

К ЮБИЛЕЮ Н. А. БЕРДЯЕВА (1874–1948)

DOI 10.25991/VRHGA.2025.4.4.032

УДК 1(091)+111

Д. К. Богатырёв, Т. Д. Богатырёв, Д. В. Масленников*

БЫЛ ЛИ Н. А. БЕРДЯЕВ «РУССКИМ ГЕГЕЛЕМ»?*

Поводом к написанию статьи стал некролог о Н. А. Бердяеве в «Таймс». Рабочая гипотеза: Бердяев скорее был «Русским Гегелем», чем нет. Но — и альтер-Гегелем. В статье сопоставляются системообразующие интуиции концепций Бердяева и Гегеля: Дух — Развитие — Творение. Особое внимание уделяется диалектике — и как миро-

* Богатырёв Дмитрий Кириллович — докт. филос. наук, профессор, ректор, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А.

Dmitry K. Bogatyrev — Dr. Philos. Sciences, Professor, Rector, the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, Saint Petersburg, 191023, Russian Federation.

Богатырёв Тимофей Дмитриевич — младший научный сотрудник отдела сопровождения научных проектов, Sorceres@mail.ru, Русская христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А.

Timofey D. Bogatyrev — Junior Researcher at the Scientific Project Support Department, Sorceres@mail.ru, the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, Saint Petersburg, 191023, Russian Federation.

Масленников Дмитрий Владимирович — докт. филос. наук, профессор, зав. каф. философии, религиоведения и педагогики, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А.

Dmitry V. Maslennikov — Dr. Philos. Sciences, Professor, Head of the Department of Philosophy, Religious Studies, and Pedagogy, the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, Saint Petersburg, 191023, Russian Federation.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24–28–00748, <https://rscf.ru/project/24–28–00748/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского

The study was supported by the Russian Science Foundation № 24–28–00748, <https://rscf.ru/en/project/24–28–00748/>; Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

воззренческой интуиции, и как методу. Сопоставляются понимания духа у Бердяева и Гегеля в контексте того, что оба философа поставили концепт духа в центр своих доктрин. Прослеживается переход от развития к творчеству в качестве парадигм формирования картин мира в характерном для начала XX в. движении философско-теологической мысли к эмерджентному эволюционизму. Концепции Бердяева и Гегеля сопоставляются также и в оптике структурообразующих компонентов метафизики: онтология — гносеология — аксиология. Структурный взгляд дополняет и конкретизирует изначально предложенное осмысление базовых интуиций. Завершается сопоставление обзором историософских прогнозов Бердяева и Гегеля: хотя Гегель не делал конкретно-исторических прогнозов, и его философия в целом обращена в прошлое, сама интуиция направленности всемирной истории «с Востока на Запад» оказалась онтически «длиннее», чем мистико-эзотерические предвидения Бердяева. Но обозримым оказался сбывшийся прогноз Бердяева о «внутреннем изживании большевизма», понятого как духовная болезнь русского народа, что привело к распаду СССР.

Депопуляризация и Гегеля, и Бердяева в «философствующих массах» связана не с «прогрессом разума», а с постмодернистской деградацией культуры.

Ключевые слова: Дух, развитие, творчество, свобода, культура и история, смысл и конец истории; Россия и Европа.

*D. K. Bogatyrev, I. D. Bogatyrev, D. V. Maslennikov
WAS N. A. BERDIAEV A "RUSSIAN HEGEL"?*

The article was prompted by an obituary of N. A. Berdyaev in The Times. The working hypothesis is that Berdyaev was more of a "Russian Hegel" than not. However, he was also an alternative Hegel. The article compares the system-forming intuitions of Berdyaev's and Hegel's concepts: Spirit, Development, and Creation. Special attention is given to dialectics, both as a worldview intuition and as a method. The understanding of spirit in Berdyaev and Hegel is compared in the context of the fact that both philosophers placed the concept of spirit at the center of their doctrines. The transition from development to creativity as paradigms for the formation of worldviews is traced in the movement of philosophical and theological thought towards emergent evolutionism that was characteristic of the early 20th century. Berdyaev's and Hegel's concepts are also compared in terms of the structuring components of metaphysics: ontology, epistemology, and axiology. The structural view complements and specifies the initial understanding of basic intuitions. The comparison ends with an overview of Berdyaev's and Hegel's historiosophical predictions: although Hegel did not make specific historical predictions, and his philosophy was generally focused on the past, the intuition of the direction of world history "from East to West" was ontologically "longer" than Berdyaev's mystical and esoteric predictions. However, Berdyaev's prediction about the "internal overcoming of Bolshevism", which he saw as a spiritual illness of the Russian people, came true, leading to the collapse of the USSR. The depopularization of both Hegel and Berdyaev among the "philosophizing masses" is not due to the "progress of reason", but rather to the postmodern degradation of culture.

Keywords: Spirit, development, creativity, freedom, culture and history, meaning and the end of history, Russia and Europe.

Недавно мы отмечали 250-летие со дня рождения Г. В. Ф. Гегеля, и вот в 2024 г. вспоминаем Н. А. Бердяева по случаю его 150-летнего юбилея, переоценивая его место в русской и мировой философии. В одной из центральных европейских газет в некрологе отошедшего Н. А. Бердяева, которого, по его же словам, лучше всего понимали именно в Англии, охарактеризовали в качестве «русского Гегеля» [32]. Бердяев действительно был хорошо принят британцами:

всего трое великих русских — И. С. Тургенев, П. И. Чайковский и Бердяев — удостоились званий почётного доктора Кембриджского университета. Так что характеристика скорее лестная. Скорее — потому что к Гегелю в Англии отношение в большей степени критическое, тогда как в России, напротив, порой до восторженного. Желание проверить аргументированность такой оценки Бердяева обусловлено современным контекстом отношения к классике отечественной философии. Перестроечные восторги по поводу создателя «философии свободы и творчества» постепенно сменились, и по мере освоения его текстов, и под воздействием западной мысли, так или иначе тяготеющей к постмодерну, в большей степени скептическими и критическими интенциями восприятия наследия Бердяева: «эклектика», «журнализм», «компилятивность», «внецерковный мистицизм» и даже «гностицизм». В случае оценок со стороны околоцерковных или недавно воцерковившихся авторов Бердяев повторяет судьбу Вл. Соловьёва. Многие советско-постсоветские интеллигенты пришли в церковь благодаря его работам, но в какой-то момент Соловьёв уже стал казаться им недостаточно догматичным. Такова же и история рецепции и других выдающихся мыслителей — С. Булгакова, Л. Карсавина, П. Флоренского, которых начали критиковать уже выучившиеся, в том числе и на их работах, представители поколения так называемой «неопатристики». К этому направлению современной теологии обычно относят Вл. Лосского, Г. Флоровского, А. Шмемана, И. Мейендорфа. Однако в более широком смысле, как это предполагал, в частности, константинопольский патриарх Афинагор [23], а у нас В. В. Аксюхиц [1] и ряд других авторов, вся русская религиозная философия представляет собой попытку «неопатристического синтеза». Как трактовать гипотезу «неопатристического синтеза» — конкретно-теологически или расширительно-философски — отдельный вопрос. Однако нельзя не признать, что у неопатристической теологии были свои, причем достаточно продуманные, аргументы «contra» по отношению к русской религиозной философии в целом и учению Н. А. Бердяева, в частности. В современной России имеющее место охлаждение к Бердяеву построено в большей степени на некритически воспринятых мнениях и увлечении всяческого рода модными поветриями вроде «деконструкций», нежели на мышлении. Мой, пока предварительный, ответ на вопрос, поставленный в заглавии статьи: скорее был, чем нет. Бердяев был также и русским альтер-Гегелем. Подчеркнем: альтер-, но в целом не анти-, хотя критических суждений по отношению к своему немецкому визави он высказывал предостаточно.

