
С.Л. Шевченко,
кандидат філософських наук,
докторант Інституту філософії
імені Г.С.Сковороди НАН України

МОДЕРНІЗАЦІЯ ПРАВОСЛАВ'Я МИКОЛОЮ БЕРДЯЄВИМ ТА ПРОБЛЕМА ТЛУМАЧЕННЯ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ ПРИРОДИ ДУХОВНОГО

Миколу Бердяєва вважають одним з основоположників екзистенціалізму в Росії, хоча сам він себе ніколи не називав і не зараховував до представників екзистенціалізму (як, наприклад, Ж.-П. Сартр) [14], а його життєвий та творчий шлях розпочався у Києві й завершився у Франції (в містечку Кламар під Парижем). М. Бердяєв розмежовував екзистенціальну філософію та екзистенціалізм. Про це читаємо у нього: «Для мене тепер зрозуміло, що я завжди належав до того типу філософії, яку нині називають “екзистенціальною” (Екзистенціальними філософами я вважаю не Гайдеггера і Ясперса, а блаженного Августина і Паскаля, Кіргегардта і Ніцше)» [4, 97].

В умовах розвитку тенденції до духовної деградації людства та переосмислення значення феномену «релігійності» значущість поглядів М. Бердяєва лише посилюється. Насамперед, актуальність його поглядів для сьогодення полягає у їх міждисциплінарному характері [20] та спрямованості на розкриття духовного начала в людині через її спонукання до творчості.

Недостатньо висвітленою залишається і проблема концептуального визначення методологічних та ідейних підвалин екзистенціальної діалектики М. Бердяєва, яка світоглядно трансформувала православ'я, а також інтерпретація ним екзистенціальної природи духовного. У цьому розумінні він, на нашу думку, найадекватніше переосмислює та презентує глибинну сутність к'єркегорівських інтенцій, творячи власну «екзистенціальну антропологію», «екзистенціальну есхатологію» та «екзистенціальну етику». На такі особливості ідейної спадщини М. Бердяєва звертали увагу С.Б. Кримський [12], К.Ю. Райда [18; 19], С.А. Титаренко [21], Г.А. Слейт [7; 24; 25] та ін.

У ХХ ст. М. Бердяєв перетворюється на «К'єркегора для православ'я». Він розвиває та застосовує екзистенціальну діалектику як метод перевитлумачення основних постулатів християнства,

стверджуючи при цьому: «Я вірю лише в метод екзистенціально-антропоцентричний і духовно-релігійний, якщо, втім, це можна назвати методом» [6, 254].

М. Бердяєв фактично не використовував поняття «екзистенція» у своїй філософії, але неодноразово наголошував на тому, що «дух не є буття, дух є свобода, дух є творчий акт, який відбувається в глибині, те, що зараз називають Existenz» [1, 74]. Поняття «екзистенції» М. Бердяєв асоціює, насамперед, з духовністю та свободою людини. Це свідчить й про те, що він певною мірою переймає і розвиває к'єркегорівське розуміння екзистенції. Датський мислитель, як відомо, прагнув завдяки осмисленню і зображенню негативних та трагічних станів людського існування підштовхнути людину у її самосвідомості до духовного переродження, здобуття нею автентичного людського буття. М. Бердяєв (на відміну від Л. Шестова), маючи на увазі С. К'єркегора, наполягав на тому, що «досвід негативності позитивний» [1, 51].

У нарисі «Основи релігійної філософії» [16] Бердяєв аналізує такі поняття, як пізнання, віра, свобода, людина, творчість тощо. У його філософії вони є головними у визначенні місця людини в світі. Роздуми мислителя при цьому мають не академічний, науковий характер, а екзистенціальний. Так, звертаючись до проблеми пізнання, М. Бердяєв викладає власне розуміння дефініції філософії. Для нього «філософія є самостійною сферою духовної культури, і зіставляти її належить не з іншими науками, а з наукою як іншою сферою культури, з релігією, з мистецтвом, з моральністю. Філософія є філософія, вона має свою самобутню природу. І вона вічно залишається функцією духу, вона ніколи не заміниться наукою» [3, 169].

