

УДК 2-18, 2-3



<https://elibrary.ru/igcfqw>

## К ВОПРОСУ О ХРИСТИАНСКОЙ ПРИРОДЕ ДУАЛИЗМА СВОБОДЫ У Н. А. БЕРДЯЕВА И ЕЕ СВЯЗИ СО СПАСЕНИЕМ ЛИЧНОСТИ

**Максимов Андрей Олегович**  
магистрант программы Внешние  
церковные связи Общецерковной  
аспирантуры  
и докторантуры имени святых  
равноапостольных Кирилла и Мефодия  
115035, Россия, Москва, ул. Пятницкая,  
д. 4/2, стр. 1  
E-mail: maximov.a@pstgu.ru  
ORCID: 0009-0001-9104-3561

**Для цитирования:** Максимов А. О. К вопросу о христианской природе дуализма свободы у Н. А. Бердяева и ее связи со спасением личности. DOI: 10.51216/2687-072X\_2023\_2\_47. EDN: IGCFAQ // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2023. № 2 (23). С. 47–67.

### **Аннотация**

В статье исследуется дуализм свободы в религиозной философии Н. Бердяева с точки зрения христианской антропологии и сотериологии. По замечанию Н. Бердяева, современники более всего упрекали его за идею онтологической «несотворенной свободы». Среди философов Нового времени также распространено мнение о том, что онтологизм свободы у Н. Бердяева, равно как и дуализм свободы, понятый критиками как противопоставление бытия и добытийственной свободы, противоречит христианской антропологии и догматическому учению о творении из ничего.

Автор статьи, ссылаясь на пояснения самого Н. Бердяева, делает предположение, что при корректном понимании дуализма свободы у русского философа его мысли сближаются с христианским пониманием человека и путей спасения. Приводя положения из учений, разработанных во второй половине XX века авторитетными православными и католическими персоналистами (митрополит Иоанн Зизиулас, кардинал Кароль

Войтыла), автор показывает близость их интуиций с дуализмом свободы у Н. Бердяева. Особое внимание в статье уделено связи дуализма свободы у Н. Бердяева с православной сотериологией. Актуальность статьи обусловлена значением онтологического понимания свободы в учении Церкви о спасении.

**Ключевые слова:** Н. А. Бердяев; митрополит Иоанн Зизиулас; кардинал Кароль Войтыла; персонализм; сотериология; христианская антропология; свобода и достоинство личности.

## Введение

Отношение православных мыслителей XX века к религиозной философии Н. Бердяева всегда было неоднозначным и даже полярным. Наиболее жесткой критической оценке подвергались две его фундаментальные идеи: метафизика добытийственной иррациональной свободы и творческая миссия человека. Особенно остро эти положения критиковались в контексте христианской антропологии и догматического учения Церкви о творении<sup>1</sup>. Своеобразное отношение Н. Бердяева к Церкви создавало благоприятную почву для обличения философа в «антихристианстве». Оппоненты зачастую вырывали свои аргументы из контекста ранних работ Бердяева и игнорировали эволюцию взглядов автора.

Впрочем, одна черта Н. Бердяева не была подвержена эволюции: это его манера изложения материала, которая невольно создавала «терминологические ловушки» для поверхностных либо предубежденных интерпретаторов его учения. Философ сам признавал сложность своего прерывисто-афористичного стиля для его понимания современниками. Движимый положительными либо отрицательными интенциями, предвзятый исследователь всегда

---

<sup>1</sup> В частности, Б. П. Чистяков отметил, что термин «христианская антропология», часто встречающийся в работах Бердяева, глубоко противоречит той идее свободы, которую в нее вкладывает автор. По его мнению, русский философ, настаивая на свободе как первой реальности, выходит за рамки не только Православия, но и христианства в целом. Автор поддерживает мнение именитых критиков Бердяева (С. Неретина, П. Гайденко), определяющих учение философа о иррациональной свободе как «нигилистический экстремизм» [1]. При этом Чистяков не учитывает те идеологические предписания, в рамках которых приходилось лавировать философам советской эпохи.

может найти в текстах русского философа подтверждение своим установкам<sup>2</sup>. Сам же Бердяев считал себя христианином и всегда искал прикладную пользу своей философии в первую очередь для христианства.

В этой статье мы попробуем посмотреть на дуализм свободы у Н. А. Бердяева с точки зрения православной сотериологии и современного христианского персонализма. Философ постоянно подчеркивал в своих работах связь дуализма свободы со спасением, рассматривая смысл творчества в эсхатологической и сотериологической перспективах. Онтологически понятая свобода является в религиозной философии Бердяева главным условием спасения через Христа, не только каждой отдельной личности, но и всего мира.

Важно в этой связи подчеркнуть, что дуализм свободы русский философ понимал иначе, чем это представляют его оппоненты.

### **Различия в понимании дуализма свободы Н. Бердяевым и его критиками**

Как уже сказано выше, основной причиной для критики дуализма свободы Бердяева было понимание философом меонической свободы как онтологической реальности, находящейся вне Бога. Сам автор не отказался от этой идеи даже в поздний период своего творчества [4, с. 206]. Такая онтология свободы у Бердяева была воспринята рядом его оппонентов как прямое противопоставление Бога-Творца и несотворенной свободы<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Примечательна в этой связи критика нехристианской позиции Н. А. Бердяева у П. П. Гайденко на основе ранней статьи философа «Этическая проблема в свете философского идеализма», включенной в сборник 1907 г. *Sub specie aeternitatis*: «Человеческое “я” не должно ни перед чем склонять своей гордой головы, кроме своего же собственного идеала совершенства, своего Бога, перед которым только оно и ответственно» [2, с. 319]. Интересно, что в этой же статье содержится противоположное по смыслу высказывание молодого философа: «Нравственность, как отношение человека к человеку, есть безусловное признание в каждом человеке его духовного “я” и безусловное уважение к его правам... быть гуманным – значит признавать и уважать в каждом человеке брата по духу, считать его духовную природу такой же самоцелью, как и свою собственную» [3].

