

10. Баландин Р.К. Кто есть кто в мире науки и техники / Р.К. Баландин. – М.: Вече, 2012. – 384 с.
11. Гриненко Г.В. История философии: учебник для бакалавров / Г.В. Гриненко. – М.: Издательство Юрайт, 2012. – 687 с.

**Л.О. Алексеева** (Донецкий национальный технический университет). *Феномен техники в интерпретации М.О. Бердяева.*

*Стаття присвячена презентації феномену техніки в російській філософії в особі Н.А. Бердяєва. Особливості погляду на техніку, взятої у широкому значенні не тільки як машина, а й уміння, виражаються в акцентуванні у творчості Бердяєва персоналістических-антропологічного її аспекту як виражає судьбоносний виклик людині століття епохи модерну. Основна небезпека тут корениться, на думку Бердяєва, в тенденціях дехристиянізації і дегуманізації індивіда. Разом з тим, ця руйнівна спрямованість науково-технічного прогресу не носить фатальний характер і може бути подолана осмисленою і морально орієнтованою активністю людини.*

**Ключові слова:** філософія техніки Н.А. Бердяєва, дехристиянізація, дегуманізація, творча активність людини.

**L.A. Alekseeva** (Donetsk National Technical University). *The Phenomenon of Technique in interpretation of N.A. Berdyaev.*

*The article is devoted to presentation of the phenomenon of technique in Russian philosophy in the person of N.A. Berdyaev. To the feature of look to the technique, taken in a wide value not only as a machine but also ability, expressed in accenting in work of N.A. Berdyaev personality and antropological of her aspect as expressing the fating call of man epoch of modern. A basic danger is here founded, in opinion of Nicolai Berdyaev, in tendentions dechristianization and dehumanization of individual. Hence the task - understand the machinery and equipment as a problem of the moral order, as a problem of human destiny At the same time, this destructive orientation of scientific and technical progress does not carry fatal character and can be overcome by intelligent and morally oriented activity of man. The idea of human activity as the subject of modern history depends on the reorientation (subordination) technology morally normative regulation.*

**Key words:** philosophy of technique of N.A. Berdyaev, dechristianization, dehumanization, creative activity.

УДК 1(091) Бердяев: 140

**Г.Е. АЛЯЕВ** (д-р филос. наук, проф.)

Полтавский национальный технический университет

имени Юрия Кондратюка

[gealyaev@mail.ru](mailto:gealyaev@mail.ru)

**РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ CРЕДО Н. БЕРДЯЕВА  
(«ОСНОВЫ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ»:  
ИСТОЧНИКОВЕДЧЕСКИЕ РАЗЫСКАНИЯ)**

*В статье представляется малоизвестный текст Николая Бердяева «Основы религиозной философии», впервые опубликованный в 2007 г., – уточняется время и обстоятельства его написания, даётся характеристика его стиля и основных идейных конструкций в связи с общей эволюцией миросозерцания русского философа.*

**Ключевые слова:** философское источниковедение, религиозная философия, персонализм, свобода, творчество, Н. Бердяев.

Творческое наследие Николая Бердяева продолжает возвращаться к заинтересованному читателю. Среди текстов, открытых в последние годы, стоит отметить очерк «Основы религиозной философии», впервые опубликованный в 2007 году в Вестнике РХД. По словам издателей, этот очерк, датируемый приблизительно 1930-ми годами, представляет собой «блестящий синтез бердяевских идей» [2, с. 169, прим.]. Действительно, мы имеем здесь в достаточно сжатом виде (хотя и с присущими бердяевскому стилю повторениями) каркас его мировосприятия – своеобразное религиозно-философское *credo*.

Текст состоит из пяти озаглавленных частей: 1. Познание; 2. Вера; 3. Свобода; 4. Человек; 5. Творчество. Несмотря на то, что, по свидетельству издателей, очерк взят из архива издательства («ИМКА-Пресс»), где сохранился в трёх копиях, одна из которых – машинописная, из чего можно было бы заключить о его завершенности, читателя не оставляет впечатление как раз его незаконченности. Если следовать логике бердяевского философствования, не хватает, по крайней мере, ещё одного пункта – «История», и фактическое окончание текста, где как раз и ставится вопрос «о религиозном смысле истории» (да ещё и подчёркивается, что «христианская философия есть прежде всего и больше всего историософия» [2, с. 194]), косвенно подтверждает это допущение.