М. Бердяєв тлумачить християнський світ як духовне братство, яке спілкується в духовно єдиному спогляданні Христа Спасителя. З огляду на це, він розглядає філософію у нерозривному зв'язку з релігією. «Філософія має самобутню природу, але це не означає, що вона відірвана від джерел духовного життя. Філософія завжди мала релігійні витoki. Філософія не служниця теології, вона вільна. Але вільним шляхом іде вона до релігійних джерел життя. Вона є знанням, яке ґрунтується на духовному досвіді. Духовне життя переує філософії. Філософське пізнання є спів-буттям в самому духовному житті, воно всередині життя, життя не проти-стоїть йому, воно саме є життям» [3, 170].

Пізнання для мислителя виступає творчим актом, завдяки чому

творчо трансформується і перетворюється буття. Як він сам доводить, «пізнання має творче значення тому, що джерело його не в мені як індивідуальній психологічній істоті, а в людині як онтологічній істоті, в Людині-Логосі, яку я можу розкрити в собі. Пізнає людина, і воно не може звільнитися від людини, стати нелюдським. Але пізнає не психологічна людина і не тільки логічна, пізнає онтологічна людина. Пізнає людина через свою глибину, занурену в глибину божественного життя. Немає абсолютної грані, що відокремлює людину від цієї божественної глибини. Істинне пізнання – боголюдське. Пізнання є творчим шляхом, яким буття приходить до самосвідомості, виходить з темряви. У бутті є ірраціональне начало, темна безодня. Шлях пізнання є шляхом просвітлення цієї темної безодні, подолання ірраціонального начала не раціоналізмом, а світлом Логосу» [3, 172].

Отже, саме онтологічна людина, корені якої сягають глибини божественного буття, як на цьому наголошує М. Бердяєв, має право на творче пізнання. «Але ця онтологічна, духовна, а не природна людина відкривається шляхом очищення, шляхом аскези і жертви, шляхом подолання нижчої природи і досягнення духовної свободи. Свобода людини повинна звернутися до світу ідей, до світу смислу. Це не дається легко і безпосередньо. Для природної, психологічної людини цей світ закритий» [3, 173]. Тому, на думку М. Бердяєва, справжній філософ повинен пробудити в собі духовну людину, щоб творче пізнання стало для неї можливим. Мислитель наполягав, що устрій людської свідомості неможна розуміти статично, теорія пізнання обов'язково має бути динамічною. Така динамічність пов'язується М. Бердяєвим, насамперед, з релігійною вірою, її духовним потенціалом. Тобто, він, як і Пауль Тілліх [9], пише про «динаміку віри».

Віра, згідно з М. Бердяєвим, є явищем в духовному житті людини, від якого змінюється структура свідомості. «Віра і знання не протилежні один одному і не виключають один одного, – вони позначають лише різні моменти духовного шляху. Віра є переворотом у духовному житті, після якого свідомість звертається до іншого світу. В основі віри лежить таємниця свободи. Бог відкривається лише вільним, в Його одкровенні немає примусовості і необхідності. Віра є спрямованістю духу, що розчищає шлях до предмета вищого знання. У вільному акті віри розривається пелена, що відокремлює нас від інших світів. Пізнавальний прорив від нісенітниць

видимого світу до смислу, прихованого в невидимому світі, можливий лише через акт віри. У щаблях свідомості немає еволюційної безперервності. Перехід до вищих щаблів свідомості відбувається через катастрофу, переродження, відродження» [3, 174-175.]. Про віру як не заперечення знання, а його доповнення вслід за М. Бердяєвим пише і його послідовник, представник сучасної екзистенціальної теології Говард Слейт [7].

Поряд з вірою М. Бердяєв екзистенціально інтерпретує й релігійні поняття благодаті та одкровення. Традиційно визначаючи благодать як дію релігійного об'єкта на релігійний суб'єкт, М. Бердяєв уточнює: «благодать не протилежна людській свободі, вона не є примусом, вона є таємничим переродженням зсередини самої свободи, яка сама по собі може породити зло і приректи людину на вічне блукання і бездоріжжя. Релігія є, насамперед, одкровенням, одкровенням Божества. Але Божество не тільки відкривається, воно також і приховується. Завжди залишається невичерпна таємниця божественного світу. І різною мірою ми долучаємося до цієї таємниці. Звідси неминуча відмінність між езотеричним і екзотеричним» [3, 176].

Одкровення, вважає філософ, не можна розуміти наївно-реалістично, хоча на відомих рівнях релігійної свідомості його так розуміють. Одкровення, на його думку, «є катастрофічною зміною свідомості, руйнуванням кордонів, які здавлюють свідомість в обмеженому світі. Одкровення здійснюється не на поверхні об'єктивно-предметного світу, воно відбувається в глибині духу, воно йде з найглибших надр буття.