<sup>3</sup> П. П. Гайденко, в частности, утверждал, что основная тема сочинений Бердяева – противоположность свободы и бытия [2, с. 319]. В то же время Б. А. Чистяков замечает, что в христианской антропологии онтология свободы не допустима в принципе, поскольку несовместима с догматом о творении

Однако, по замечанию В. В. Фролова, бытие и небытие невозможно сопоставлять между собой, поскольку эти понятия находятся в разных плоскостях. Небытие является у Н. Бердяева относительным понятием (нарушением, отклонением или злом), в то время как бытие абсолютно [5, с. 121].

Сам Н. Бердяев писал о недопустимости онтологического дуализма, «который уже есть рационализация» [4, с. 206]. Говоря об упреках со стороны оппонентов за его идею первичной несотворенной свободы, Бердяев признавал, что его терминология не была изначально совершенной и выработалась лишь со временем [4, с. 206]. К тому же дуализм у Бердяева не всегда означает антагонизм.

Приняв во внимание эти замечания, мы можем иначе прочесть ранние апофатические высказывания автора о свободе, где понятие бездны или Ничто отождествляется с тайной, например: «Тайна свободы – бездонна и неизъяснима, она – бездна» [6, с. 27], ср.: «Свобода непостижима и *словно бы* Ничто (здесь и далее курсив мой. – А. М.), и к тому же есть вне и до всякого ощущения, и не имеет основы» [6, с. 27]. Сверхприродная свобода у Н. Бердяева – это неопикуемый *порядок*, в котором действует Бог, в противовес порядку необходимости [4, с. 206].

Что же касается собственно дуализма свободы, то он, по мнению Бердяева, состоит не в противопоставлении бытия и Ничто и даже не в противопоставлении духа и природы. Дуализм свободы заключен *в личности человека*, а точнее – в ее самоопределении в отношении к своей онтологической свободе. Так же, как у современных нам авторитетных представителей христианского персонализма, о которых речь пойдет ниже, у Н. Бердяева дуализм свободы указывает на границу, с разных сторон которой присутствует отрицательное либо положительное осознание человеком собственной свободы: свободы «от» или свободы «для». Сама же по себе свобода *всегда положительна*, поскольку в ней живет Божественный разум. Она не есть только отрицание необходимости и детерминированности и не есть произвол. Свобода – это положительная творческая мощь.

---

Богом мира из ничего [1]. Такое понимание дуализма свободы дало основание П. П. Гайденко называть первичную иррациональную свободу у Бердяева «люцефирической» [2, с. 317]. П. П. Гайденко заключил: «Примат свободы над бытием в конце концов означает примат человека не только над миром, но и над Богом» [2, с. 319]. Далее исследователь называет учение об иррациональной свободе «гордо-романтической позицией неприятия Божьего мира» [2, с. 322].



Этот тезис о всегда положительной свободе не позволяет Бердяеву осмысливать отрицательную свободу (с т.з. отношения к ней личности человека) только в негативном контексте. С одной стороны, отрицательное понимание личностью своей свободы как произвола означает у Н. Бердяева (как и в христианстве) грехопадение. Понятая таким образом отрицательная свобода, или свобода как произвол, ведет человека к индивидуализму, т.е. к полной утере осознания своей личности. Свобода в грехопадении была отрицательной свободой «от» Бога, а не свободой «для» блага. Бердяев подчеркивает эту христианскую идею: именно отпадение от Бога лишает свободу ее содержания и цели и придает ей отрицательный вектор необходимости [6, с. 28]. Но если тайна греха заключена в свободе, тогда тайна спасения тоже заключена в свободе, соединенной с Божественной любовью<sup>4</sup>. Причем последняя, оставаясь положительной по сути, может иметь в том числе отрицательный вектор.

В этом контексте, размышляя в русле православного учения о спасении как победе над грехом путем высвобождения духа от пагубного воздействия природы, Бердяев отождествлял аскезу с отрицательной свободой «от» (греха), признавая в этом отрицании путь к личному спасению. И здесь в качестве запоздавшего, увы, ответа Н. Бердяева на обвинения в «люцеферической свободе» можно было бы привести цитату философа о «диавольской свободе», которая, по его убеждению, возникла уже после явления нового Адама и есть конечное и последнее противление Христу. Это карикатура на творческую свободу, ее ложное подобие, созидающее лишь небытие. Это – результат падения Адама, в котором свобода переродилась в необходимость, подчинилась падшему ангелу [6, с. 28]. Такая «люцеферическая свобода» не имеет отношения к тому *порядку* добытийственной

---

<sup>4</sup> В своей поздней работе «Мое философское мировоззрение» философ уточняет этот дуализм свободы в контексте христианской истины и теодицеи: первичная иррациональная свобода – это свобода принять или отринуть истину. Ее признание объясняет источник зла, который не находится в Боге. Другой свободой является свобода, проистекающая из истины и из Бога – это свобода, проникнутая благодатью. Именно она открывает возможность для творческого акта [7]. Такое понимание положительной свободы как высшего блага не детерминирует личность подобно кантовскому нравственному императиву или ветхозаветному закону, поскольку оно укоренено в онтологической этике свободы.

свободы, в котором, по мнению философа, пребывает и творит Бог.

Понятый таким образом дуализм свободы у Бердяева (свободы «от» и свободы «для») отнюдь не означает антагонизма двух свобод. Как уже упоминалось выше, отрицательная свобода осмыслена философом в том числе в контексте путей спасения. Свобода в ее трансцендентном (онтологическом) понимании как свободы ради устремленности к Творцу – положительный вектор свободы – описывается Бердяевым как творческое раскрытие личности в любви. Только свободной любовью к Богу и к людям человек может достичь обожения (воссоединиться с абсолютным бытием – Творцом). В высшем смысле человек свободен, когда он соединен с Богом. Следует здесь добавить, что истинная свобода, в понимании Н. Бердяева, порождает страдание и ответственность, в то время как видимое освобождение от чего-либо приводит к зависимости или духовному рабству.