Сегодня, однако, мы можем более точно идентифицировать как происхождение и время создания, та и изначальную структуру этого текста. В этом нам поможет переписка Н. Бердяева (из парижского Кламара) и С. Франка (из Берлина), выдержки из которой недавно были опубликованы саратовским исследователем А. Гапоненковым [5].

Где-то в конце 1925 – начале 1926 года в кругах Русского научного института в Берлине родилась идея подготовить серию сборников о русских мыслителях на немецком языке. Можно предположить с почти полной определённой, что инициатором этой идеи был Семён Франк; он же, как о том свидетельствуют его письма предполагаемым авторам, в том числе Бердяеву, активно её реализовывал. Франк к тому времени уже несколько раз выступал в отделениях немецкого Кантовского общества со своим докладом «Русское мировоззрение» (делая вывод: «Немцы страстно интересуются Россией и те круги, с которыми я имел дело, – именно духовными проблемами русской мысли» (Франк – Бердяеву, 5 янв. 1926 г. [5])); в эти же годы он пишет ряд немецкоязычных статей о русской философии в целом и об отдельных мыслителях, а также в начале 30-х годов будет читать курс лекций по истории русской мысли в Берлинском университете. Задача донесения до западного – в частности, немецкого – сознания непредвзятых представлений о русской философии и культуре воспринималась Франком, таким образом, как первоочередная (и даже более важная, чем духовное воспитание русской эмигрантской молодёжи, в которой он постепенно разочаровывался).

Впервые Франк обращается к Бердяеву в письме от 5 января 1926 г. с предложением принять участие в проекте «Russische Denker», и прежде всего – в первом выпуске «Moderne russische Denker in Selbstdarstellungen», который должен был быть составлен из своеобразных самопрезентаций ведущих современных русских мыслителей (предполагались также выпуски, посвящённые классике русской мысли и осмыслению проблем духовной жизни в русской литературе – «Klassische russische Denker» и «Probleme des geistigen Lebens in der russische Literatur»). Включая в круг этих современных философов Бердяева, Булгакова, Шестова, Лосского, Карсавина и себя, Франк конкретно очерчивает задачу: «Каждый автор должен сам изложить, в форме и под заглавием, которые он сам найдет наиболее подходящими, центральную идею своего философского творчества в статье размером примерно в 1 ½ листа» (Франк – Бердяеву, 5 янв. 1926 г. [5]). Первоначальный срок давался месяц, и статьи можно было писать на русском языке – «мы здесь переведём», замечает Франк. Известно аналогичное письмо Франка С. Булгакову, тоже от 5 января 1926 г. [см.: 4, с. 231–232].

В своём ответе Бердяев, конечно, соглашаясь, но испрашивая сроком два месяца, пишет о том, что у него, собственно, уже «есть изложение основ моего мирозерцания, которое мне было предложено сделать несколько лет тому назад, но не было использовано».

Этот текст, по словам Бердяева, составлен по следующему плану: «1) Движущие мотивы мирозерцания. 2) Познание. 3) Религия. 4) Свобода. 5) Человек. 6) Творчество. 7) История. 8) Кризис культуры», – однако при этом «занимает 2 ½ листа», а потому требует сокращения и переработки (Бердяев – Франку, 11 янв. 1926 г. [5]).

Таким образом, сравнив приведённый Бердяевым в этом письме план с указанным выше планом «Основ религиозной философии», можно констатировать, что последний текст в основном был написан не в 1930-х годах, как предположили публикаторы в Вестнике РХД, а где-то в начале 1920-х годов, возможно – ещё в России, причём первоначально текст имел не 5, а 8 подразделов, с очевидностью более полно отражая совокупность основных идей философа.

Что было дальше? Франк, конечно, принял двухмесячный срок, а также некоторое увеличение размера – до 2 листов, но всё-таки просил сократить (см.: Франк – Бердяеву, 15 янв. 1926 г. [5]). Бердяев практически уложился в отведенное время – 25 марта 1926 г. он пишет Франку: «Посылаю Вам рукопись для Вашего сборника, который должен на немецком яз<ыке> представить русскую философию. Назвал "Основы религиозной философии". Но вот о чем я хотел Вас предупредить. Последняя часть, которая называется "История", должна быть напечатана под другим заглавием и с небольшими изменениями в "Europäische Revue". Не видите ли в этом затруднение? А между тем как без историографической части изложение моего философского мирозерцания будет очень неполно» (Бердяев – Франку, 25 марта 1926 г. [5]).