Одкровення має духовну природу. Воно відбувається в духовному світі, і тому воно відбувається не тільки в людській душі, а й у душі світу, в космосі. Бо в духовному світі немає тієї роз'єднаності і перебування за межами свідомості, яка існує в світі психічному та фізичному. Одкровення передбачає не тільки трансцендентність, але й іманентність. Трансцендентний Бог не міг розкритися людині, якби людині не було іманентно притаманне божественне начало. Він не міг би розкритися каменю або кушу дерева. Але дух, який з'єднує людину з глибиною божественного життя, був ніби вилучений з людини і спроектований ззовні, в трансцендентну далечінь. Людина відпала від власного духу. Їй залишена була лише душа і тіло. І як психофізична істота, вона виявилася замкнутою монадою, ізольованою від духовного життя, що належить їй за первородством, за богоподібністю» [3, 176-177].

Але на вищих рівнях свідомості дух, відповідно до бердяївського концепту, повинен бути повернутий людині, він має стати їй іманентним. «Тоді богосвідомість перестає бути виключно трансцендентною, вона поєднує трансцендентизм з іманентним. Так і бувало на вищих рівнях духовного життя. Так було у великих містиків. Такою була потаємна течія в християнстві. Догмати формулюють істини релігійного досвіду, соборного релігійного управління. Але природа догматів символічна, а не наївно-реалістична. Релігійне пізнання можливе лише через символізм, а не через поняття. Лише символ пов'язує два світи і говорить про невичерпну таємницю світу божественного. Символізм – не ідеалістичний символізм, який символізує лише суб'єктивні переживання, а реалістичний символізм, який символізує саме буття, – відповідає більш глибокій, більш духовній свідомості» [3, 177].

У екзистенціально-містичному переосмисленні релігійних понять та релігії загалом і їхньому значенні для людини М. Бердяєв використовує категорію «міфу». «В основі релігії, в основі християнства, – на його глибоке переконання, – лежить первинний міф. Міф цей повинен бути усвідомлений релігійною філософією. Релігійне життя є рухом від Бога до людини і від людини до Бога. Релігійний першофеномен є подвійним одкровенням – одкровенням Бога в людині і одкровенням людини в Богові. І тому істинна, повна і досконала релігія є релігія Боголюдини і Боголюдства. У людині відкривається Бог і божественне. Всі релігії сповіщають про цю велику подію. Нова складність і вся трагічність релігійної долі людства визначається тим, що є інші сторони в релігійному процесі. Не тільки Бог повинен відкритися в людині, а й людина повинна відкритися в Богові. Але на одкровення Бога людині має бути відповідь одкровення людини Богу. Є людська туга за Богом, але є і Божа туга за людиною. Бог є найбільша ідея, найбільша тема, найбільша туга людини. Людина ж є найбільша ідея, найбільша тема, найбільша туга Бога» [3, 178], – читаємо у творах мислителя.

Своєрідною є й інтерпретація М. Бердяєвим христології, радше у контексті екзистенціальної антропології, а не у контексті персоналізму. Він наголошує, що «через Христа – досконалого Бога і досконалу людину – починається рух людини до Бога, одкровення людини у відповідь. Це одкровення у відповідь має стати одкровенням людської творчості, в якому людина стане співучасником Божого світотворення. Творіння світу не закінчилося. Воно закін-

чується в людині і через людину. Нове завершальне одкровення може бути одкровенням про людину як центр космосу. Його не можна чекати зверху, воно повинно спалахнути всередині людини, всередині духовної, а не душевної людини» [3, 180].

Критерієм реалізації феномену «одкровення у відповідь», на думку М. Бердяєва, виступає свобода, яка «закладена в першооснові буття» [17]. Для нього «релігійне питання про свободу не є традиційним, шкільним питанням про свободу волі, це питання незрівнянно більш глибоке». «Я вільний, коли визначаюся з глибини свого я, коли не примушує мене ніщо, яке йде від не-Я. Христос повинен бути прийнятий вільно, віра в Христа є актом волі. Бог чекає від людини вільної любові. Не тільки людина чекає від Бога свободи, а й Бог чекає від людини свободи. Примусове звільнення неможливе» [3, 181].