* * *

Обозначим ключевые пункты гегелевской философии, которые можно рассматривать и как точки идентификации, и как ракурсы расхождения с философией Бердяева. Гегель создал систему, хотя якобы и печаловался Ф. Баадеру незадолго до смерти, что подлинной системы у него нет, и он сильно переживает по этому поводу. Кто знает: быть может, для великого систематика такой уровень отструктурированности, которого достиг он сам, представлялся недостаточным? В расхожем восприятии философия Гегеля — и есть система

по преимуществу. Перефразируя В. Маяковского: «Гегель и систематическая философия — близнецы-братья». И в самом деле, гегелевский абсолютный идеализм — последняя в европейско-христианском ареале философия, достойная звания систематической. Она есть максимально структурированная энергия новоевропейского духа, «фаустовской души», которая еще не чувствует своей неизбежной и близкой кончины. В этом аспекте философия Бердяева выглядит противоположностью Гегелю. Но это внешнее впечатление. Системы немецкого образца у Бердяева действительно нет. Да он никогда и не стремился к ее созданию, не ставил задачи построения философии как «строгой науки» в стиле В. Виндельбанда и Э. Гуссерля, продолжающих в этом Фихте и Гегеля, хотя уже с обновленными представлениями о структурировании ментальных пространств. Однако мышление Бердяева внутренне систематично, оно обладает идейной целостностью. В этом он похож на Б. Паскаля, Ф. Ницше и С. Кьеркегора, мышление которых было построено на духовном опыте и при внешней фрагментарности внутренне цельно. «Эскадроны мыслей шальных» (воспользуемся словами из популярной песни) только кажутся хаотично-эклетишно-сумбурными. За их перемещениями стоит стратегически мыслящая воля крупного философа. Не всем она видна, но, как учили древние, подобное познается подобным, а неподобное неподобным не познается. Что касается текстовых повторов, то их предостаточно и у Гегеля. На мой сегодняшний взгляд, если бы «Феноменологию духа» сократить раза в два, она бы от этого только выиграла. Но, как говорится, из песни слов уже не выкинуть.

Системность мышления, свойственная всем великим философам, обусловлена наличием некоей базовой фундаментальной интуиции. Интуиция — корень, из которого растут ствол и ветви с их листьями, цветами и плодами, то есть понятиями, гипотезами, прогнозами. Философы, за крайне редкими исключениями, всю жизнь, собственно, и занимаются концептуализациями своих базовых интуиций, а также попытками убедительно изложить эти концептуализации. «Принудить», — как писал Фихте, — «читателя к пониманию» [28, с. 563]. Публика, увы, отнюдь не всегда способна к такому принуждению. У Гегеля таких фундаментальных идей две: дух и развитие. У Бердяева тоже две: дух и творчество. Чуть позже мы добавим и диалектику. Но это не так и важно: дух — диалектика — развитие — творчество суть грани сущностно единых базовых интуиций. В этом Бердяев близок Гегелю, как ни один из русских философов. Кроме, разумеется, собственно гегелианцев.

* * *

Понятие духа вошло в европейскую философию благодаря новозаветному откровению: «Бог есть дух, и поклоняющиеся ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин 4:24). В ветхозаветную эпоху Бог проживается и понимается как духовный первопринцип и личность, но сам термин «дух» еще не получил столь возвышенных коннотаций, как в христианстве. Языческий мир в чем-то параллелен, а в чем-то ниже ветхозаветного. Античность знала духов, но не знала Духа. Высшим определением абсолютного был Ум — Нус, как это зафиксировал Аристотель. Первоединое неоплатоников получило концепту-

ализацию уже под эманациями библейского откровения и в большей степени соответствует «неведомому Богу», жертвенник которому стоял в афинском Ареопаге и которого апостол Павел собирался проповедовать эллинам явно, хотя они до конца не восприняли этот апостольский посыл (Деян. 17:23). Дух мыслит, но не сводится к мышлению. Ведь мышление, как показали в свои эпохи Аристотель, Лейбниц, шеллинг, свойственно и животной, и даже растительной душе. Собственно, и у апостола Павла, и у первых христианских богословов духовная реальность очень часто маркировалась термином «нус». Однако подлинной субстанцией духа выступает свобода. Мышление психосоматического уровня свободой не обладает. «Дух дышит, где хочет» (Ин 3:8), «Где дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3:17). На Западе традиция рационализации духовной реальности была очень сильна. Концепция Абсолютного, предложенная Фомой Аквинским и фактически догматизированная католической церковью, — не только яркий пример, но и матрица последующего развития новоевропейского рационализма. Рационализма в широком смысле, который покрывает и эмпиризм, и рационалистический (законосообразный) материализм. Альтернативой рационалистической доминанте западного ума выступали мистицизм и иррационализм. Но западный мистицизм (пока еще внутри христианской традиции) в основном противопоставлялся (в качестве тени) догматическому рационализму, что для Востока менее характерно [13], а иррационализм обрел социально-резонансные воплощения уже только после Ф. Ницше и особенно Первой Мировой войны. Свобода в ее метарациональной сущности начинает концептуализироваться по большому счету только в немецкой классической философии. У Канта и Фихте оформляется разделение на низшую и высшую, отрицательную и положительную свободы. Фихте фиксирует трансцендентальное Я как подлинный субъект свободы. Свобода начинает пониматься онтологически — как первосущность, а не преимущественно психологически и морально, что имеет место при редукции этой проблемы к вопросу о свободе воли. шеллинг фиксирует иррациональную грань свободы [30, с. 86–158], опираясь на мистицизм Я. Бёме и Ф. Баадера. Иррациональный элемент свободы сначала будет выявлен в качестве важнейшего А. Шопенгауэром, потом абсолютизирован у Ницше. Н. А. Бердяев возгоняет иррациональное до метарационального, превращая его в творческую свободу, трансцендирующую и отрицательную свободу Шопенгауэра-Ницше, и положительную свободу классиков. Бердяев, по сути, осуществляет (непонятно, насколько осознанно, насколько стихийно) диалектический синтез, вводя творческую свободу в качестве высшей формы самореализации духа.