Н. Бердяев неоднократно писал об отсутствии истинной христианской антропологии у всех христианских конфессий как причины одностороннего понимания спасения в христианстве только лишь через свободу от греха. Следует, однако, отметить, что еще при жизни Н. Бердяева и не без его влияния (связи философа с основателями журнала *Esprit*) феноменология и персонализм во Франции спровоцировали поворот в христианской антропологии, вследствие чего во второй половине XX века в католическом и православном богословии появились антропологические учения, разработанные на основе христианского персонализма. Это дает нам возможность сопоставить понимание Бердяевым дуализма свободы с представлениями о свободе авторитетных церковных богословов, показав тем самым христианский характер учения русского философа.

### **Понимание дуализма свободы в современных антропологических учениях православных и католических богословов**

В этом разделе мы затронем антропологические учения двух наиболее авторитетных богословов-персоналистов XX века: ми-

трополита Иоанна Зизиуласа<sup>5</sup> и кардинала Кароля Войтылы<sup>6</sup>, – их понимание дуализма свободы в онтологическом значении. Оба автора использовали в своих работах междисциплинарный подход, рассматривая экзистенциальные проблемы с точки зрения личности, феноменологического опыта, учения святых отцов и Откровения.

Представленный краткий анализ не является апологией всей персоналистической философии Бердяева. Тем более, мы не вправе рассуждать о том, состоялся ли Н. Бердяев как православный христианин. Личность философа была антиномична, как и вся его философия. Интенции нашего исследования направлены на преодоление устоявшегося мнения об искажении христианской антропологии в персоналистической философии Бердяева в таких важных для спасения вопросах, как свобода и богоподобное достоинство личности. Хотя учение о личности само по себе не является догматом Церкви, его положения об онтологической свободе, безусловно, влияют на понимание человеком истинных христианских путей спасения.

Для И. Зизиуласа, как и для К. Войтылы онтологическое понимание свободы служило отправной точкой их антропологических исследований. Личность отождествляется у авторов с понятием свободы, и обе эти реальности являются для них непознаваемыми до конца – такой же тайной, как для Н. Бердяева и других персо-

---

<sup>5</sup> Митрополит Иоанн Зизиулас вот уже несколько десятилетий неформально возглавляет «магистерий» Вселенской Православной Церкви, вовлекая в круг своих идей православных богословов, склонных понимать догматическое учение Церкви в духе персонализма. Богословский авторитет И. Зизиуласа как персоналиста проявился, помимо прочего, во время Критского собора 2016 г. (Всеправославного совещания) при подготовке итоговых документов, где не без споров была использована персоналистическая терминология, предложенная И. Зизиуласом [8, с. 360–362].

<sup>6</sup> Кардинал Кароль Войтыла, он же – папа Иоанн Павел II в период с 1978 по 2005 г. Персоналистические взгляды К. Войтыла, отвечавшего во времена II Ватиканского Собора за разработку католической антропологии и ряда документов Собора, повлияли на социальную философию Римско-Католической Церкви, отраженную в Компендиуме социального учения РКЦ (и отчасти в катехизисе РКЦ) – документах, оформившихся уже в период понтификата папы Иоанна Павла II. Персоналистический трактат К. Войтылы «Личность и поступок» по сей день считается флагманом антропологического учения Римско-Католической Церкви.

налистов<sup>7</sup>. Оба ученых подчеркивают связь онтологической свободы и любви.

В своем первом фундаментальном труде «Бытие как общение» И. Зизиулас пишет о любви как о единственном способе онтологического осуществления свободы [10, с. 41]. Здесь мы находим общее с Бердяевым понимание свободы в качестве всегда положительной субстанции. На примере Троицы Зизиулас показывает, что любовь и свобода не являются вторичными свойствами сущности Бога, поскольку именно они конституируют Его сущность. Любовь, согласно Зизиуласу, отождествляется с онтологической свободой в силу действия любви вне какой-либо необходимости. Тем самым любовь, как и свобода, становится онтологическим предикатом бытия Бога [10, с. 42]. Это положение, на наш взгляд, не входит в противоречие с пониманием иррациональной свободы у Н. Бердяева как таинственного порядка в «ничто», в котором личность Бога совершает акт свободного творения из ничего<sup>8</sup>.

Итак, свобода в богословии Зизиуласа и Бердяева первична по отношению к бытию и всегда положительна по своей сути. Здесь важно заметить, что свобода воли или воления (более частое толкование свободы в христианском богословии) понимается христианскими авторами как вторичная свобода: она не имеет онтологического характера и может проявляться независимо от Бога. С этих позиций мы и будем далее рассматривать онтологическую свободу в учениях православного и католического богословов. Посмотрим сначала, как трактуется дуализм свободы у И. Зизиуласа.

Митрополит Иоанн неоднократно ссылался на Н. Бердяева в контексте отличия экстатической (трансцендирующей, в понимании Н. Бердяева) личности от индивидуума, называя это противопостав-

---

<sup>7</sup> Исследуя личность в своем трактате «Личность и поступок», К. Войтыла подчеркивал, что ни в коей мере не пытается проникнуть в глубину непознаваемой конкретной личности, но размышляет о личности как об отвлеченной категории [9, с. 15, 263]. Ср.: у И. Зизиуласа – личность как абсолютная онтологическая свобода остается поиском без завершения [10, с. 12, 35].

<sup>8</sup> В целом, если принять определение свободы как отсутствие необходимости, то, с логической точки зрения, понятие добытийственной свободы как некоего порядка, предшествующего творению и бытию, не противоречит христианскому учению об отсутствии какой-либо необходимости в акте творения: утверждение, что Бог творит свободно из ничего, неразрывно связывает свободу и ничто (бездну) в едином метафизическом акте.

ление «самым ценным различием современной философии» [10, с. 166, 230]. Противопоставляя индивидуума (или «лицо») личности, Зизиулас утверждал полную утерю индивидуумом онтологической свободы. Заметим здесь, что К. Войтыла довел это разграничение до предельной точки, отождествляя индивидуализм с тоталитаризмом.