Людська свобода для М. Бердяєва виступає передумовою віри. Адже «в основі віри лежить акт віри. Віра не може бути отримана від авторитету. Визнання авторитету є вже щось вторинне. Для того, щоб хто-небудь і що-небудь було для мене авторитетом, я повинен визнати це авторитетом і прийняти це. Мій духовний досвід, моя санкція передує авторитету. Ухваленню авторитету передує акт свободи. Джерело авторитету, насамперед, у суб'єкті, а не в об'єкті. Благодать є таємничим примиренням людської свободи і божественної необхідності.

Релігія розп'ятої правди є релігією свободи. Розп'ята правда нікого не гвалтує і не примушує, вона не з'явилася в світ в образі сили, вона звернута до свободи людини. Вільно, подвигом свободи повинна впізнати людина в Розп'ятому, розтерзаному і приниженому свого Бога, свого Спасителя і Спокутувача. Цим навіки утверджена велика свобода духу. Безмежна Божо любов виражена була в Голгофській жертві, але жодного силування до Істини не йшло від неї» [3, 182-183.]. Тому християнство М. Бердяєв й витлумачує як релігію свободи [10].

Розмірковуючи над сутністю та призначенням «людини трансцендентальної», М. Бердяєв, насамперед, звертається до Ісуса Христа. «Доля Христа втілює немовби людську долю, взяту у божественній її глибині. І догматичний розвиток може бути лише розкриттям христології людини. Людина – мікрокосм, не дрібна частина всесвіту, а цілий всесвіт, в неї закладені всі складові частини всесвіту. Людина є також мікротеос. Вона належить двом світам,

двом порядкам: природному і божественному. Людина не тільки тілесна і душевна істота, а й духовна істота» [3, 187].

М. Бердяєв зауважує, що саме у Христі духовно відновлюється творча природа людини, а не в сучасних гуманізмі та гуманістичній антропології [15].

Варто відзначити, що і екзистенціальна христологія, і екзистенціальна антропологія М. Бердяєва принципово відрізняється від її канонічних взірців. Покликання людини і завдання її життя, які вичерпуються лише спокутою гріха, порятунком від загибелі, М. Бердяєв категорично заперечує. Він не сприймає повернення людини лише до того первісного стану, в якому вона була до гріхопадіння. Це означало б, за Бердяєвим, заперечувати онтологічний, космогонічний і антропологічний смисл явлення Христа. Акцентування церкви лише на спокуті, на його глибоке переконання, не є Божим планом світового процесу. Це уявлення, «пригніченої гріхом людської свідомості», на думку мислителя, є застарілим. Адже світовий процес і розвиток людини в ньому не може відбуватися і сприйматися за взірцем «судового процесу між Богом і людиною». Бердяєв, натомість, намагається довести, що «світовий процес є світотворенням, яке продовжується, восьмим днем творіння». Адже, на його думку, «творіння світу не завершено, воно продовжується в людині і через людину. І явлення Боголюдини в осерді світового процесу є не тільки явлення Спасителя і Спокутувача, який прийняв на себе гріхи світу і жертвовною кров'ю своєю очистив від гріха». Це, стверджує мислитель, є також і «новим моментом у творенні світу», це – «явлення Нового Адама, одкровення благодатної любові, невідомої Першо-Адаму». Таким чином, на його думку, й – «настає новий світовий еон. Творіння світу вступає у Христі в нову фазу» [3, 189].

Над християнством, як вважає М. Бердяєв, тяжіють старозавітні, юдаїстичні стереотипи, які постулюють рабське ставлення сучасної йому людини до Бога (якого, на думку мислителя, у своїй філософії не зміг остаточно позбутися Лев Шестов – *С.Ш.*). І тому, домінуюча сьогодні християнська антропологія і космологія, згідно з його визначенням, все ще залишаються старозавітними. Новозавітна ж антропологія та космологія, на думку мислителя, привідкриваються лише в містиці і в християнській теософії. Творчість стає засобом перетворення людини гріховної в людину духовну. М. Бердяєв аргументує це так: «Центральним для християнської

свідомості нашої доби є питання про взаємовідношення творчості і спокути. Релігійний, духовний досвід не вичерпується тільки досвідом спокути, досвідом смирення і покаяння. Досвід творчого підйому і екстазу є також духовним, релігійним досвідом. І шляхами цього досвіду людина прямує до Бога. Досвід спокути і досвід творчості – різні етапи одного і того самого духовного шляху. Таким чином, у традиційну теодицею він вносить суттєвий й надзвичайно важливий елемент – елемент творчої вільної діяльності людської істоти, яка вивищує її над світом та своїм існуванням, істоти, яка є абсолютно несхожою на традиційно-християнське уявлення щодо людського створіння, покірного й унеможливленого божественною силою до зміни своєї «рабської та гріховної» сутності.