Гегель, продолжая в этом линию Фихте и шеллинга, первым в истории европейской философии делает понятие духа центром своей системы. В «Феноменологии» дух в конечном счете трансцендирует и разум (по крайней мере — декларативно, в интенции). В «Энциклопедии» дух в форме «абсолютного духа» выступает как Альфа и Омега, начало и конец — и самой системы, и (главное) онтологической структуры сущего. Но притяжение Логики все-таки остается для Гегеля непреодолимым. Мышление оформляет материю, возводя сущее до уровня конкретной содержательности, а категории образуют непреходящую метаструктуру этой формирующей активности. Дух же, оговаривается Гегель,

намечая это все-таки пунктирно, форматирует сами формы. Однако в каком смысле «форматирует», по Гегелю? Ведь и бог-перводвигатель у Аристотеля тоже маркировался как «форма форм». Гегель — это приведенный в движение Аристотель. Абсолютный идеализм Гегеля — в большей степени дитя Аристотеля, нежели Откровения, все-таки идеализм, а не спиритуализм и персонализм, в направлении к коим и двигался Бердяев. Шаг к творческому пониманию духа, преодолевая противоположности гегелианско-логизированного и иррационально-волюнтаристического подхода, сделал именно Бердяев. В этом плане Бердяев — синтетически и символически — такая же фигура для XX века, как Гегель для века XIX-го.

* * *

Идея развития является стержневой для гегелевской системы. Гегель — философ развития по преимуществу. Подробно я разобрал эту тему в работе «Гегель и современный мир: опыт богословско-культурологического анализа» [9], где я даже называл этого философа «апостолом» и «пророком развития». Поэтому в данном месте напишу кратко. Развитие — очень высокая категория, самая конкретная, говоря языком самого Гегеля. Развитие содержательно богаче движения, становления, функционирования, в некоторых аспектах — и рождения. Понять мир, природу и историю, через категорию развития — это великое дело, и Гегель совершил его впервые. В его системе развивается все — и мышление, и мир, и даже сам Господь Бог (так называемое «логическое развитие понятия» — образ мутный, но за ним просматривается вечное рождение Сына Отцом, описанное и Мейстером Экхартom, и другими христианскими мистиками).

Одним из позднейших исторических следствий этого «тоталитаризма развития» становится современный т. н. глобальный или универсальный эволюционизм, к которому, если верить академику В.Стёпину [26], тяготеет большинство ученых современности. «Вечное рождение» Экхарта в агностикопозитивистском и материалистическом контекстах современности трансформируется в перманентную эволюцию универсума. Заметим, что современный глобально-эволюционистский миф никак не доказательнее мифологической классики древнего язычества. За одним важным исключением. Он предполагает не «космический год» или «вечное возвращение», а первотолчок — так называемый «Большой взрыв». Благодаря этому смыслообразу в картину мира возвращается Ничто, изгнанное на время новоевропейским рационализмом и материализмом. «Большой взрыв» — не что иное, как неудачный образ библейской идеи сотворения мира Богом *ex nihilo* (уже дискредитированной к тому времени в качестве «ненаучной» и «мифологической»). Идея творения воспринимается человеческим мышлением из Откровения, и в этом плане она в самом деле сопрягается с мифологией. Но мерить онтологически исходное узкими рамками онтически вторичной научности попросту бессмысленно. Наука строится на обобщении опыта, а в человеческом опыте не могут быть даны по определению такие прафеномены (или постфеномены), как начало или конец мира.

Отодвинув (на время) проблемы базовой картины и региональных картин мира, онтологического и онтического, которые Гегелем даже не ставились, а Бердяевым сполна не рассматривались, вернемся в контексты начала XX в. Эволюционизм и социальный прогрессизм смело шагали по планете. Критики Ч. Дарвина, как правило, не отрицали самой идеи эволюции живой материи, а критики Маркса — идеи прогресса, лишь предлагая другие векторы построения совершенного общества. Однако со временем наивная влюбленность в идею перманентно прогрессирующей эволюции вполне закономерно сменилась критико-вопрошающей стадией. Где «жало» прогресса? В чем его «сперматический логос»? Классические модели развития (гегелевская, марксистская, позитивистская) убедительного ответа на вопрос об онтологическом источнике радикальной новизны дать не в состоянии. Все они предлагают комбинации ответов в рамках гегелевской триады «качество — количество — мера», которая русскоязычному читателю известна благодаря ее перелицовке Ф. Энгельсом в так называемый «закон перехода количественных изменений в качественные и качественных в количественные», в просторечии известный как «переход количества в качество». Так и пусть переходят: туда-сюда и обратно. Диалектика, к которой мы вернемся ниже, вещь хорошая. Но она, увы, не золотой ключик к тайнам мироздания, как и позитивистская адаптация. Приспособленцы — не творцы, как бы конформисты ни пытались это обосновать, опасаясь покушения на собственное благополучие со стороны неконформистов, революционные популяции которых готовы пожертвовать самой цивилизацией ради собственных безумств. Ответы на вопрос об источниках радикальной новизны дают модели так называемых «эмерджентных» эволюций. А. Бергсон, Тейяр де Шарден, А. Уайтхед вводят ир- или прарациональный (как правило, религиозный или мистический) фактор в состав логически отредактированной идеи развития, возвращаясь, по сути, к исходной модели Николая Кузанского, спрятавшего Ungrund Майстера Экхарта за фасадом логически утонченной диалектики. Сама эволюция идеи развития от Кузанца до Гегеля включает в себя смешение вплоть до неразличимости таких идей генезиса, как рождение и творение, так что творчество оказывается в системе абсолютного идеализма «спрятанным» в развитии. Бердяев и эмерджентисты восстанавливают иррационально-мистический принцип в его законных правах. Бердяев многократно писал о своей идейной близости с А. Бергсоном. Для России именно Бердяев оказался в начале XX в. провозвестником вкратце обрисованного выше шага за горизонт — от развития к творчеству. Причем на более богатом (и теологическом, и антропологическом) материале, нежели А. Бергсон. Философа такого масштаба у нас все-таки не было, и в этом смысле Бердяев — опять-таки «Русский Гегель». И — альтер-Гегель.

* * *

Третий объединяющий Бердяева и Гегеля принцип — диалектика. Существо диалектики состоит в признании сущностной противоречивости бытия и познания (или только познания). В сугубо гносеологическом варианте диалектика редуцируется в своем пределе к «трансцендентальной

видимости» Канта, а далее — к софистике, скептицизму и манипулятивным практикам различного рода «методологов». Это, разумеется, не случай Бердяева и Гегеля. Они продолжают онтологическую линию Гераклита, Платона, Николая Кузанского, Бёме, Фихте, а в случае Бердяева — еще и С. Кьеркегора. Само сущее противоречиво на уровне его сущности, а в случае Кузанца — и на уровне сверхсущего Абсолютного. Последний вариант развивает Гегель, хотя непосредственно на кардинала и не ссылается. Убежденность в имманентной и извечной противоречивости сущего, где полюса бытия и ничто выступают в качестве стягивающего и растягивающего принципов, или сущности, в которой тождество и различие «светятся» друг в друге, образуя логическое сердце сущности как противоречия, или Абсолюта, который «один и тот же и вечно новый», подобно всегда живому «Огню-Логосу» Гераклита Эфесского, можно, конечно, назвать фундаментальной интуицией. Идеей, эпистемологически выстраданной в опыте философской веры. Но диалектика для Гегеля и Бердяева — это и нечто большее, чем идея-интуиция в ее предметно-содержательном значении. Диалектика — это метод. Как базовая мировоззренческая интуиция диалектика выступает у Гегеля и Бердяева не чем-то дополнительным к уже обозначенным в качестве центральных идеям духа и развития (творчества). Диалектика и есть имманентная жизнь духа, его путь. Вещи, пишет Гегель, не выдерживают противоречий, они надламываются ими и гибнут [18, с. 396]. Дух живет в противоречиях, которые для него служат источником развития. Древний символ духа — Феникс, сгорающий и восстающий из пепла.