Дуализм свободы И. Зизиулас понимал в том же ключе, что и Н. Бердяев, отождествляя положительную свободу «для» с любовью к ближнему: «Личность создает для человеческого существования следующую дилемму: или свобода как любовь, или свобода как отрицание» [10, с. 42]. Так же, как и у Н. Бердяева, отрицательная свобода «от» играет в его учении определенную положительную роль для становления совершенной личности (в контексте аскетической практики, освобождения от страстей) с последующей реализацией свободы во благо ближнему. Такой разворот вектора свободы характерен для православных персоналистов, рассматривающих двуединство отрицательной и положительной свобод в динамике, через призму сублимации (Б. П. Вышеславцев, С. Левицкий и др.).

В описании отрицательной свободы в ее полярном значении (как абсолютной противоположности свободы «для») Зизиулас повторяет мысль Бердяева о ложной зависимости личности от общества и государства<sup>9</sup>. Онтологическое понимание свободы полностью исключает такую зависимость.

В одной из последних работ «Общение и инаковость» И. Зизиулас рассматривал дуализм свободы в первую очередь с точки зрения отношений личности к другому (Иному), делая акцент на абсолютной инаковости последнего как отражении трансцендентного и непознаваемого в личности. Личность в его учении абсолютно свободна не «от» Иного, а «для» Иного. Из этого положения И. Зизиулас вывел тождественность положительной свободы и любви к Иному (к ближнему). Эта любовь рождается именно «за инаковость» Иного, отнюдь не за его качества, отражающие качества падшего мира<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Сближая латинское понятие *persona* с греческим понятием «лицо» или «маска», И. Зизиулас показал влияние римского права на самосознание человека как индивидуума, находящегося в зависимости от государства ради подтверждения своей самости [10, с. 29, 30].

<sup>10</sup> Мысль о любви к ближнему, вопреки его качествам, с особой силой подчеркнута у Э. Левинаса, на которого часто ссылается Зизиулас.

Положительная свобода ради Иного реализуется в любви исключительно через личность и является основой спасения во Христе.

И. Зизиулас подчеркивал, что свобода для святых отцов – это не психологическая способность выбора, но принятие или отвержение «того, что дано» онтологически. Именно отвержение данности влечет за собой грехопадение и «онтологические последствия», поскольку свобода рассматривается здесь в онтологическом значении – это «стремление к онтологической инаковости», т.е. к раздельности, ограниченности бытия.

Как и Н. Бердяев, И. Зизиулас видел положительный аспект свободы в стремлении не только к любви, но и творчеству – творить мир «иной, чем дан», с «печатью творящей личности». Творчество и эрос личности человека отражают ее богоподобие и потому всегда имеют положительный вектор свободы<sup>11</sup>.

В контексте осмысления иррациональной свободы Н. Бердяева крайне интересны, на наш взгляд, рассуждения И. Зизиуласса о связи свободы с «ничто» в контексте общения подвижника с миром иным. Здесь автор следует пониманию святых отцов, для которых «свобода от своеволия является наивысшей формой свободы» (заметим, что речь здесь идет об отрицательной свободе). В этой крайней точке отрицательной свободы («от») подвижник достигает добытийственной бездны – «пропасти ничто», становясь мистическим причастником глубин падшего состояния твари. Это вводит подвижника в общение с ушедшим из мира падшим человечеством [11, с. 392]. Здесь предельная форма отрицательной свободы связана с добытийственной тайной, что созвучно интуиции Н. Бердяева.

Несмотря на то что личность онтологически связана со свободой и отождествляется с ней, все же она не имеет приоритета над свободой и не является «носителем» свободы, в противовес убеждению оппонентов добытийственной свободы Н. Бердяева<sup>12</sup>. Как уже

---

<sup>11</sup> Н. Бердяев объяснял эрос свободного творения его выходом из ничто, связывая тем самым свободу и бездну небытия. Возможно, мы сталкиваемся здесь с различными терминологическими словарями, примененными для схожих интуиций авторов.

<sup>12</sup> Б. Чистяков замечал, что «Бердяев делает свободу добытийственной. Поскольку свобода по определению предполагает носителя, то создается парадоксальная ситуация, когда свобода оказывается свободной от носителя. Но свобода без носителя – это абсолютная энергия, чистая активность. Другими словами, свобода обозначает нечто противоречащее самой свободе, т.к. без



упоминалось выше, свобода, по мнению философа, является предикатом бытия, и потому предельная отрицательная свобода не уничтожается в ничто, а сублимируется в свободу положительную. Это означает, что в какой-то момент (если можно говорить о времени или «эоне» в данном контексте) личность не является носителем свободы, поскольку свобода сублимируется не в личности, а в «ничто». Если все же допустить, что свободу сублимирует личность, являясь ее носителем, тогда мы должны наделить личность волей для инициирования положительной свободы, что будет противоречить приведенному выше утверждению святых отцов о том, что наивысшая степень свободы достигается лишь при полном безволии подвижника.

Вслед за Бердяевым Зизиулас утверждал независимость персоналистической этики от внешних нравственных норм и от понятия справедливости. Бог как бытие был «морализирован» и «социализирован» человеком [11, с. 86, 330]. Такие «социоморфизмы» Н. Бердяев подвергал особой критике в своей поздней работе «О свободе и рабстве человека». Здесь мы видим подтверждение онтологизма свободного, внутреннего выбора Истины в контексте православного учения о спасении. В унисон с русским философом И. Зизиулас придерживался иного взгляда христианства на социальные законы. Справедливости нет в учении Христа (Господь посылает дождь на праведных и неправедных). Никакая мораль не свободна от страха перед Иным. Существование Иного вне моральных категорий делает безграничным прощение [11, с. 87].