Справжня духовна творчість, на думку М. Бердяєва, жертвна за своєю природою, вона є зреченням від благ цього світу, подоланням самовдоволення, самообмеженням. У справжньому творчому екстазі людина виходить за межі свого обмеженого психологізму.

Коли пройдено шлях покаяння, смирення і послуху, коли подальший рух на цьому шляху загрожує омертвінням і згасанням духу, тоді повинен розпочатися шлях творчості, переконаний М. Бердяєв. І в творчому потрясінні людської істоти – «згорає гріх». Й релігійне питання про творчість, стверджує він далі, не було ще поставлено в усій своїй гостроті історичною, релігійною думкою. Проте «воно не є питанням щодо виправдання творчості, воно є питанням про виправдання творчістю» [3, 190].

У своїй філософсько-богословській концепції М. Бердяєв пояснює релігійну творчість як необхідну не людині для її порятунку, але, насамперед, Богу для «завершення справи створіння у свободі і любові». Тому творчість не призначена лише для спасіння. Філософ ставить питання таким чином: «Чи тільки спасіння хоче Бог від людини?» Й надає відповідь: «Релігійний досвід не є тільки досвідом спасіння від загибелі, але є також досвідом творчого звернення до Бога, досвідом віддачі Богу творчого надлишку. Творчість є справою людською, але щоб реалізувати творчість у релігійному розумінні, в людині має пробудитися божественне начало, вона повинна стати духовною людиною. Справжня творчість можлива лише з глибин духу, з свободи, а не з необхідності. Творчість постає немовби творчістю з нічого, бо вона не є творчістю з чогонебудь детермінованого. Творчість стає приростом в бутті, а не перерозподілом світової енергії» [3, 191-192].

Виходячи з цього, поряд із святістю як проявом найвищої духовної природи людини, М. Бердяєв пише про людську геніальність. Він запитує: «Якби всі йшли шляхом святості, то не було б у світі геніальності, не було б мистецтва, філософії, припинилася б будь-яка творчість. Виграла б від цього справа Божого Царства?» [3, 193].

Геніальність, як зауважує С.А.Титаренко, М. Бердяєв «вважав рівнозначною святості». Для того, щоби узгодити свою позицію з християнством, писав цей дослідник, М. Бердяєв й стверджував те, що «святість звернута на себе, на самоперетворення, а геніальність – на навколишній світ. Отже, вона більш жертвна, а жертвність – головна християнська ознака» [21, 242].

Таким чином, екзистенціально-містичний гностицизм та реалістичний символізм стали тими методологічними засобами, завдяки яким М. Бердяєв переосмислював та перетлумачував головні постулати православної догматики [23]. Для мислителя «Бог є те, що не може бути виражене. Це і є одкровення Духа» [1, 7]. Бог для нього не є авторитетом – «Пантократором», а є досконалою любов'ю. І це зближує його погляди з ідеями К'єркегора (викладеними особливо у праці останнього «Справи любові» (1847)). Екзистенціальне і духовне є фактично синонімами для обох мислителів.

М. Бердяєв послідовно виступає й проти ідеї пекла [13], яка, на його думку, принижує гідність вільної творчої особистості: «„Злі“ створюють пекло для себе, „добрі“ ж створюють пекло для інших» [2, 233]. Сам цей постулат він відносить до традиції західноєвропейського християнства. «Сходу, – на його думку, – була властива переважно ідея всезагального спасіння, Заходу ж – ідея пекла» [2, 233; 22]

Мислитель прагне переглянути традиційну християнську теологію, вважаючи її занадто репресивною і нелюдською, такою, що робить Бога відповідальним за світове зло. Й для цього використовує поняття «безосновного» (Ungrund), щоб походження зла виводити з нього, а не з Бога.

Істина, на його думку, може відкритися і в мирському житті (творчій геніальності, яка, на його глибоке переконання, крокує поряд зі святістю), а істинна основа духовного життя, – це не лише досвід смирення, а й досвід натхнення, екстазу (творча діяльність).