Когда речь заходит о диалектике Гегеля, стало уже чуть ли не шаблоном противопоставлять ее модели С. Кьеркегора: модель «и — и» versus модель «или — или». Нам представляется более важным понять их единство, что посвоему и сделал Бердяев. Главное: и у Гегеля, и у Кьеркегора диалектика носит в конечном итоге позитивно-синтетический характер. В этом ее сущностное различие с так называемой «негативной диалектикой», варианты которой были предложены в неомарксизме и атеистическом экзистенциализме, когда принцип отрицания отрицания работает, перемалывая сущее в труху истории, но никакого развития, по существу, не происходит. История в такой оптике представляется трудом Сизифа [22]. Дарвиновская эволюция, если возвращаться на доантропологический уровень, производит в контекстах негативной диалектики не «венец творения», а могильщика жизни, как это напроорочествовал уже Э. фон Гартман.

Бердяев остается все-таки «синтетиком», пусть в конечном счете и «эсхатологическим», продолжая опять-таки линию Гегеля, но со вниманием к «ничтожеству ничто» Хайдеггера и Сартра. Атеистические экзистенциалисты переводят предложенный Кьеркегором принцип «или — или» в область онтологии, хотя методологически и драпируются в одежды феноменологии и герменевтики. Такая драпировка в чем-то и органична. У христианских диалектиков от Николая Кузанского до шеллинга и Гегеля предельные противоположности, включая бытие и ничто, выступают всего лишь «абстрактными моментами» по отношению к первореальности Абсолютного. Как пишет шеллинг, Бог не тождественен бытию, поскольку Он — Господь бытия [31,

с. 111]. Но феноменологический метод не схватывает такой реальности, как вечность. Время, если мыслить феноменологически строго, и есть горизонт бытия, в этом Хайдеггер прав. Поэтому Бердяев справедливо указывал, что феноменологический метод неблагоприятен для экзистенциального философствования. Герменевтически «Бог» — один из символических элементов в картине мира, подлинную реальность которого еще только надлежит «расшифровать» (в терминах К. Ясперса). Так что «Объемлющее» Ясперса может вовсе и не проявиться в качестве «Бога» иудеохристианского откровения. Если исчезает Бог как интегральный первопринцип не только мышления (как у Канта), но и картины мира, то Ничто «отпускается на свободу» человеческим рассудком, начинает «гулять само по себе», подобно носу майора Ковалева из одноименной повести Гоголя.

Русские мыслители (Бердяев, Булгаков, Карсавин, Франк, позже В. Лосский) дали именно неопатристическую интерпретацию нарративу имманентной ничтожности сущего: грех, как это мыслит православное богословие, онтологичен, меонические бреши в творении суть следствия примордиального грехопадения. Имманентная противоречивость сущего — одна из ключевых тем Бердяева, особенно ярко раскрытая в таких трактатах, как «Миросозерцание Достоевского» и «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого». В сфере диалектики Бердяев идет за Гегелем против Хайдеггера и Сартра, правда, с тем существенным отличием, что искомый синтез достигается не в истории, как у Гегеля, а эсхатологически [8]. В этом он — опять-таки и «русский Гегель», и альтер-Гегель.

* * *

Если на уровне исходных интуиций мы видим скорее идейную близость русского и немецкого философов, которая сопровождается, разумеется, альтернативными решениями, то в части конфигурации и внутренней формы концепции расхождения обнаруживаются куда большие. Зрелая система Гегеля включает в себя три части: Логика, Философия природы и Философия духа. Логика многогранна: гносеология, диалектика, онтология, теология переплетаются у Гегеля в причудливом синтезе. Н. Гартман считал гегелевский анализ категорий непревзойденным, хотя и предложил собственные вариации на эту тему. Онтоотеологичность Логики, о которой пишет Хайдеггер, на самом деле не есть нечто эксклюзивно гегелевское. Большинство великих идеалистов, начиная с Аристотеля и неоплатоников, онтологизировали теологию и теологизировали онтологию. Ничего подобного гегелевской «Логике» нет не только у Бердяева (который как раз выступал против онтологизации Абсолютного), но и у всех остальных новоевропейских философов. В поддержку Бердяева отметим, что в плане анализа категорий духовного опыта экзистенциалов Бердяев — самый системный из всех авторов этого направления. Бердяев, в отличие от Гегеля и Хайдеггера, не создал своего (никому не подобного) языка. Он говорил словами, которые интуитивно понятны любому мыслящему человеку. Создание языка требует больших сил, что может и отвлекать от сути дела. Хайдеггер считается образцом экзистенциальной аналитики.

Она впечатляюща, но крайне одностороння. Хайдеггер дает аналитику нашей падшей экзистенции вне горизонта искупления. Его современники этому, судя по всему, очень обрадовались. В экзистенциалистском пуле XX в. Бердяев все-таки наиболее христианский. В конечном счете и Гегель — последний христианский философ из классиков.

Логика Гегеля стоит в одном ряду с системами Платина и Прокла, из русских философов ближе всего к этому подошел (по линии мифо-логики) А. Ф. Лосев. К философии природы Бердяев даже не подступался, хотя из конгениальных ему авторов нельзя не отметить А. Бергсона и А. Уайтхеда. Философия духа — самая содержательно конкретная часть гегелевской системы. Концепция Бердяева — и есть философия духа. В этом совпадение, но здесь и альтернативные решения. Однако не менее важным будет обращение к внутренней форме философского знания. Таковы онтология, гносеология, аксиология [10]. В разных пропорциях и аранжировках эти первоэлементы философского знания присутствуют и у Гегеля, и у Бердяева.

