просто размыканием, а *персонифицированным размыканием*? Данная трактовка бытия необходима для обоснования изначальной свободы и достоинства не просто человека, а человеческой личности. Мыслителю важно обосновать онтологическое преимущество человеческой уникальности, которую нельзя свести к чему-то всеобщему и, особенно, безличному. П. П. Гайденко верно отмечает, что Бердяева «...больше всего... страшит растворение личности в безликой стихии, утрата ею самостоятельности, самодетельности, одним словом – свободы» [22, с. 123].

Нам необходимо не просто выразить бытие в качестве размыкающего начала, изначальной свободы. Бердяеву нужна не просто абсолютная свобода, а свобода личности. Свободу абсолютной божественной личности мы видим в христианстве. Человеческая личность свободна, так как ей предшествует свобода личностного Бога. Но бытие Бога первичнее и имеет иной онтологичный статус, нежели человек. Хотя человек выступает в качестве *образа и подобия* Бога.

Бердяева же интересует самоценность не просто личности, а человеческой личности, над которой не довлеет какая-либо законодательная сущность. Поэтому Бог творит личности, но *свободу* личность может

черпать у независимого от Бога источника. И бытие, о котором пытается высказаться Бердяев, должно быть не безличностное, но и не божественное, а свободное и, главное, человеческое. В «Самопознании» Бердяев пишет: «...мне самому глубоко присущ религиозный гуманизм, вера в человечность Бога. Это человек бесчеловечен, Бог же человек. Человечность есть основной атрибут Бога» [4, с. 178–179].

Но бытие, понятое в таком ключе, не возникает из ниоткуда. Оно имеет свой изначальный источник. Чтобы прорываться сквозь пределы, человеку необходимо признать существование первичной свободы, *Ungrund'a*, у которого он и сможет черпать силы к трансцендированию, а значит, свободу. Поэтому Бердяев пишет о необходимости «...небытия, темной бездны, предшествующей самому опознанию бытия и самому различению между добром и злом» [23, с. 234].

Таким образом, здесь мы наблюдаем очередное отличие от хайдеггеровского понимания бытия. В трактовке Бердяева *бытие*, даже понятое как персонифицированное размыкание, не выступает в качестве источника свободы. Но исходя из логики Бердяева получается, что личность имеет *персональное размыкающее бытие*. Иными словами, при описании бытия *личности* и бытия *объекта* вырисовывается антиномичность бердяевской онтологии. Однако без этой антиномичности не удастся одновременно выразить утверждение свободы личности и способа, делающего возможным воплощение данной свободы.

Пытаясь категориально выразить самоценность личности, мы нивелируем объектную трактовку бытия, которое выступает в качестве производного этапа на пути формирования идентичности и уникальности человека. Поэтому здесь неизбежно отношение к бытию как к чему-то, что противоречит свободе личности. Сам мыслитель пишет, что «личность вне бытия, она противоречит бытию» [12, с. 47–48]. В этом аспекте и возникает антиномия бердяевской мысли. Как выразить свободу и уникальность человеческой личности, не отказываясь от понятия бытия? Бердяев на протяжении всего своего философского пути пытается ответить на первый вопрос, но это не значит, что его не интересует второй. Напротив, мыслитель интуитивно нащупывает очень важную проблему личности/безличности онтологического первоначала, определяющей цель и смыслы, достоинство человеческого существования. Мы считаем, что данная проблема до сих пор не решена и, как никогда, требует, если не решения, то своей категориальной постановки.

Вся жизнь и творчество Бердяева были пронизаны верой и любовью к свободе, как высшей изначальной ценности, из которой необходимо исходить и к которой, в конечном счете, следует прийти. «Свобода

в начале и свобода в конце. В сущности, я всю жизнь пишу философию свободы, стараясь ее усовершенствовать и дополнить» [4, с. 56], – заявляет мыслитель. Но очень важно, что Бердяев понимает свободу глубже, нежели как возможность выбора между добром и злом, за который человек несет ответственность. Подлинная свобода, по Бердяеву, раскрывает себя не в выборе, а в дерзновении человека на созидание своего выбора. Сам мыслитель отмечает, что «...свобода есть моя творческая сила, не выбор между поставленным передо мной добром и злом, а мое созидание добра и зла» [4, с. 61]. И это очень непростая задача. На протяжении всей жизни человек как личность должен доказывать себе и всему миру свою онтологическую значимость борьбой с этим миром и с самим собой. П. П. Гайденко раскрывает интуицию Бердяева, отмечая, что «личность, по Бердяеву, есть не субстанция, а творческий акт, она есть сопротивление, бунт, борьба...» [15, с. 303].