Далее рассмотрим, как отразилась философия свободы Бердяева в католической антропологии. Учение К. Войтылы о личности и свободе подвержено влиянию томизма, и это вполне объяснимо, поскольку автор в своем персонализме искал синтез неотимизма и феноменологии. Войтыла, затрагивая богословские вопросы или положения христианской аксиологии, подчеркнул старался оставаться в русле феноменологии. Это не мешало автору в понимании дуализма свободы исходить из тех же персоналистических и богословских предпосылок, что и православные персоналисты:

1. Личность и свобода – связанные между собой онтологические понятия [9, с. 175–176]. Без свободы нет личности. Детерминированная личность уничтожается вслед за своей свободой, превращаясь в индивид.

---

носителя она утрачивает существенную характеристику» [1].

2. Дуализм свободы, состоящий в различении отрицательной свободы «от» и положительной свободы «для» [9, с. 194], проявляется в личности посредством ее решений и поступков: плохих или хороших. В первом случае личность теряет свободу и самоуничтожается, во втором – совершенствуется и актуализируется [9, с. 174].

3. Высшим проявлением положительной свободы является любовь к ближнему [9, с. 406].

Войтыла, несмотря на свое ригористичное отношение к любым проявлениям индивидуализма (кстати, очень близкое по своей категоричности к стилю Н. Бердяева), допускал промежуточные этапы реализации как положительной, так и отрицательной свободы. Связано это не только с приверженностью автора идеям Фомы и Ансельма, но в немалой степени – с социальной ориентированностью католической антропологии.

Войтыла допускал утилитарную социальную роль отрицательной свободы как условия ее сублимации в свободу положительную. В трактате «Личность и поступок» он использовал понятие «конструктивного сопротивления» (т.е. свободы от неких социальных условий), которое, будучи реализованным в солидарности вместе с другими, должно приводить к общему благу [9, с. 394]. В то же время автор уделял особое внимание исследованию так называемой «эмотивности» (эмоциональной зависимости личности от общества) как ложной причинности при проявлении отрицательной свободы в социальной среде [9, с. 347]. Синтез эмотивности и сопротивления может лишить личность ее собственных этических ориентиров и, как следствие, детерминировать свободу в ложном общественном порыве (что часто и происходит во время навязанных извне социальных протестов). В этом дифференцированном подходе К. Войтылы к вопросам свободы, помимо прочего, проявляется некоторый социальный релятивизм западной Церкви, о чем писал И. Зизиулас в контексте реализации личной свободы в обществе [10, с. 29].

В этическом аспекте свободы К. Войтыла исходил из схожих предпосылок об онтологическом генезисе нравственных установок личности (и, как следствие, приоритета персоналистической этики над социальной). Он ввел для личности понятие индивидуальной этической ценности как условия свободного действия личности «вместе с другими», независимо от нравственных установок общности<sup>13</sup>. Только при

---

<sup>13</sup> К. Войтыла использовал понятие общности, считая общность более

этом условии личность может сохранить в общности свою положительную свободу, а вместе с ней – свою персональную идентичность. Даже в тех случаях, когда личность выбирает ту же ценность или «общее благо», которое выбирают другие, она не должна делать этого под воздействием эмоций или эффекта массы, но осознанно видеть в своем выборе собственный, внутренний этический императив, который имеет онтологическую основу. Тем самым, в этической перспективе реализуется положительная свобода личности в общности, а общность, со своей стороны, не детерминирует личность [9, с. 376–377].

Таким образом, нравственный закон общества развивается в динамике, в зависимости от этической свободы членов общности. Интересно, что критики Бердяева указывали на аналогичное положение его философии свободы, как противоречащее христианству.

У К. Войтылы мы находим еще одно важное совпадение с социальной философией Н. Бердяева, утверждавшего, что единственным способом сохранения личности в обществе может быть не общество индивидуумов, а общность личностей как общение в любви [12, с. 128, 135]. Общество есть детерминированная общность<sup>14</sup>. Здесь содержатся параллели с экклезиологической личностью у Зизиуласса, которая достигает своего совершенства в процессе общения (койнонии) с членами общности в корпоративной личности Христа [10, с. 184].

Как видим, дуализм свободы у Н. Бердяева отражен в современной христианской антропологии. Следует к этому добавить, что сотериологический аспект дуализма свободы философ раскрывает в перспективе православного учения о спасении, делая особый акцент на связи творческой свободы и преображении личности и мира.

### Отражение дуализма свободы в сотериологии у Н. Бердяева

Христианское понимание спасения оформилось у Н. Бердяева еще в ранний период его творчества. Со ссылкой на святых отцов и учителей Церкви (пресвитер Климент Александрийский, святитель Григо-

---

подходящей средой для реализации личной свободы Я среды других Я или Мы.

<sup>14</sup> В связи с этим семантическим различием между обществом и общностью К. Войтыла разделял понятия «принадлежность к обществу» и «членство в общности» [9, с. 384]. Последнее означает весь комплекс отношений между людьми, не только общественных, но и личностных. Такие ключевые понятия в учении Войтылы, как «участие» или «действие вместе с другими» автор относит именно к общности, где взаимодействие строится на уровне субъектов.

рий Нисский, святитель Григорий Назианзин, преподобный Максим Исповедник и др.) русский философ воспроизвел центральную идею восточной патристики: обожения всей твари и духовного преображения материального мира. Однако при этом он противопоставил идею универсального теозиса личному спасению, считая освобождение человека от страстей хотя и необходимым, но все же недостаточным условием для спасения в эсхатологической перспективе [13].

Впрочем, это замечание не означает отрицания Бердяевым личного подвига как такового. Христианство просто не осознало сотериологической перспективы во всей ее полноте, которую открыл миру Христос. Драма спасения как бы разбивается Бердяевым на два параллельно-последовательных «акта». Первый «акт» посвящен обожению личности человека. Бердяев описывает его в православном ключе, связывая спасение с искупительной Жертвой Богочеловека Христа, поправшего смерть как главную природную необходимость и тем самым открывшего миру путь к личному обожению и истинной духовной свободе. Пример такого освобождения дали человечеству христианские святые.

Однако личную аскезу – так называемый «трансцендентный эгоизм», отражающий отрицательный аспект свободы, – Бердяев считал только лишь первой частью двухактной драмы спасения. В этом акте нет мировой эсхатологической перспективы, связи личности с миром, космосом, со всем творением [13]. Личное спасение как отрицание греха есть лишь антитезис христианства, требующий положительного продолжения. Тезисом является второй акт спасения человека и мира: путь самопожертвования и любви, который раскрывается в творчестве личности.