Итак, мы имеем прямое свидетельство о том, что текст «Основы религиозной философии», который мы назвали своеобразным религиозно-философским *credo* Н. Бердяева, и который был опубликован впервые в Вестнике РХД в 2007 г., был написан (точнее, переработан на основе написанного ранее) в марте 1926 г., причём в этом – уже сокращённом по сравнению с исходным, из 8 пунктов – тексте действительно был подраздел «История», без которого, как мы и предположили, трудно себе представить полное изложение взглядов философа (вспомним, что ключевая в этом отношении книга Бердяева «Смысл истории» уже была издана в 1923 г.). Судя по дальнейшей переписке, последний подраздел «История» действительно был исключён из текста во избежание возможных сложностей с издателями. «Немецкие издатели очень строги на этот счет», – пишет С. Франк, и добавляет: «<...> Думаю, что желательно было бы избежать переговоров об этом с издателем, либо выпустив соответствующую часть Вашей статьи, либо тем путем, что Вы *существенно* переделаете её для Revue» (Франк – Бердяеву, 28 марта 1926 г. [5]).

Следует заметить, что библиографам Бердяева сегодня не известна подобная публикация в «Europäische Revue». Однако и без «Истории» судьба текста «Основы религиозной философии» оказалась несчастливой. Несмотря на то, что Франк уверял потенциальных авторов в почти полной обеспеченности (даже с возможным гонораром) издания, оно так и не состоялось. Причина была, очевидно, в слабой заинтересованности немецких издателей в подобных проектах. Кстати, несколько лет спустя, в 1929–30 годах Франк пытается опубликовать с помощью швейцарского слависта Фрица Либа два сборника статей сотрудников Русского научного института в Берлине – «Толстой» и «Из русского духовного мира» («Tolstoj» und «Aus der russischen Geisteswelt») [см.: 6, с. 456, 461, 463, 465, 467, 476, 479]. Из писем однозначно не вытекает, но скорее всего сборники были на немецком языке, поскольку речь шла о публикации в немецком издательстве (Хинрихс в Лейпциге). Дело, однако, и тут не состоялось, рукописи были возвращены. Можно предположить тесную связь между этим проектом и проектом «Русский мыслитель» 1926 года, но были ли в этих сборниках какие-то тексты Бердяева – пока сказать трудно.

Перейдём теперь собственно к анализу этого – в общем-то, не по-бердяевски краткого – изложения основных идей философа. Впрочем, несмотря на относительную краткость, текст вполне сохраняет все особенности бердяевского стиля – практическое отсутствие подчинённых и сложноподчинённых предложений, почти полное отсутствие абзацев, что делает изложение скорее «потокосмыслием», чем её рациональным доказыванием, неоднократ-

тные повторы, присущие, скорее, устному изложению с соответствующей интонацией, чем сплошному печатному тексту.

В гносеологии (1-й подраздел) Бердяев не просто выделяет философию как «самостоятельную сферу духовной культуры», отличную от науки, религии, искусства, нравственности, но скорее противопоставляет философию науке. Отличие философии от науки – и по предмету, и по методу – заключается в том, что наука – абстрактна, а философия – конкретна, наука – дискурсивна, философия – интуитивна. Первичная интуиция философии имеет религиозный характер и коренится в духовной жизни – «философское познание есть событие в самой духовной жизни», оно не противостоит жизни, «оно само есть жизнь» [2, с. 170].

Между логической общеобязательностью познания и духовной общностью людей существует как бы обратно пропорциональное отношение: логические доказательства «нужны лишь чужим, далёким, людям иного духа», в то время как «братьям по духу» они не нужны – в этом «духовном братстве платоников» «люди общаются в духовно едином созерцании мира идей» [2, с. 170].

Выходит, что логическая доказательность, применяемая в философии, есть нечто наносное, вынужденное, ей самой не свойственное. Бердяев, таким образом, говорит скорее об идеале философии, чем о реально существующих философиях. Поэтому далее противопоставляются уже не наука и философия, а существующие философии – «большая часть гносеологий», к которым относятся и эмпиризм, и рационализм, и критицизм, – и собственно философия. Основные постулаты этой – истинной – философии: имманентность познания бытию; творческая роль познания в бытии (познание как событие в бытии); богочеловеческий характер познания; онтологический, духовный, а не эмпирический, психологический человек как субъект (или проводник) познания. В развёрнутом виде эти идеи были представлены Бердяевым в 1-й главе («Проблема этического познания») книги «О назначении человека» (1931).