Виникнення «нової релігійної свідомості», за М. Бердяєвим, передбачає спірання на містику як вияв вищої духовної свободи, підґрунтям нової церкви – проголошує нові духовні істини, а не

нову церковну ієрархію, ритуали, організованість та впорядкованість, новий «соціоморфізм». Постійне постулювання церквою того, що Бог вдихнув душу в людину під час її створення, наголошує М. Бердяєв, не допускає християнства духу, утворення Церкви духу. У його екзистенціальній антропології центральне місце займає, з одного боку, людина, а, з іншого, – Ісус Христос. Тому часто його називають філософом Нового Завіту, тоді як Л. Шестова – оспівувачем Старого Завіту.

Православ'я М. Бердяєва, зокрема, його екзистенціальна есхатологія та екзистенціальна етика, перетворились й на предмет дослідження і подальшого розвитку у працях представника сучасної екзистенціальної теології з Нового Світу – Говарда Слейта (його праці «Час, існування і доля: філософія часу Миколи Бердяєва» (1988) [24] та «Особистість, дух і етика: етика Миколи Бердяєва» (1997) [25] давно стали бестселерами на американському континенті) [11]. Інтерпретація М. Бердяєвим атеїзму як діалектичної форми богопізнання знайшла своє продовження та розвиток і в ідеях іншого американського релігійного мислителя – Мерольда Вестфала [8].

Отже, М. Бердяєв розглядає людське пізнання і віру як динамічні форми людського буття, що зближує його погляди не лише з ідеями С.К'єркегора, але й з систематичною теологією П.Тілліха. Віру мислитель визначає, насамперед, як певну спрямованість людського духу. В його екзистенціальній христології роль людини значно підвищується саме за рахунок применшення значення Бога: людина (святий і геній) стає співтворцем «нового» духовного світу (як внутрішнього, так і навколишнього) поряд з Богом.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ:

1. *Бердяев Н. А.* Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения. – СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1996. – 384 с.
2. *Бердяев Н. А.* О назначении человека / Бердяев Н. А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 20– 252.
3. *Бердяев Н. А.* Основы религиозной философии // Вестник русского христианского движения. – Париж – Нью-Йорк – Москва. – № 192. – I-2007. – С. 169–194.

4. Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). – М.: «Книга», 1991. – 448 с.
5. Бердяев Н. А. Философия свободы / Бердяев Н. А. Сочинения. – М.: «Раритет», 1994. – С.11–244.
6. Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого / Бердяев Н. А. О назначении человека. – С.254–57.
7. Докладніше див.: *Slaatte, H. A.* The pertinence of the paradox: the dialectics of reason-in-existence. – New York: Humanities Press, 1968. – 268 p.; The paradox of existentialist theology. – New York: Humanities Press, 1971. – 254 p.
8. Докладніше див.: *Westphal, M.* Suspicion and Faith The Religious Uses of Modern Atheism. – Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1993. – 296 p.
9. Докладніше див.: *Тиллих П.* Динамика веры / Пауль Тиллих // П.Тиллих Избранное: теология культуры. – М.: Юрист, 1995. –С.132–215. (Лики культуры).
10. «Дух людський повинен бути вільним в ім'я Боже. Воля Бога в тому, щоб людина була вільною. Не формально, а матеріально християнство розуміє свободу. Свобода входить у зміст християнської релігії, християнство є релігією свободи. Християнство обґрунтовує свободу совісті не так, як обґрунтовує її формальний лібералізм. Лібералізм ні в що не вірить, нічого не обирає, він не хоче знати ніякої істини. Тому він є формальна вимога. Це є твердженням того, що Богові потрібні лише вільні, що Бог вимагає від людини подвигу свободи, що розп'ята правда звернута до свободи духу. Дихання Духу, Який дихає, де хоче, є подихом свободи. Християни повинні бути нетерпимі до заперечення і зневажання свободи духу» [3, 185].
11. «... Екзистенціальна есхатологія Говарда Слейта мала на меті узгодження суперечностей неортодоксального протестантизму за допомогою екзистенціалістських інтерпретацій релігійної термінології та релігійної свідомості. ... Він запропонував реінтерпретувати базові поняття есхатології у ракурсі екзистенціальних вимірів (поняття „часу”, „часових вимірів існування”, їх історичних змін та взаємозалежностей). ... Осмислюючи ідеї М. Бердяєва, котрий, як відомо, поділяв час на „історичний”, „космічний” та „екзистенціальний”, Г. Слейт твердив, що саме такі уявлення про час дають можливість відновити взаємозв'язок елементів есхатологічного світогляду, примирити “історію” та „вічність”. Причому таке відновлення, підкреслює американський теолог, відбувається в даному разі без ідентифікації історії та вічності, без їх „подвоєння у містичному мороціі”» [Цит. за: 18, 39–40], – пише К. Ю. Райда. «Слейт виявляє, що „для поєднання своєї духовної метафізики з теологією Бердяєв підтримує екзистенціальну перспективу філософії екзистенціалізму” і, аналізуючи дану перспективу, робить висновок: „Філософія Бердяєва динамічна завдяки своїй християнській теософії”. Проводячи узагальнюючу оцінку спадщини