* * *

Последовательное проведение диалектического принципа в онтологии предполагает достаточно спорные решения, неоднозначность которых становится заметной скорее в этико-теологической сфере. Речь идет о фактическом уравнивании (каким бы терминологическим дизайном это ни сопровождалось) бытия и небытия. «В одну и ту же реку входим и не входим, мы есть и нас нет» [19, с. 211], как учит нас Гераклит Эфесский. Движение и покой, единое и иное выступают у Платона, по сути, равновеликими полюсами, но с весьма существенными оговорками: а) у Платона нет догматически сформулированных окончательных выводов, б) Платон не работал с понятием радикального небытия, которое входит в пространство европейской мысли только с библейской идеей творения; в) переходя к соотношению этических и онтологических категорий, Платон уходит от симметрии оппозиций, считая Благо реальностью даже высшей, нежели Единое. Неоплатоники мыслят Единое все-таки апофатически. И только уже начинающий эпоху Модерна Николай Кузанский вводит противоречие непосредственно в недра Божества, хотя специфически расставляя при этом акценты между опорными категориями бытия и небытия, возможности и действительности [25]. Смело шагает этим путем и Гегель, однако за диалектически отструктурированным фасадом логических категорий скрываются духовные реалии, подлинное значение которых приоткрывается через обращение к германской мистике — рейнской, но и не только. По линии Мейстер Экхарт — Я. Бёме — Ф. Шеллинг в ходе осмысления догмата о сотворении Богом мира из ничего делается вывод о наличии «темной основы» или «темной природы» внутри самого Абсолютного. Таково понятие-мифологема «Бездны», или Ungrund. Проблема серьезная, и аргументы, выдвинутые представителями и продолжателями немецкой теологии, серьезны и весомы. Но при этом все доктрины, фундированные смыслообразом «бездны в Боге», находятся в прямом противоречии с новозаветным откровением: «И вот благовестие, которое мы слышали от Него

и возвещаем вам: Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (Ин. 1:5–7). Другой, «нерейнский», мистический исток германского идеализма лучше всего демонстрирует легенда о докторе Фаустусе. В одной из версий гностицизма Сатана предстает не падшим ангелом, который был сотворен, но «Сыном Божиим», отправшим от Отца (заметим, что тексты Ветхого Завета дают основания для таких трактовок). В «Философии откровения» Шеллинг много крутится вокруг этой темы, но на радикальные формулировки, как в ранних работах, не отваживается. В «Философии истории» же Гегель вполне откровенно продолжает характерную для германского духа линию на «диалектическое» сближение добра и зла, озвученную в первой самопрезентации Мефистофеля Фаусту. Дьявол, согласно Гегелю, не обманул человека. «Бог подтверждает слова змея» [17, с. 304]. Осталось только вычеканить на пряжках ремней «солдат-освободителей» фразу «Gott mit uns» и назвать вслед за Геббельсом Христа Евангелий «еврейским», требуя показать немецкому народу доподлинного «арийского Христа».

Бердяев был под большим влиянием не только германской диалектики, но и мистики, прежде всего Я. Бёме [4], в «Самопознании» он даже признавался, что «всегда поминает его в своих молитвах» [6, с. 101]. Тем не менее, бердяевские решения другие: признавая Ungrund, русский философ позиционирует «бездну» вне Бога. При этом Бердяев вводит понятие «примордиальной», несотворенной свободы, доводя онтологизацию свободы до максимума. «Бог-Творец всемогущ над бытием, над сотворенным миром, но он не властен над небытием, над несотворенной свободой, и она непроницаема для него... Он может только распяться над бездной» [20, с. 165]. Нельзя не признать, что у такой онтологизации свободы были свои резоны, в первую очередь этико-теологические. Бердяев, как и многие другие русские авторы, решал проблему теодицеи, вдохновляясь интуицией апокатастасиса, предложенной Оригеном, которого, на его взгляд, осудили неправомерно. Тема эсхатологической реанимации всего творения составляет отдельную проблему, но само обращение к ней характерно оттеняет Бердяева от Гегеля, да и в целом русскую мысль от германской: «спасемся только все» versus «Jedem das Seine». Конфигурация категорий, через которые решается проблема, у Бердяева отличается от германских вариантов, но опасность для христианского персонализма все равно сохраняется. Персоналистическую онтологию Бердяеву (как в свое время и Гегелю) построить так и не удалось. Гегель логизировал дух, а Бердяев — меонизировал. Личность же на самом деле трансцендирует эти противоположности. Для построения персоналистической онтологии требуется творческое преодоление экзистенциализма, как абстрактной противоположности эссенциалистической философии, вершиной которой вполне можно считать Гегеля. Но Бердяев такой задачи даже не ставил. Христианский персонализм, который часто недостаточно правомерно отождествляют с экзистенциализмом, предполагает укорененность личности не только в скорлупке собственной экзистенции, но и в бытии-с-Богом, обретении человеком своей утраченной сущности. Поэтому не является достаточно философски аргументированной — при общей правильности диагнозов — и критика Бердяевым атеистического экзистенциализма Хайдеггера и Сартра.

Часто утверждают, будто в гносеологии Бердяев и Гегель противоположны, тем более Бердяев сам давал для этого поводы. С немецкой стороны — якобы логицизм, а с русской — интуитивизм с большими тяготениями и к иррационализму, и к эклектике. На самом деле пресловутый рационализм Гегеля не столь и рационалистичен, предполагая в глубине своеобразную логико-мистическую интуицию. Гегель сам писал о высшем «мистическом» моменте диалектики, особенно в «Малой логике» [18, с. 53–424], утверждая, что «спекулятивный разум» можно именовать (и ранее именовали) интуицией [25]. Тем не менее, Гегель остается философом понятия по преимуществу. Понятие есть высшая форма познания. Понятие у Гегеля — вовсе не то, что думал Кант, включая всех своих наследников, или позитивисты. В понятии, согласно Гегелю, ум человека проникает в суть дела. Ноумены не закрыты от диалектически искушенного разума, и в этом плане философия Гегеля — это специфический, диалектико-логический, гностицизм. Бердяев по-своему тоже гностичен (чего стоят размышления о «безднах»), но он постоянно декларирует символичность духовного познания, тогда как Гегель трактует символ вполне по-протестантски — в качестве допонятийной формы. В этом опять-таки системное расхождение между германским идеализмом и русской религиозной метафизикой.

Бердяев и Гегель подобны в своих практиках и техниках познания методом возгонки проблемы до предельной концентрации противоречий, дабы потом совершить некий прыжок или «скачок» на новый содержательный уровень (как писал и Маркс, мечтая о переходе к коммунизму). Иногда эти диалектико-логические (историософские, экзистенциальные) синтезы удачны и впечатляют, иногда — не очень, и нагоняют на читателя сомнения в обоснованности выводов. Наконец, переходя к внешнему контуру эпистемологических построений, заметим, что и Гегель, и Бердяев любят подгонять материал под свои схемы. Впрочем, это не является эксклюзивной особенностью данных авторов.

Аксиология в точном значении термина — это теория ценностей. В эксплицитном виде таковая не сформулирована ни Гегелем, ни Бердяевым так, как это сделали немецкие авторы XX в. М. Шелер [29] и Н. Гартман [15], а у нас попытался Н. Лосский [24]. Если брать шире, то аксиология — интегральная дисциплина для этики и эстетики. Оба автора много писали на эти темы: Гегель больше про эстетику, Бердяев — про этику. Гегель растворяет этическую проблематику в логической и культурологической. Из немецких классиков он самый «внеэтичный». Мысль Бердяева, как и у большинства русских авторов, этикоцентрична [5]. В то же время, хотя Бердяев и писал интересные статьи по искусству, ничего подобного великой гегелевской «Эстетике» найти у него невозможно.

В широком смысле аксиология — наука о ценностно-фундированном сущем, а такова работа духа в истории [14]. Философия духа — наиболее содержательная часть системы абсолютного идеализма, а у Бердяева сама концепция относится к предметной сфере философии духа по преимуществу. Рассмотрим

четыре взаимосвязанных аспекта философии духа: 1) градация ценностей; 2) философия культуры; 3) историософия; 4) философия религии. В качестве наиболее адекватной к использованию предложим систему аксиологических модальностей, разработанную М. Шелером [29]. Хотя она и не лишена недостатков (подробней см.: [11]), но лучше просто нет.