С интуитивной основой философии связана её эротическая природа, на которой настаивает Бердяев, – философ вдохновляется Софией, божественной мудростью, которая «вселяется в философа и направляет пути его познания», поэтому – это «общение в любви» [2, с. 170]. «Брачная природа познания» – по сути, речь идёт опять же лишь об истинно философском познании, – проявляется в том, что «в нём мужественный свет Логоса соединяется с женственным лоном бытия» [2, с. 172]. В этих тезисах, очевидно, проявляется своеобразный эротизм мышления Бердяева, (хорошо известный и по другим примерам – например, тезис о «вечно женственном» в русской душе), – своеобразный в том смысле, что это эротизм софийный, связанный с идеей Софии как Премудрости Божией. При этом, однако, Бердяев настаивает, что софийность философии не означает её подчинения религии: философия свободна постольку, поскольку она основана на духовной жизни, на духовном опыте; философское познание не навязывает нечто жизни (например, религиозный догмат или логическую формулу), – оно «есть событие в самой духовной жизни, оно само есть жизнь» [2, с. 170].

Утверждая онтологическую природу познания (через познающего, принадлежащего бытию, происходит просветление бытия) и критикуя его психологическое понимание (основанное на противопоставлении субъекта и объекта), Бердяев говорит о богочеловечности познания и одновременно – о его творческой, просветляющей природе. Критикуя психологизм, он одновременно утверждает своеобразный «антропологизм в познании», который можно сравнить с идеей антропного принципа: человек познаёт потому, что он соразмерен задаче познания, – «в нём самом заключается тот разум, тот смысл, который он хочет открыть во вселенной», и познание (опять же – истинное!) может быть только «прорывом смысла к смыслу через тьму» [2, с. 173]. В этом контексте Бердяев видит преимущества гностически-мистических видов познания, основанных на идее структурности, ступенчатости сознания, перед традиционными гносеологиями (в частности, Кантовой).

Вера для Бердяева (2-й подраздел) – прежде всего, акт свободы. Вера является структурой познания, но отличается от знания именно тем, что не навязывается извне, а раскрывается свободному человеку. Впрочем, речь не идёт о принципиальном противопоставлении веры и знания. Свободный выбор человека – в основе как веры, так и науки. Но наука, привязывая человека к внешней эмпирии, сковывает его. Акт веры, напротив, «лежит в основании нашего знания иного мира» [2, с. 175]. Вера, таким образом, по Бердяеву, есть основание истинной философии. Вера есть «направленность духа», путь к «истинному гнозису». Итак, есть знание и знание – знание видимого, по сути – бессмысленное (т. е. наука), и знание невидимое – знание смысла (т. е. философия). В основе последнего – как свободный акт веры со стороны человека, так и благодать откровения со стороны Бога. Место их встречи – опять-таки, не эмпирический (психофизический), а духовный человек.

Внешнее и внутреннее знание противопоставляется и в самом религиозном сознании. Речь идёт о противопоставлении догмата и символа. Точнее, о символическом истолковании догматов, в основе которых – «религиозный гнозис, христианская теософия» [2, с. 177]. Символизму идеалистическому и субъективному противопоставляется символизм реалистический, «который символизирует самое бытие» (в этом смысле «религиозный гнозис, христианская теософия» – в частности, Я. Беме, – ближе Бердяеву, чем школьная теология). Этот символизм сродни апофатике – он «охраняет неисчерпаемость божественной тайны, не допускает рационализации и материализации живого духовного опыта» [2, с. 178]. Он также сродни первичному мифу, в котором совершается «откровение Бога в человеке и откровение человека в Боге». Отсюда – идея Богочеловека и Богочеловечества как истинной и совершенной религии. Иными словами – идея взаимной потребности человека в Боге и Бога в человеке. Бог нуждается в человеке, а именно – в человеческой свободе, в которой «положил Он смысл человеческой и мировой жизни» [2, с. 179].