Бердяєва, С.А.Титаренко, посилаючись на Слейта, робить висновок: „Філософія Бердяєва є творчою релігійною філософією тому, що він розглядає філософську думку як вид конкретного досвіду, що є функцією життя”» [21, 21–22].

12. *Крымский С.Б.* Ценностно-смысловый универсум Н.А.Бердяева // *Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1. – К.: Вид. ПАРАПАН – 2003. – С.6–12.*
13. *Кримський С. Б.* вважав М. Бердяєва «першим європейським мислителем, який виступив проти ідеї Пекла як уявлення про сумірність людських гріхів з вічними муками. ... Тут не оминати підозри, що прихильники Пекла – це ті, хто бажає пекла для інших. Одначе такої підозри достатньо, щоб змінити традиційне тлумачення Старого Завіту, отримати новий стимул до формулювання етичних канонів духовності ХХ століття. Перспективу такого формулювання і розробляв М. Бердяєв» [12, 6–7].
14. «Модний сьогодні філософ Сартр, талановитий і дуже характерний для епохи, по суті, є рабом об'єктності, світу речей, світу феноменів, який не має реальності в собі. Глибока істина, що реальність залежить від творчої активності людини. Але Сартр хоче думати, що за тим, що з'явилося, немає нічого, немає таємниці», – характеризує творчість французького екзистенціаліста М. Бердяєв [6, 355].
15. «На шляхах гуманістичного самоодкровення людина відпала від духовного центру життя і прийшла до дурного самоствердження. Піднялася не духовна людина, а природна людина. І творити вона стала не в ім'я Боже, а в ім'я своє. Цим людина підірвала свої творчі сили, перестала черпати з духовного першоджерела творчості. У гуманізмі розкривається згубна самосуперечливість. Якщо немає Бога, немає буття вищого, ніж людина, то немає і людини, то людина розкладається, розпадається на частини, позбавлена начала, яке організовує і сполучає. Людина спустошується. Вона може бути наповнена лише вмістом надлюдським, Божественним. Релігія людства, обожнення людини виявилось небезпечним і згубним для самого буття людини. Гуманістична антропологія не компенсувала християнського одкровення про людину. Якщо неповна, убога антропологія святоотцівська, то антропологія гуманістична ущербна, самосуперечлива і самозгубна. Не можна затвердити образ людини, виправдати і обґрунтувати її творче покликання, побачивши в ній лише скороминуще явище природного світу, відкинувши її духовну природу, відірвавши її від божественних джерел» [3, 188–189], – читаємо у нього.
16. «Нарис написаний приблизно в 1930-ті роки і являє собою блискучий синтез бердяєвських ідей» [3, 169], – зазначено редактором в примітці до видання.