Так Бердяев развил тему положительной свободы в творческой миссии богочеловечества. В этих двух актах спасения личности и мира – главный смысл дуализма свободы у Бердяева. Смирение и аскеза – лишь средство, оно еще негативно. Любовь к Богу, ближнему и ко всему божественному в мире есть цель, и она уже позитивна. Это творческое преображение человеческой природы [13].

Рассуждая об аскетическом подвиге как о пути спасения, Бердяев бросал вызов тому ограниченному пониманию личного спасения, которое, вероятно, было свойственно его времени<sup>15</sup>. По мнению фи-

---

<sup>15</sup> Автор упоминал высказывания неких официальных лиц Церкви и богословов, не называя их имен.

лософа, смирение, как выражение отрицательной свободы в «первом акте» спасения, не должно пониматься только лишь как покорность и послушание. Смирение – это путь, приводящий личность к свободному раскрытию духовной творческой силы, а через творчество – к свободной любви к Богу и ближнему<sup>16</sup>. Именно к творчеству призывает нас Писание (Мф. 25, 14–30; 1 Кор. 12, 28; 1 Пет. 4, 10 и пр.). Спасается личность. Но без творчества нет личности [13].

Личное преображение человека не приводит к преображению мира, но раскрывает в преображенной личности ее онтологическую полноту, творческий потенциал, в котором любовью преображается мир. В путь спасения входит не только любовь к ближнему, но и к животным и растениям, к каждой былинке, к рекам и морям [13]. В преображении мира в любви философ видел достижение духовной высоты и богоподобия как верховной цели жизни [13].

Приводя фрагменты гимнов преподобного Симеона Нового Богослова, философ отождествлял творческое состояние духа, любовь к Богу и обожение. «Эрос божественного есть духовный подъем, духовное возрастание, победа творческого состояния духа» [13]. В творческом акте Бердяев видел реализацию положительной, преображающей мир свободы человека, выражающейся в способности к самопожертвованию, любви к Богу и ближнему. Без этого творческого духовного акта (второго акта драмы спасения) аскетический путь самоспасения остается «отвратительным проявлением религиозного эгоизма, высушиванием человеческой природы» [13]. Преображающее творчество есть противоположность «судебного» понимания христианства.

Философ признавал, что не всякое творчество полезно: творить можно не только во имя Божие, но также во имя дьявола. И если не будет христианского творчества, тогда творчество антихристианское будет торжествовать на земле [13].

Христианская нравственность требует отрешенности от себя, духовной аскезы ради ближнего и мира, свободного выхода за пределы своей самости и обретения образа Божия. В этом смысл спасения как творческого делания, по мнению Бердяева.

---

<sup>16</sup> Бердяев видел риск односторонне понятого смирения как послушания в условиях авторитарно-иерократической системы. В то же время он признавал спасительную силу подвига смирения как акта свободы над самостью (свободы «от»), в котором дух начинает господствовать над природой человека [13].

Творческий аспект в философии Н. Бердяева вызывал споры среди его оппонентов в связи с неоднозначной оценкой роли человека в деле спасения. По мнению критиков, идея созидательного богочеловечества в интерпретации Бердяева ставила человека на один уровень с Творцом (и даже выше Творца). Однако понимание самим Бердяевым «второго акта спасения» эволюционировало, и в каждой его последующей работе философ уточнял самого себя, снимая часть недоразумений. Иногда, напротив, необходимо вернуться к его ранним взглядам, чтобы понять значение применяемых автором терминов. Это, например, касается и уже упомянутого выше термина «смирение», о котором автор лишь мимоходом высказался в «Самопознании» отрицательно, полагая, видимо, что его ранние разъяснения уже известны читателю [12, с. 206]. Так же обстоит дело и с его пониманием ограниченной роли богочеловечества в преображении мира.

Из уточнений, содержащихся в разных работах Н. Бердяева, складывается следующая картина о творческой роли богочеловечества, Церкви и Бога в деле спасения, в которой главная эсхатологическая миссия, безусловно, принадлежит Троичному Божеству:

1. Преображение мира происходит только в Церкви Христовой: не Церковь спасает мир, но мир спасается в Церкви [13]. Эта идея Бердяева также связана с христианским хилиазмом в Откровении апостола Иоанна Богослова [14, с. 172].

2. Спасенный, преобразенный мир – это не усовершенствованный имманентный мир, пускай даже соединенный с благодатью. Новый мир есть всеобщее Воскресение, Царствие Небесное, которое появится вместо умершего падшего, объективированного мира как «подлинная реальность субъективности и духовности». Это будет победа свободного сознания над детерминирующей объективацией. Время должно закончиться вместе с рабством человека у времени, смерти и иллюзий сознания [12, с. 317].

3. Общество и природа спасаются благодаря своей онтологической связи с личностями, будучи сотворенными Одним Творцом [13].

4. Согласно Откровению Иоанна Богослова, зло за пределами Церкви будет только нарастать до достижения своего крайнего предела [14, с. 172, 176, 177]. Спасение мира есть вытеснение абсолютизированного зла в сферу «небытия» [14, с. 185]. В этом состоит эсхатологическая миссия Третьей Ипостаси Троицы – Святого Духа.



5. Миссия богочеловечества – подготовиться к принятию Царства свободы и второго явления Христа путем активного и свободно раскрытия своих творческих сил [12, с. 317]. Это творческое раскрытие личностей возможно только в Церкви Христовой, которая, по характеру своего церковного самосознания, состоит не из тяготящихся рабов<sup>17</sup>, но из свободных и любящих сынов [14, с. 200].

### Заключение

Как следует из приведенных выше положений, дуализм свободы, понятый в ключе персоналистической философии, имеет у Н. Бердяева прямую связь с православной сотериологией. Кроме того, близкое по смыслу понимание свободы нашло своеобразное отражение в современных антропологических учениях признанных христианских богословов – представителей основных христианских конфессий: православной и католической.