Идеи свободы и творчества, изложенные в третьем и пятом подразделах исследуемого текста, пожалуй, не много добавляют к хорошо известным текстам Бердяева на эти темы, являющиеся для него, безусловно, ключевыми. Отметим, что накануне работы над «Основами...» Бердяев пишет статью «Спасение и творчества. Два понимания христианства», вышедшую во втором номере «Пути» (январь 1926 г.) и добавленную автором в качестве приложения в немецкое издание «Смысла творчества» 1927 г.). Что касается проблемы свободы, то следует также отметить близкую по времени написания статью «Метафизическая проблема свободы», опубликованную в январе 1928 г. в № 9 «Пути».

Идея свободы (3-й подраздел), собственно, проходит красной нитью через все построения Бердяева, и это можно было видеть и в первых двух подразделах исследуемого текста. Философа интересует не столько традиционный вопрос о свободе воли, сколько вопрос о свободе как первооснове бытия. Обращаясь к этой идее как таковой, Бердяев развивает учение о двух свободах: есть свобода изначальная, иррациональная, «свобода выбора добра и зла», и свобода достигнутая, разумная, «свобода в истине, в добре» [2, с. 181]. И более ценной для Бердяева оказывается именно первая свобода – именно её, как «свободной любви», «Бог ждёт от человека»; именно она противопоставляется «принудительному освобождению» и «совершенному строю жизни», от которого «нельзя ждать свободы». Свобода не есть Истина и Добро – она им предшествует, она является условием их достижения. Утверждение только второй свободы и отрицание первой ассоциируется у Бердяева с системой Великого Инквизитора – с любыми социальными экспериментами, уничтожающими свободу ради выдуманной социальной гармонии. Отметим, кстати, что в 1923 г. вышла книга Бердяева «Миросозерцание Достоевского»; позднее же он подчёркивал, что «проникновение в Легенду о Великом Инквизиторе» имело для него огромное, определяющее значение ещё при принятии христианства: «<...> Став христианином, я принял образ Христа в Легенде о Великом Инквизиторе, я к нему обратился, и в самом христианстве я был против всего того, что может быть отнесено к духу Великого Инквизитора» [1, с. 9]. Или иначе: «Свобода привела меня ко Христу, и я не знаю других путей ко Христу, кроме свободы» [3, с. 16].

Утверждение первичности иррациональной свободы означает допущение «некоторой свободы зла» – во имя сохранения добра, которое может быть только свободно избранным, а не принудительным. «Принудительная организация добра» приводит к «трагедии свободы» [2, с. 182]. Оппонируя в этом контексте «авторитарному типу религии», Бердяев видит «тайнственное примирение человеческой свободы и божественной необходимости» в пришествии Бога Сына, в тайне Голгофы, в «религии распятой правды», которая является не в облики силы, а обращается исключительно к свободе человека, к свободе духа. В непонимании этого, подлинного смысла христианства и в превращении его в авторитарную религию видит Бердяев причину того, что исторически «христианство не удалось». Для него же самое ценное в христианстве – в утверждении свободы духа, а не в построении внешнего земного совершенства. «Благодать Христова есть благодать свободной любви, той любящей свободы, которая преодолевает и свободу зла, и принудительность добра» [2, с. 184]. Это, по Бердяеву – «материальное» понимание свободы, в отличие от её «формального» понимания в либерализме [см.: 2, с. 185]. Иными словами – это онтологическое понимание свободы (благодатная свобода личности, как свобода духа, раскрывающаяся в свободном принятии христианской любви), принимаемое как исходный пункт любых идейно-политических построений на эту тему.

Иррациональная свобода реализуется в творчестве (5-й подраздел) как продолжающимся творением. Мировой процесс, по Бердяеву, – это не судебный процесс, в котором Бог как судья противостоит греховному человеку, а процесс богочеловеческого сотворчества и любви. Эротизм (софийный, конечно) в бердяевском мышлении всегда и во всём побеждает юридизм. Творчество, как и познание, – не психологический, а онтологический процесс, т. е. оно не ограничивается «ограниченным психологизмом» творческого экстаза, а является подлинным «творчеством из ничего»: «Творчество есть прибыль в бытии, а не перераспределение мировой энергии» [2, с. 192].