17. Поняття «Ungrund» Бердяєв запозичив у німецького містика Я. Бьоме. С.А.Титаренко доводить, що М.Бердяєв «першість Безосновного утверджує тільки в екзистенціальному плані, відмовляючись його вирішувати як онтологічне питання генезису Божественного. Один з мотивів введення Божественної двоскладності людини виникає через спробу вирішення проблеми теодицеї. Бог не відповідальний за зло, яке створює людина, оскільки людина має іншу складову, яка походить від Безосновного. Саме Безосновне як невизначене, як абсолютна потенція може виступати за певних умов джерелом зла. Оскільки Безосновне виступає самостійною першоосновою і воно не залежить від Бога, остільки Бог не в силах запобігти злу» [21, 234–235].
18. *Райда К. Ю.* Історико-філософське дослідження постекзистенціалістського мислення. – К.: Український Центр духовної культури, 1998. – 216 с.
19. *Райда К. Ю.* Поняття свободи в екзистенціалізмі // *Свобода: сучасні виміри та альтернативи.* – К.: Український Центр духовної культури, 2004. – С. 57–156.
20. «Релігія може обійтись без філософії, джерела її абсолютні і самодостатні, але філософія не може обійтись без релігії, релігія їй необхідна як пожива, як джерело живлющої води. Релігія є життєдайною основою філософії, релігія живить філософію реальним буттям» [5, 19], – наголошує М. Бердяєв у праці «Філософія свободи».
21. *Титаренко С. А.* Специфика религиозной философии Н. А. Бердяева. – Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского, ун-та, 2006. – 288 с.
22. У цій думці М. Бердяєв посилається на працю Дж. Тіксерона «Історія догм в християнському стародавньому світі» (1905-1912), зауважуючи, що він, хоч і католик, але є напрочуд об'єктивним. Докладніше див.: *Tixeront J.* Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne. Vol. 1 – 3, 1905 – 1912. – 233 p.
23. «Церковний догмат для Бердяєва є не чим іншим, як соціальною канонізацією істини, побаченою в містичному гнозисі» [21, 242], – вважає С.А.Титаренко.
24. *Slaatte, H. A.* Time, existence and destiny: Nicholas Berdyaev's philosophy of time. – New-York: P. Lang, 1988. – 201 p.
25. *Slaatte, H. A.* Personality, spirit and ethics: The ethics of Nicholas Berdyaev. – New-York: P. Lang, 1997. – 122 p.

Шевченко С.Л. Модернізація православ'я Миколою Бердяєвим та проблема тлумачення екзистенціальної природи духовного.

У статті розглядається проблема концептуального визначення методологічних та ідейних підвалин екзистенціальної діалектики М. Бердяєва, яка світоглядно трансформувала православ'я, а також інтерпретація ним екзистенціальної природи духовного. Доводиться, що М. Бердяєв розглядає

людське пізнання і віру як динамічні форми людського буття, що зближує його погляди не лише з ідеями С.К'єркегора, але й з систематичною теологією П. Тілліха. Аналізуються особливості екзистенціальної христології М.Бердяєва, в якій роль людини значно підвищується саме за рахунок применшення значення Бога, тобто, коли людина стає співтворцем «нового» духовного світу поряд з Богом.

Ключові слова: православ'я, екзистенціалізм, екзистенціальна діалектика, екзистенціальна есхатологія, екзистенціальна етика, «нова релігійна свідомість», віра, духовність.

Шевченко С.Л. Модернізація православ'я Николаєм Бердяєвим и проблема інтерпретації екзистенціальної природи духовного.

В статті розглядається проблема концептуального визначення методологічних і ідейних основ екзистенціальної діалектики Н.Бердяєва, котра мировоззренчески трансформувала православ'я, а також інтерпретація мислителем екзистенціальної природи духовного. Доказується, що Н.Бердяєв розглядає людське пізнання і віру як динамічні форми людського буття, що зближує його погляди не тільки з ідеями С.К'єркегора, але й з систематичною теологією П. Тілліха. Аналізуються особливості екзистенціальної христології Н.Бердяєва, в якій роль людини значно підвищується саме за рахунок умалення значення Бога, то є коли людина стає творцем «нового» духовного світу поряд з Богом.

Ключевые слова: православие, экзистенциализм, экзистенциальная диалектика, экзистенциальная эсхатология, экзистенциальная этика, «новое религиозное сознание», вера, духовность.

Sergij Shevchenko Nikolay Berdyaev's modernization of Orthodoxy and problem of interpretation of existential nature of the spiritual.

In the article considered the problem of conceptual definition of methodological and ideological foundations of Berdyaev's existential dialectic, who transformed the ideological Orthodoxy, and his interpretation of the existential nature of the spiritual. Proved, that Berdyaev considers human knowledge and faith as the dynamic forms of human existence, that brings not only his views with the ideas of Søren Kierkegaard but of Paul Tillich's systematic theology. Analyzed features of Berdyaev's existential Christology, which significantly increases the role of man is due to diminish the value of God, that is, when a person becomes a co-creator of "new" spiritual world along with God.

Keywords: Orthodoxy, existentialism, existential dialectic, existential eschatology, existential ethics, "new religious consciousness", faith, spirituality.