И все же бунтарский, дерзновенный характер русского философа не мог ограничиться лишь философским осмыслением миссии христианства как личного спасения. Философ настаивал на спасении всей твари посредством положительного свободного созидательного пути, который должно пройти богочеловечество в последние времена<sup>18</sup>. Это рождение нового мира не есть результат его усовершенствования или прогресса. Объективированный мир должен умереть, чтобы преобразиться в субъективном сознании свободных, творческих личностей. В этом «втором акте драмы спасения» состоит, пожалуй, главная особенность в понимании Бердяевым спасения личности и мира как положительного проявления свободы.

Является ли этот тезис философа антихристианским? Возможно, ответ на этот вопрос отчасти заключен в 24 стихе 12-й главы Евангелия от Иоанна, ставшем эпитафией к главному произведению

---

<sup>17</sup> Здесь Бердяев имеет в виду рабов внешней необходимости, действующих по принуждению. Рабство и смирение он называет разными духовными состояниями. В своей работе «Спасение и творчество» философ усилил эту мысль в контексте двух аспектов аскезы: «Богу совсем не нужны покорные и послушные рабы, вечно трепещущие и эгоистически занятые собой. Богу нужны сыны, свободные и творящие, любящие и дерзновенные» [13].

<sup>18</sup> «Я могу спастись лишь вместе с моими братьями, вместе со всем Божиим творением, и я не могу думать лишь о собственном спасении, я должен думать и о спасении других, о спасении всего мира» [13].

Ф. М. Достоевского об истинной христианской свободе: только то зерно, которое умрет, принесет много плода. В проекции подвига Христа на положительную по своему финалу трагедию мира можно понять значение дуализма свободы у Н. Бердяева, ведущей к спасению этого мира.

### Список литературы

1. *Чистяков, Б. А.* Проблема свободы в философии Н. А. Бердяева и христианство / Б. А. Чистяков // Начало. – 1999. – № 8. – URL: <https://slovo-bogoslova.ru/theology/problema-svobody-v-filosofii-n-a-berdya/> (дата обращения: 25.09.2022).

2. *Гайденко, П. П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века / П. П. Гайденко. – Москва : Прогресс-Традиция, 2001. – 468 с. – ISBN 5-89826-076-5.

3. *Бердяев, Н. А.* Этическая проблема в свете философского идеализма / Н. А. Бердяев // Вехи : библиотека. – URL: <http://www.vehi.net/berdyaev/etich.html> (дата обращения: 24.09.2022).

4. *Бердяев, Н. А.* Самопознание : опыт философской автобиографии / Н. А. Бердяев. – Санкт-Петербург : Азбука-Аттикус, 2021. – 544 с. – ISBN 978-5-04-123040-1.

5. *Фролов, В. В.* Проблема свободы в философии Н. А. Бердяева / В. В. Фролов // Лесной вестник. – 2003. – № 4. – С. 116–130.

6. *Бердяев, Н. А.* Смысл творчества / Н. А. Бердяев. – Москва : АСТ ; Хранитель, 2007. – 164 с. – URL: <https://crystalbook.ru/wp-content/uploads/2021/05/Н.А.-Бердяев.-Смысл-творчества.pdf> – Текст: электронный.

7. *Бердяев, Н. А.* Мое философское миросозерцание / Н. А. Бердяев // Lib.ru : библиотека Максима Мошкова. – URL: [http://az.lib.ru/b/berdjaew\\_n\\_a/text\\_1937\\_mirosozertzanie.shtml](http://az.lib.ru/b/berdjaew_n_a/text_1937_mirosozertzanie.shtml) (дата обращения: 25.09.2022).

8. Рождение персонализма из духа Нового времени : сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России / ред.-сост. В. Н. Болдарева. – Москва : Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2018. – 392 с. – ISBN 978-5-7429-1117-3.

9. *Иоанн Павел II, папа Римский.* Личность и поступок / Иоанн Павел II (Кароль Войтыла) // Сочинения. В 2 т. Т. 1. – Москва : Издательство Францисканцев, 2003. – ISBN 5-89208-048-X. – С. 63–452.

10. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение : очерки о личности и Церкви / митрополит Иоанн Зизиулас. – Москва : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 280 с. – ISBN 5-89100-065-2.

11. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Общение и инаковость : новые очерки о личности и Церкви / митрополит Иоанн Зизиулас. – Москва : Издатель-

ство Библейско-богословского института, 2012. – 407 с. – ISBN 978-5-89647-279-7.

10. Бердяев, Н. А. О свободе и рабстве человека : опыт персоналистической философии / Н. А. Бердяев. – Москва : Амрита-Русь, 2021. – 320 с. – ISBN 978-5-413-02470-6.

11. Бердяев, Н. А. Спасение и творчество / Н. А. Бердяев // Путь. – 1926. – № 2. – С. 26–46. – URL: [http://krotov.info/library/02\\_b/berdyayev/1926\\_308.html](http://krotov.info/library/02_b/berdyayev/1926_308.html) (дата обращения: 30.09.2022).

12. Бердяев, Н. А. Философия свободы / Н. Бердяев. – Москва : Правда, 1989. – 608 с.

Статья поступила в редакцию 16.10.2023.

Статья поступила после рецензирования 13.02.2023.

Статья принята к публикации 30.03.2023.