Бердяев как бы ищет путь к воссоединению исторически разорванной связи между религиозной жизнью и культурным творчеством. Творчество культурное может быть (и исторически, в основном, так и есть) безбожным, а потому трагическим; творчество религиозное по сути своей есть творчеством жизни, а не культуры, а потому оно может принимать характер «недовольства культурой», и даже отказа от творчества как культурного явления. Бердяев доводит это противоречие до предела: «Религиозная жизнь обречена на то, чтобы не быть творческой, творчество же обречено на то, чтобы быть не религиозным» [2, с. 191]. Выход из противоречия вновь находится в некоем идеале – «подлинном» творчестве, которое «возможно лишь из недр духа, из свободы, а не из необходимости» [2, с. 192]. Это именно та свобода, которая допускает «свободу зла» (и даже «дорожит» ею), – а потому творчество как «дело человеческое» допускает грех, может быть греховным. Но в этом – в реализации дара свободы – и его оправдание; в этом, для Бердяева, правда гениальности стоит наравне с правдой святости. «Обеднено и опустошено было бы Царство Божье, если бы не вошли в него плоды творческой гениальности» [2, с. 194].

Между свободой и творчеством стоит «Человек» (4 подраздел) – главный свершитель и главная цель бердяевской философии. Своё понимание Богочеловечества Бердяев представляет как преодоление исключительно тварного учения о человеке. Это преодоление заложено в самом человеке как возможность «свободно-творческого акта самосознания». Богочеловечность – не столько в исполнении раскрывшейся воли Божией, сколько в обнаружении творческой свободы человека. В этом смысле особое значение имеет вторая ипостась Святой Троицы. «Персоналистическое мирозерцание может быть обосновано лишь через лик Христа, через Богочеловеческого Христа» [2, с. 187]. Путь к этому обоснованию – утверждение не столько душевно-телесной, сколько духовной природы человека и андрогинности истинного человека (по Я. Беме и Платону).

Идее греховности человека Бердяев противопоставляет идею его творческой природы. Безрелигиозному гуманизму новой истории (который есть «трагический опыт человечества»), равно как и господствующей христианской (в основе – святоотеческой) антропологии,

основанной на идее первородного греха и искупления, противопоставляется «подлинная религиозная антропология», понимаемая как «пневматология», т. е. учение о духовно-творческой природе человека. Антроподицея понимается как новое откровение, раскрывающее «тайну творчества» [см.: 2, с. 189].

В завершении отметим один курьёзный момент. Издателям очерка не очень понравился термин «панентеизм», и они поставили его под сомнение, усмотрев, возможно, ошибку переписчика и сопроводив бердяевский текст соответствующей ремаркой: «Панентеизм (пантеизм (?) – *Изд.*) точно выражает нормальное состояние бытия, и слово это неприменимо к нашему состоянию мира только потому, что мир и человек отошли от Бога» [2, с. 186]. Между тем, по смыслу текста вполне очевидно, что Бердяев не принимает *пантеизм*, «для которого человек исчезает в Божестве», но утверждает *панентеизм*, выражающий «нормальное», точнее – искомое, совершенное состояние бытия. В этой связи можно вспомнить, что однажды Бердяев реально «пострадал» от непонимания (или невнимания?) издателей к различению этих понятий. После публикации в первом номере журнала «Orient und Occident» своей статьи «Кризис протестантизма и русское православие», Николай Бердяев пишет редактору журнала Фрицу Либу 5 июля 1929 г.: «Но в моей статье есть страшная ошибка: на странице 22 напечатано "нашей мысли о Боге более соответствует пантеизм", а должно было быть "более соответствует панентеизм" (в немецком оригинале – "Pantheismus" и "Panentheismus". – Г. А.). Таким образом, я сказал, что русское православное мышление является "пантеизмом", то есть нехристианским мышлением. Это очень плохо, и надо быстро что-нибудь сделать, чтобы исправить это» [6, с. 291, 292]. Бердяев, таким образом, вполне однозначно считал *панентеизм* – в отличие от *пантеизма* – христианским, православным мышлением, отвечающим идее Богочеловечества.