При отсутствии эксплицитной теории ценностей структуру философии духа и у Гегеля, и у Бердяева определяет их интуитивно-предполагаемая иерархия. Для Гегеля высшей ценностью выступает развитость, а для Бердяева творчество, как дериваты их центральных интуиций. Мера развитости для Гегеля определяется «прогрессом в осознании свободы», а тот, в свою очередь, обнаруживается в поступательном развитии мировой цивилизации. Вершиной цивилизации оказывается германо-христианский мир, а понимание свободы колеблется между Лютером и Просвещением. Бердяев в понимании свободы, с одной стороны, опирается на Дж. Пико делла Мирандола, рассматривая творческую свободу как ответ человека на зов Бога. Но с другой стороны, наследует православной традиции, особенно опираясь на Ф. М. Достоевского, и трактует свободу как амбивалентную сущность. Творчество у Бердяева кажется близким к развитости у Гегеля. Но это отнюдь не только цивилизационные результаты. Бердяев ведет речь о творчестве новых форм жизни, а не продуктов культуры, о чем — ниже.

Общее в том, что и Гегель, и Бердяев снижают высший (в иерархии Шелера) уровень святости, онтологически восходящий к библейскому откровению: «ибо Я свят — Господь, Бог ваш» (Левит 11:44), до аполлонического уровня духовных ценностей, которые лучше было бы назвать идеалистическими [10, с. 339–354]. Святостью в философии Гегеля, можно сказать, и не пахнет. Дух творит самое себя, созидая историю и культуру, и познает себя в этом процессе (поистине, мы познаем только то, что создаем). Высоты мировой культуры и есть достижения духа. Самопознание оказывается, таким образом, высшей целью и смыслом духовного развития. Спасение, объявленное высшей ценностью в духовно-продвинутых религиях (буддизме, иудаизме, христианстве и исламе), у Гегеля, который в этом выступает классическим новоевропейским мыслителем, подменяется прогрессом социокультурных достижений. Грехопадение онтологически малосущественно. Зло даже способствует прогрессу, так что для продолжающегося в человеческой истории боговоплощения нет особых препятствий. Православный бэкграунд все-таки не дает Бердяеву впадать в просвещенческие иллюзии. Философско-культурологический эквивалент грехопадения в его доктрине — объективация. Культура — отнюдь не прямая эманация горнего мира в дольные сферы земной жизни, осуществляемая через избранные самим Провидением и ведомые «всемирно-историческими личностями» «исторические народы», а смесь человеческого творчества, духовный смысл коего — ответ на зов Бога, и объективации. Гегель как бы растворяет чудесное в логическом, а для Бердяева и Бергсона отструктурированная реальность — уже результат чудесного, опредмеченный акт. Культура, согласно Бердяеву, неизбежно до конца истории поражена грехом. Бергсон использует образы застывания и отвердевания духа, что ближе к неоплатонизму Плотина, чем христианству. Призывы Логоса человеку (заочный диалог с А. Тойнби) обременены не только «кармической» наследственностью (сам Бердяев такие

термины не использовал), но и тем, что Кант называл «радикальным злом» в человеческой природе.

Философия Гегеля культуроцентрична, а Бердяев, продолжая общую линию русского идеализма от Вл. Соловьёва, акцентирует онтологически срединный статус культуры. Западные народы, считал Бердяев, — народы культуры по преимуществу. Сфера «абсолютного духа» у Гегеля — чуть ли не Царство Божие в земном воплощении. Абсолютный дух включает в себя три ступени (формы, модальности). Таковы искусство, религия и философия. Культуроцентричность, что называется, говорит сама за себя. Искусство — действительно наиболее близкая к духовному миру из форм светской культуры. Хотя Гегель и называет христианство «абсолютной религией», вершиной его развития выходит лютеранство. По последнему поводу лучше всего привести строки Лермонтова: «все это было бы смешно, когда бы не было так грустно». А по поводу философии как последней вершины — слова апостола Павла: «мудрость мира сего — безумие перед Богом» (1 Кор. 3:19). В данном случае Бердяев развивает общую линию русской религиозной философии, в которой триада «Бог — церковь — религия» выступает опорой для всех историософских и культурологических построений и интерпретаций. Только сильнее других акцентирует онтологический диссонанс между творческим замыслом и цивилизационной объективацией. В этом вопросе Бердяев опять-таки скорее не анти-, а альтер-Гегель. Общим для германского и русского мыслителя является то, что и философия религии, и культурология у них фундируются в конечном счете историософией.

* * *

Отношение Гегеля, как и его горделивых учеников вроде К. Маркса, к славянскому миру в особых комментариях не нуждается. Важно учесть современный контекст. Гегелевские инвективы, сильно приправленные у Чаадаева польско-католической желчью, а в новых контекстах возрожденные марксистами и либеральными позитивистами, вызвали острую реакцию в русской философии. Бердяев пытается сформулировать синтетический ответ. Признавая ограниченную правду западничества, он мыслит все-таки в рамках славянофильской парадигмы. Экуменизм Бердяеву также не чужд, тем более что его супруга Лидия Юдифовна приняла монашеский постриг именно в католической традиции. Вот в отношении к России и Православию Бердяев скорее «анти-Гегель». Эта наша оценка строится прежде всего на теологических аргументах. У Гегеля субъектом истории обозначен Дух. Но понятие духа в христианской культуре включает три аспекта: Бог, ангелы (включая падших) и человек. «Человек есть духовное существо, в нем есть духовная энергия, — писал Бердяев, признавая разносубъектность исторического процесса, — но у него нет объективной духовной природы» [3, с. 365]. У Гегеля эти элементы спутаны порой до полной неразличимости, но в конечном счете скорее «сотрудничают». Бердяев в данном вопросе идет не за Гегелем, а за Ф. М. Достоевским. Достоевский воспроизводит святоотеческую онто-теологическую традицию понимания истории: «Дьявол с Богом борется» [21, с. 100]. Бертольд Брехт

создал яркий образ по поводу гегелевской борьбы противоположностей: «Как супружеская чета, они вечно друг с другом бранятся и всегда на ножах, а вечером как ни в чем не бывало садятся ужинать за один стол» [12, с. 481]. Бердяев мыслит историю как борьбу противоположностей — добра и зла, которые, каждое по-своему, «прогрессируют», но конечное разрешение экзистенциально-онтологического конфликта осуществимо лишь в эсхатологической перспективе. На этих основаниях Бердяев отвергает западную модель социального утопизма. Одним из наиболее значимых для утопического сознания является восходящий к кальвинизму смыслообраз «города на высоком холме, открытого всем ветрам». Нам и ближе, и известнее другая форма утопизма: народническо-большевистская. Утопии, писал Бердяев, «оказались гораздо более осуществимыми, чем казалось раньше. И теперь стоит другой мучительный вопрос — как избежать окончательного их осуществления» [7, с. 296]. Большевизм, согласно Бердяеву, это патология, но этим придется переболеть. Все народы чем-то духовно болеют. Но Россия болеет по-своему. Бердяев вслед за славянофилами и Тютчевым до конца жизни сохранил веру в особую избранность Родины, по-своему воспроизводя мысль Р. М. Рильке о том, что все страны граничат друг с другом, а Россия — с Богом. Истина открывается России, но только, увы, эсхатологически.