С чем или с кем человеку нужно онтологически соотносить себя, чтобы не потерять своей уникальности и свободы и одновременно не впасть в безумие, не потерять своего морального и культурного облика? Внимательный анализ работ Бердяева показывает, что он обращается к христианству не как к неkritично воспринятой истине, а исходя из проблемной области, связанной с онтологическим основанием личности. Личность воплощает всеобщее и уникальное, она есть «...универсум в индивидуально неповторимой форме» [12, с. 13]. Если личность и свобода исходят от Бога, то мы придем к традиционному богословию, в котором человек имеет иную значимость, нежели Бог. Если в метафизике Бердяева отдать изначальное первенство *Ungrund*'у, то личность, хоть и приобретет самостоятельность, но теряет источник морали, так как мораль всегда есть ограничение. По Бердяеву, человек опознает себя как личность в диалоге с другим лицом. А если этот диалог есть способ формирования личности, то другое лицо будет ничем иным, как Абсолютом, то есть личностью Бога.

Как видим, всё учение Бердяева не может быть непротиворечивым. Каждая крайность отражает определенный круг проблем, который невозможно разрешить однозначно. Персоналистская ориентация Бердяева направлена на обоснование достоинства человеческой личности, которая выступает в качестве уникальной и независимой онтологической единицы. Мыслитель не просто манифестирует данный тезис, – он хочет отстоять и онтологически оправдать самоценность каждой отдельной личности. Другое дело, всё ли у него выходит последовательно и категорично... Но важно, что философ нащупал то проблемное место в философии, которое до него никому осмыслить не удавалось. Наша задача состояла в пра-

вильном истолковании данной проблемы для осмысления путей ее возможного решения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Лакруа Ж. Избранное : персонализм. М. : РОССПЭН, 2004. 608 с.
2. Маритен Ж. Избранное : величие и нищета метафизики. М. : Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2004. 608 с.
3. Декомб В. Дополнение к субъекту : исследование феномена действия от собственного лица. М. : Нов. лит. обозрение, 2011. 576 с.
4. Бердяев Н. А. Самопознание : (опыт философской автобиографии). М. : Книга, 1991. 448 с.
5. Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1996. Т. 1. С. 491–719.
6. Жаров С. Н. Ключевые идеи и сюжеты неклассической онтологии : лекции по дисциплине «Онтология и теория познания» : учеб. пособие. Воронеж : Издат. дом ВГУ, 2020. 147 с.
7. Ясперс К. Ницше и христианство. М. : Медиум, 1994. 115 с.
8. Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н. А. О назначении человека. М. : Республика, 1993. С. 254–357.
9. Хайдеггер М., Кассирер Э. Давосская дискуссия между Эрнстом Кассирером и Мартином Хайдеггером // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Минск : Европ. гуманит. ун-т, 2001. С. 124–134.
10. Бердяев Н. А. О назначении человека : опыт парадоксальной этики // Бердяев Н. А. О назначении человека. М. : Республика, 1993. С. 19–252.
11. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления. М. : Республика, 1993. С. 192–220.
12. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека : опыт персоналистической философии // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. М. : Республика, 1995. С. 3–162.
13. Бонецкая Н. К. Мой Бердяев. СПб. : Алетея, 2021. 310 с.
14. Слепцова А. О. Этический аспект онтологических законов // Вестник Воронеж. гос. ун-та. Серия: Философия. 2024. № 1. С. 91–95.
15. Гайденко П. П. Анархический персонализм Николая Бердяева // Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М. : Прогресс–Традиция, 2001. С. 301–322.
16. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М. : Академ. проект, 2020. 522 с.
17. Бердяев Н. А. Дух и реальность : основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М. : Республика, 1994. С. 363–462.
18. Бердяев Н. А. Философия свободного духа : проблематика и апология христианства // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М. : Республика, 1994. С. 12–228.

19. Мецзякова Н. А. Детерминизм : история и современность : автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Воронеж, 1998. 44 с.

20. Хайдеггер М. Послесловие к «Что такое метафизика?» // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления. М. : Республика, 1993. С. 36–41.

21. Бердяев Н. А. Я и мир объектов : опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М. : Республика, 1994. С. 229–316.

22. Гайденко П. П. Философия свободы Николая Бердяева // Историко-философский ежегодник '1995 / отв. ред. Н. В. Мотрошилова. М. : Мартис, 1996. С. 121–135.

23. Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики : творчество и объективация // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. М. : Республика, 1995. С. 163–286.

*Воронежский государственный университет
Винокурова К. Э., преподаватель кафедры онтологии и теории познания
E-mail: vinikurova1999@gmail.com*

*Voronezh State University
Vinokurova K. A., Teacher of of The Department of
Ontology and Theory of Knowledge
E-mail: vinikurova1999@gmail.com*