В целом можно согласиться с редакторами Вестника РХД, что очерк «Основы религиозной философии» является хорошей выкладкой основных идей бердяевского мировоззрения. Однако уточнение его датировки – а именно, отнесение не к 30-м, а к 1926 году (а в своей основе – даже к началу 20-х годов), – позволяет одновременно говорить о том, что этот текст не тяготеет к какому-то завершению, итогу, – скорее он является лишь промежуточной, хотя и уже достаточно зрелой и полной формулировкой его «персоналистического мирозерцания». Кстати, если сравнить его с более поздними самопрезентациями – например, с предисловием к работе «О рабстве и свободе человека» или «Самопознанием», – то можно отметить, что Бердяев здесь почти или вовсе не пользуется терминами «персоналистический» (единственное употребление использовано выше [см.: 2, с. 187] и звучит скорее как некая цель, идеал, а не самоопределение) или «экзистенциальный» при характеристике своих взглядов, что станет обычным для более поздних текстов («Моя мысль всегда принадлежала к типу философии экзистенциальной» [1, с. 4], – это уже угол зрения 1939 года). Впрочем, «Основы религиозной философии» вообще практически не имеют характера философского автобиографизма – Бердяев не занимается здесь самоидентификацией, т. е. *процессом* самопознания; он представляет его *результат* – своё *credo*, свою веру, которая носит не чисто религиозный, а религиозно-философский характер. Отсюда и преимущественный онтологизм, можно даже сказать – преобладание эссенциализма над экзистенциализмом в этом бердяевском тексте. В конечном счёте, это именно «*Основы религиозной философии*», а не «*Опыт персоналистической философии*», – это скорее догматическое изложение открытых истин (или *апологетическое* – примерно в это время Бердяев пишет книгу «Философия свободного духа. Проблематика и *апология* христианства»), чем экзистенциальный опыт поиска истины, основанный на «противоречиях в моей мысли» (как озаглавливает Бердяев в 39-м году вступление к книге «О рабстве и свободе человека»). Но диалектика творческого пути Николая Бердяева проявляется как раз в том, что это *credo*, эта, можно даже сказать, религиозно-философская система оказывается не завершением и подведением итогов, а лишь определённым этапом, фиксацией достигнутого, за которым следует дальнейшее усиление экзистенциального духа бердяевского философствования.

## Литература

1. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии / Н.А. Бердяев // Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. – М. : Республика, 1995. – С. 3–162.
2. Бердяев Н.А. Основы религиозной философии / Н.А. Бердяев // Вестник РХД. – 2007. – № 192 (I). – С. 169–194.
3. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства / Н.А. Бердяев // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М. : Республика, 1994. – С. 14–228.
4. Братство Святой Софии. Материалы и документы. 1923–1939. – М.; Париж: Русский путь; YMCA-PRESS, 2000.
5. Из переписки С.Л. Франка и Н.А. Бердяева / Сост., публ., комм. А.А. Гапоненкова // Вопросы философии. – 2014. – № 3. – С. 131–154.
6. Янцен В. Письма русских мыслителей в базельском архиве Фрица Либя: Н.А. Бердяев, Лев Шестов, С.Л. Франк, С.Н. Булгаков (1926–1948) / В. Янцен // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 годы. Под редакцией М.А. Колерова. – М. : Три квадрата, 2002. – С. 227–563.

**Г.Є. Аляєв** (Полтавський національний технічний університет імені Юрія Кондратюка). *Релігійно-філософське credo М. Бердяєва («Основи релігійної філософії»: джерелознавчі розшуки).*

*У статті представлений маловідомий текст Миколи Бердяєва «Основи релігійної філософії», вперше надрукований у 2007 р., – уточнюється час і обставини його написання, дається характеристика його стилю і основних ідейних конструкцій у зв'язку із загальною еволюцією світоглядання російського філософа.*

**Ключові слова:** *філософське джерелознавство, релігійна філософія, персоналізм, свобода, творчість, М. Бердяєв.*

**Gennadii Aliaiev** (Poltava Yuri Kondratuk National Technical University). *Nikolai Berdyaev's credo of religious philosophy ('The Foundations of the Religious Philosophy': Source Studies)*