* * *

Россия и Ленин так же важны для Бердяева, как Германия и Наполеон для Гегеля. Бердяев считался, и вполне справедливо, самым просоветским из всех эмигрантских философов. Мало кто из русских мыслителей столько сделал для осмысления Ленина в качестве «всемирно-исторической личности». Как Гегель был философом Французской революции, так Бердяев стал философом Русской. «Истоки и смысл русского коммунизма» и «Русская идея» фактически выполняли функцию настольных книг для многих поколений западных русистов, пока после известных событий тумблер не был перешелкнут в режим, в рамках которого Пушкин и Достоевский оказались идеологами «русского континентального империализма» (морской, очевидно, по самой своей природе высокодуховен и «прогрессивен»).

В завершение — к сбыванию. Философия истории так или иначе предполагает элементы профетичности. Русские авторы этого не избегали, даже стремились к этому. Считается, что Гегель смотрел в прошлое («Сова Минервы начинает свой полет в полночь»), ничего из революций не предсказал, технику недооценил. Вроде бы так. Зато ученики постарались. Гегель, хоть и неоднозначно относился к США, обозначил саму тенденцию тезисом о том, что мировая история «направляется с Востока на Запад, так как Европа есть конец всемирной истории, а Азия — ее начало» [16, с. 147]. Фактически Гегель тем самым предсказал восход США, которые и втравили его (и — Бердяева) Родину в мировые войны, и поработили немецкую нацию интеллектуально и финансово после военного разгрома со стороны «Красной России». Книга Ф. Фукуямы «Конец истории и последний человек» — «попкорн-версия» гегелевской историософии.

Предсказания Бердяева короче по временной шкале, но они сбылись. Речь идет о распаде СССР. Бердяев предсказал, что большевизм невозможно победить извне. Но, когда русский народ переболеет этой заразой, режим рассыплется изнутри. Сейчас мы понимаем, что режим подтолкнули, а предатели и мерзавцы, вышедшие из недр КПСС, воспользовались в том числе и текстами великого русского философа, который никогда не переставал быть патриотом, как и такие известные критики коммунизма, как А. И. Солженицын и А. А. Зиновьев. «Целили в коммунизм, а попали в Россию» [2]. Мне думается сейчас, что целили (не «лучники», разумеется, а координаторы) именно в Россию. Бердяев никогда в русофобии не участвовал, хотя относился к русскому человеку критически. Если Гегель, как написал один из наших общих знакомых, судьба России [27], то Бердяев лучше других обозначил духовные развилки этой судьбы.

«Философия Гегеля безбожна» [8, с. 265], — написал Бердяев в своей последней концептуальной книге. Тезис этот он не развернул по объяснимым причинам. Но Бердяев, в отличие от Гегеля и Ницше, не отождествлял себя с Промыслом и Роком. Значит, русской философии в лице Бердяева необходимо было пройти этот путь. Бердяев никогда не утверждал, что нашел и познал истину, а только искал ее [6, с. 8], в отличие от Гегеля, который своими и письменными, и устными декларациями ставил себя чуть ли не вровень с Иисусом Христом.

Депопуляризация Бердяева в России имеет свои контекстно-культурные причины. «Все когда-то проходит», как учит Екклесиаст. Более конкретная причина заключается в том, что наша философия еще больше европеизировалась, восприняв при этом старчески-маразматические влияния своего духовного аттрактора. Бердяев писал, что в отличие от его соотечественников европейские авторы, а он обращался в высших кругах западных интеллектуалов, уходили от рассмотрения проблем по существу, предпочитая анализ культурных отражений. Так и сейчас в России: мы не только забыли о бытии, но и хотим «скоротать время над бездной» в «играх разума». Реальность представляется набором дискурсов и симулякров. Гегель вышел из моды по сходным причинам. Тем хуже для моды.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аксютин В. В. Под сенью креста. М.: Выбор; Изд. дом «Грааль», 1997. 560 с.
2. Александр Александрович Зиновьев: Интервью испанскому историку Антонио Фернандесу Ортису // Центр гуманитарных технологий. [Электронный ресурс] URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/2151> (дата обращения 06.10.2025).
3. Бердяев Н. А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 364–461.
4. Бердяев Н. А. Из этюдов о Якове Бёме // Путь. 1930. № 21. С. 34–62.
5. Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж: Современные записки; YMCA-PRESS, 1931. 319 с.
6. Бердяев Н. А. Самопознание. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2016. 451 с.

7. Бердяев Н. А. Смысл истории. Новое Средневековье / сост. и ком. В. В. Сапова. М.: Канон+: ОИ «Реабилитация», 2002. С. 221–310.

8. Бердяев Н. А. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 164–286.

9. Богатырёв Д. К. Гегель и современный мир: опыт богословско-культурологического анализа // Г. В. Ф. Гегель: pro et contra, антология. Сборник статей. Сер. «Русский Путь». Сост., вступ. статья и комментарии И. И. Евлампиева. СПб.: Изд-во РХГА, 2023. С. 974–1007.

10. Богатырёв Д. К. Мышление и Откровение. Систематическое введение в христианскую метафизику. 4-е изд. СПб.: Изд-во РХГА, 2022. 448 с.

11. Богатырёв Д. К. Ценности как проблема европейской и российской философии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Т. 18. № 4. С. 75–90.

12. Брехт Б. Пьесы. Книга первая. М.: Гудьял-Пресс, 1999. 544 с.

13. Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб: Печатня С. П. Яковлева, 1898. 514 с.

14. Виндельбанд В. Дух и история. М.: Юрист, 1995. 687 с.

15. Гартман Н. Эстетика. К.: Ника-Центр, 2004. 640 с.

16. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории / Пер. А. М. Водена; вступ. ст. Ю. В. Перов, К. А. Сергеев. СПб.: Наука, 2000. 479 с.

17. Гегель Г. В. Ф. Философия истории // Гегель Г. В. Ф. Собр. соч. Т. VIII. М.: Соцэкгиз, 1935.

18. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. С. 53–424.

19. Гераклит // Фрагменты древнегреческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / сост. А. В. Лебедев. М.: Наука, 1989. 577 с.

20. Герцык Е. К. Воспоминания. М.: Московский рабочий, 1996. 451 с.

21. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 14. Л.: Наука, 1975. 511 с.

22. Камю А. Миф о Сизифе // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М.: Политиздат, 1990. С. 24–100.

23. Клеман О. Беседы с патриархом Афинагором. Брюссель: Жизнь с Богом, 1993. 691 с.

24. Лосский Н. О. Ценность и бытие. Париж: Ymca-Press, 1931. 135 с.

25. Николай Кузанский. О вершине созерцания // Николай Кузанский. Сочинения: в 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1980. С. 343–433.