UDC 2-18, 2-3

## **MORE ON THE CHRISTIAN NATURE OF THE DUALISM OF FREEDOM IN N. A. BERDYAEV'S PHILOSOPHY AND ITS CONNECTION WITH THE SALVATION OF A PERSON**

**Andrey Maksimov**

Master's Degree Student in the  
Program External Church Relations  
Ss. Cyril and Methodius Theological  
Institute of Postgraduate and Doctoral Studies  
4/2, Pyatnitskaya ul., Moscow  
115035, Russian Federation  
E-mail: [maximov.a@pstgu.ru](mailto:maximov.a@pstgu.ru)  
ORCID: 0009-0001-9104-3561

**For citation:** Maksimov A.O. More on the Christian nature of the dualism of freedom in N.A. Berdyayev's philosophy and its connection with the salvation of a person DOI: 10.51216/2687-072X\_2023\_2\_47. EDN: IGCFQW // Theological Collection of Tambov Theological Seminary. Tambov, 2023. No. 2 (23). FROM. 47–67 pp. (in Russian)

### Abstract

The article examines the dualism of freedom in N. Berdyaev's religious philosophy from the point of view of Christian anthropology and soteriology. According to N. Berdyaev, his contemporaries most of all reproached him for the idea of ontological "uncreated freedom". Among the philosophers of modern times, it is also widely believed that N. Berdyaev's ontologism of freedom, as well as the dualism of freedom, understood by critics as the opposition of being and pre-existence freedom, contradict Christian anthropology and the dogmatic doctrine of creation from nothing.

The author of the article, referring to the explanations of N. Berdyaev himself, makes the assumption that with a correct understanding of the dualism of freedom, Russian philosopher's thoughts approach Christian understanding of man and the ways of salvation. Citing provisions from the teachings developed in the second half of the 20th century by authoritative Orthodox and Catholic personalists (Metropolitan John Zizioulas, Cardinal Karol Wojtyla), the author shows the closeness of their intuitions to N. Berdyaev's dualism of freedom. Particular attention is paid to the connection between the dualism of freedom in N. Berdyaev and Orthodox soteriology. The relevance of the article is due to the importance of the ontological understanding of freedom in the teaching of the Church about salvation.

**Keywords:** N.A. Berdyaev; Metropolitan John Zizioulas; Cardinal Karol Wojtyla; personalism; soteriology; Christian anthropology; freedom and dignity of an individual.

### References

1. Chistyakov B.A. Problema svobody v filosofii N.A. Berdyaeva i khristianstvo [The problem of freedom in the philosophy of N. A. Berdyaev and Christianity]. *Nachalo* [The Beginning]. 1999, no. 8. (In Russian). Available at: <https://slovo-bogoslova.ru/theology/problema-svobody-v-filosofii-n-a-berdya/> (accessed: 25.09.2022).
2. Gaidenko P.P. *Vladimir Solov'ev i filosofiya Serebryanogo veka* [Vladimir Solovyev and the philosophy of the Silver Age]. Moscow, Progress-Tradition Publ., 2001, 468 p. (In Russian).
3. Berdyaev N.A. Eticheskaya problema v svete filosofskogo idealizma [Ethical problem in the light of philosophical idealism]. *Biblioteka Vekhi* [Milestones Library]. (In Russian). Available at: <http://www.vehi.net/berdyaev/etich.html> (accessed: 24.09.2022).
4. Berdyaev N.A. *Samopoznanie: opyt filosofskoi avtobiografii* [Self-knowledge: experience of philosophical autobiography]. St. Peters-

burg, Azbuka-Atticus Publ., 2021, 544 p. (In Russian).

5. Frolov V.V. *Problema svobody v filosofii N.A. Berdyayeva* [The problem of freedom in the philosophy of N.A. Berdyayev]. *Lesnoi Vestnik* [The Forest Bulletin]. 2003, no. 4, pp. 116–130. (In Russian).

6. Berdyayev N.A. *Smysl tvorchestva* [The sense of creativity]. Moscow, AST; Khramitel Publ., 2007, 164 p. (In Russian). Available at: <https://crystalbook.ru/wp-content/uploads/2021/05/N.A.-Berdyayev.-Smysl-tvorchestva.pdf>

7. Berdyayev N.A. *Moe filosofskoe mirosozertsanie* [My philosophical worldview]. *Lib.ru Biblioteka Klassika* [Lib.ru/Classics Library]. (In Russian). Available at: [http://az.lib.ru/b/berdjaev\\_n\\_a/text\\_1937\\_mirosozertzanie.shtml](http://az.lib.ru/b/berdjaev_n_a/text_1937_mirosozertzanie.shtml) (accessed: 25.09.2022).

8. *Sbornik statei po genealogii bogoslovskogo personalizma v Rossii "Rozhdenie personalizma iz dukha Novogo vremeni* [Collection of Articles on the Genealogy of Theological Personalism in Russia "Birth of Personalism from the Spirit of Modern Times]. Moscow, Orthodox St. Tikhon Humanitarian University Publ., 2018, 392 p. (In Russian).

9. John Paul II, Pope of Rome *Lichnost' i postupok* [Personality and deed]. *Sochineniya* [Writings]. Moscow, Franciscan Publ., 2003, vol. 2, pp. 63–452. (In Russian).

10. Zizioulas John, Metropolitan *Bytie kak obshchenie. Ocherki o lichnosti i Tserkvi* [Being as communion: essays on personality and the Church]. Moscow, St. Philaret Orthodox Christian Institute Publ., 2006, 280 p. (In Russian).

11. Zizioulas J. *Obshchenie i inakovost'. Novye ocherki o lichnosti i tserkvi* [Communication and Otherness: New Essays on Personality and the Church]. Moscow, Biblical and Theological Institute Publ., 2012, 407 p. (In Russian).

12. Berdyayev N.A. *O svobode i rabstve cheloveka. Opyt personalisticheskoi filosofii* [On the freedom and slavery of man: experience of personalistic philosophy]. Moscow, Amrita-Rus Publ., 2021, 320 p. (In Russian).

13. Berdyayev N.A. *Spasenie i tvorchestvo* [Salvation and creativity]. *Put'* [The Way]. 1926, no. 2, pp. 26–46. (In Russian). Available at: [http://krotov.info/library/02\\_b/berdyayev/1926\\_308.html](http://krotov.info/library/02_b/berdyayev/1926_308.html) (accessed: 30.09.2022).

14. Berdyayev N.A. *Filosofiiia svobody* [Philosophy of freedom]. Moscow, Pravda Publ., 1989, 608 p. (In Russian).

Received 16 October 2023.

Reviewed 13 February 2023.

Accepted for press 30 March 2023.