*The paper deals with Nikolai Berdyaev's work 'The Foundations of the Religious Philosophy'. First published in 2007 the text has not been much and widely known since then. Referring to the correspondence held between Nikolai Berdyaev and Semyon Frank, there was specified the date the work was written – 1926, as well as its purpose. The author analyses the main ideal constructions of the thinker, represented in five sections of the essay: knowledge, faith, freedom, the human being, creativity. In the theory of knowledge, Nikolai Berdyaev opposes philosophy (founded on religious intuition) to science (which rests upon logical validity). In addition, he is stating the ontological nature of knowledge and criticising psychologism. Considering faith Nikolai Berdyaev states it to be a structure of knowledge, a free intention of spirit towards the true gnosis. He also develops the teaching on two freedoms: 1) initial freedom, irrational, 'freedom to choose between the good and evil'; 2) gained freedom, rational, 'freedom in the truth, in the good'. However the second freedom without the first one comes to be nearly impossible or, saying more precisely, transforms into slavery. Irrational freedom realises itself in creativity as a continuing creation. Nikolai Berdyaev interprets the creativity ontologically, as 'an increase in being', not as an rearrangement of the world energy. He states his understanding of God-manhood as an overcoming of exclusively creatural teaching on human beings. To the idea of human sinfulness, Nikolai Berdyaev opposes the idea of creative human nature – the 'true religious anthropology' that is understood as 'pneumatology', i.e. the teaching on spiritual and creative nature of human being – to both the Modern irreligious humanism as well as to dominating Christian anthropology, based on the idea of original sin and its atonement. Berdyaev considers panentheism – as opposed to pantheism – a Christian, Orthodox concept, correlating with the God-manhood concept. In general*



*the studied text is an intermediate, though yet mature enough and full representation of Berdyaev's 'personalistic worldview'.*

**Key words:** *philosophic source studies, religious philosophy, personalism, freedom, creativity, Nikolai Berdyaev.*

УДК 141.7:172.15:575.16

**Е.В. БОЛОТИНА** (к. филос. н.)

Донбасская государственная машиностроительная академия

(г. Краматорск)

[twinpiks@inbox.ru](mailto:twinpiks@inbox.ru)

## **СМЫСЛОГЕНЕЗ ЛИЧНОСТИ И АНТРОПОДИЦЕЯ В ДИСКУРСЕ ИНФОРМАЦИОННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ**

*Статья посвящена исследованию закономерностей развития личности в условиях формирования информационного общества. Установлено, что духовное развитие человека осуществляется на основе взаимосвязи со смысловым универсумом, обусловленным онтологическим актом формирования в структуре личности смысловой сферы. Это самоорганизующаяся система, сходная с иерархией структуры личности. Обосновано, что смыслогенез является внутренним механизмом развития личности. Автор допускает, что развитие смыслогенеза представляет собой ряд альтернативных сценариев, среди которых личностный – лишь один из возможных вариантов. Подчеркнуто, что в русской религиозной философии обозначена проблема антроподицеи человека: учение о Добре, Красоте, Истине в творчестве В.С. Соловьева; оправдание человека Н.А. Бердяевым и др.*

**Ключевые слова:** *смыслогенез, антроподицея, космизм, ноосфера, информационное общество, энергоинформационный подход, творчество.*

Человек – многомерный объект познания. История его становления – это история становления «человека возможного», чья сущность раскрывается в процессе исторически обусловленной культурной деятельности, понимаемой в широком смысле слова. Современный бифуркационный этап в развитии общепланетарного человечества характеризуется парадоксальной ситуацией: человек как создатель техногенной среды представляет угрозу существованию общества и планеты, общество, входящее в информационную фазу развития, порождает процесс деантропологизации мира, в котором живёт человек.

Энергоинформационный подход позволил связать генезис цивилизации с информационной структурой личности и определить современную цивилизацию как такой тип связи между человеком и обществом, при котором приоритетными ценностями становятся интеллект и духовное развитие человека, а главным фактором развития – информация и знания. При этом социальный метаболизм, который осуществляется в пределах социального организма, приобретает характер информационных взаимодействий.

В то же время учёные отмечают целый ряд опасных тенденций, которые позволяют заключить, что высокий уровень социального интеллекта, суперсовременные информационные технологии являются обоюдоострым оружием, так как могут в равной мере служить как созиданию, так и разрушению и сами по себе не предполагают положительного сценария выхода из глобального кризиса.

Актуальность философского анализа проблемы развития человека, закономерностей становления личности в условиях информационного общества обусловлена, прежде всего, тем, что «...образ человека, который мы считаем истинным, сам становится фактором нашей жизни. Он предreshает характер нашего обращения с нами самими и с другими людьми, жизненную настроенность и выбор задач» [1].

В связи с этим искажение образа человека ведет к искаженности самого человека и, как следствие, разрушительным алгоритмам развития общества. Виртуальное пространство