26. Стёпин В. С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 744 с.

27. Сумин О. Ю. Гегель как судьба России: изд. 2-е, испр. и доп. Краснодар: ПКГОО «Глагол», изд. проект «Университет», 2005. 364 с.

28. Фихте И. Г. Сочинения: в 2-х т. Т. 1. СПб.: Мифрил, 1993. 687 с.

29. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // шелер М. Избранные произведения. М., Гнозис, 1994. С. 260–413.

30. Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 86–158.

31. Шеллинг Ф. В. Й. Система мировых эпох. Томск: Водолей, 1999. 320 с.

32. Religion: Berdyaev // Time Magazine on April 5. 1948. Vol. LI. No. 14.

REFERENCES

1. Aksyuchits, V. V. *Pod sen'yu kresta* [Under the Shadow of the Cross.] Moscow, Vybor; Publishing House "Gral", 1997. 560 p.
2. Aleksandr Aleksandrovich Zinov'ev: *Interv'yu ispanskomu istoriku Antonio Fernandesu Ortisu* [Alexander Alexandrovich Zinoviev: Interview with Spanish historian Antonio Fernandez Ortiz]. In: Center for Humanitarian Technologies. [Electronic resource] URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/2151> (date of access 06.10.2025).
3. Berdyaev, N. A. Duh i real'nost'. Osnovy bogochelovecheskoj dukhovnosti [Spirit and Reality. The Foundations of God-Human Spirituality]. In: Berdyaev, N. A. *Filosofiya svobodnogo dukha* [Philosophy of the Free Spirit]. Moscow, Respublika, 1994, pp. 364–461.
4. Berdyaev, N. A. *Iz ehtyudov o Yakove Byome* [From the Studies on Jacob Böhme]. In: Put, 1930, no. 21, pp. 34–62.
5. Berdyaev, N. A. *O naznachanii cheloveka. Opyt paradoksal'noj ehtiki* [On the Purpose of Man. An Experience of Paradoxical Ethics]. Paris, Sovremennye Zapiski, YMCA-PRESS, 1931, 319 p.
6. Berdyaev, N. A. *Samopoznanie* [Samopoznanie]. M., Berlin, Direkt-Media, 2016, 451 p. (In Russian).
7. Berdyaev, N. A. *Smysl istorii. Novoe Srednevekov'e* [Smysl istorii. Novoe Srednevekov'e] / comp. and com. V. V. Sapova. Moscow, Canon+: Rehabilitation, 2002, pp. 221–310. (In Russian).
8. Berdyaev, N. A. *Tvorchestvo i ob'ektivaciya. Opyt ehskhatologicheskoy metafiziki* [Creativity and Objectification. Experience of Eschatological Metaphysics]. In: Berdyaev, N. A. *Carstvo Dukha i carstvo Kesarya* [The Kingdom of the Spirit and the Kingdom of Caesar]. Moscow, Respublika, 1995, pp. 164–286. (In Russian).
9. Bogatyrev, D. K. Гегель и современный мир: опыт богословско-культурологического анализа [Hegel and the Modern World: An Experience of Theological and Cultural Analysis]. In: G. V. F. Hegel': *pro et contra, antologiya. Sbornik statej* [G. V. F. Hegel: Pro et Contra, Anthology. Collection of Articles]. Ser. "The Russian Way". Comp., intro. article and comments by I. I. Evlampiev. Saint Petersburg, Publishing House of the Russian Academy of Fine Arts, 2023, pp. 974–1007. (In Russian).
10. Bogatyrev, D. K. *Myshlenie i Otkrovenie. Sistematicheskoe vvedenie v khristianskuyu metafiziku* [Thinking and Revelation. A systematic introduction to Christian Metaphysics]. 4th ed. Saint Petersburg, RKHGA Publishing House, 2022, 448 p. (In Russian).
11. BogatBogatyrev, D. K. Cennosti kak problema evropejskoj i rossijskoj filosofii [Values as a Problem of European and Russian Philosophy]. In: *Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy*, 2017, vol. 18, no. 4, pp. 75–90. (In Russian).
12. Brecht, B. *Pësy* [Plays]. Book One. Moscow, Gudyal-Press, 1999, 544 p. (In Russian).
13. Brilliantov, A. I. *Vliyanie vostochnogo bogosloviya na zapadnoe v proizvedeniyakh Ioanna Skota Ehrigeny* [The Influence of Eastern Theology on Western Theology in the Works of John Scotus Eriugena]. Saint Petersburg, S. P. Yakovlev's Printing House, 1898, 514 p. (In Russian).
14. Windelband, W. *Duh i istoriya* [Spirit and history]. Moscow, Jurist, 1995, 687 p. (In Russian).
15. Hartman, N. *Ehstetika* [Aesthetics]. Kyiv, Nika-Center, 2004, 640 p. (In Russian).
16. Hegel, G. V. F. *Lekcii po filosofii istorii* [Lectures on the philosophy of history] / Translated by A. M. Vodena; introductory articles by Yu. V. Perov, K. A. Sergeev. Saint Petersburg, Nauka, 2000, 479 p. (In Russian).
17. Hegel, G. V. F. *Filosofiya istorii* [Philosophy of History]. In: Hegel, G. V. F. *Sobranie sochinenij. Tom VIII* [Collected Works, vol. VIII]. Moscow, Sotsekgiz, 1935. (In Russian).

18. Hegel, G. V. F. *Ehnciklopediya filosofskikh nauk. Tom 1. Nauka logiki* [Encyclopedia of Philosophical Sciences, vol. 1. Science of Logic]. Moscow, Mysl, 1974, pp. 53–424. (In Russian).
19. Heraclitus. In: *Fragmenty drevnegrecheskikh filosofov. Chast' I. Ot ehpicheskikh teokosmogonij do vozniknoveniya atomistiki* [Fragments of Ancient Greek Philosophers. Part I. From Epic Theocosmogonies to the Emergence of Atomism] / Compiled by A. V. Lebedev. Moscow, Nauka, 1989, 577 p. (In Russian).
20. Gertsyk, E. K. *Vospominaniya* [Memories]. Moscow, Moskovsky Rabochy, 1996, 451 p. (In Russian).
21. Dostoevsky, F. M. Brat'ya Karamazovy [The Brothers Karamazov]. In: Dostoevsky, F. M. *Polnoe sobranie sochinenij: v 30 tomakh* [Complete Works in 30 Volumes, vol. 14]. Leningrad, Nauka, 1975, 511 p. (In Russian).
22. Camus, A. Mif o Sizife [The Myth of Sisyphus]. In: Camus, A. *Buntuyushchij chelovek. Filosofiya. Politika. Iskustvo* [The Rebel. Philosophy. Politics. Art]. Moscow, Politizdat, 1990, pp. 24–100. (In Russian).
23. Klemant O. *Besedy s patriarkhom Afinagorom* [Conversations with Patriarch Atinagor. Brussels, Life with God, 1993. 691 p. (In Russian).
24. Lossky, N. O. *Cennost' i bytie* [Value and Being]. Paris, Ymca-Press, 1931. 135 p. (In Russian).
25. Nicholas of Cusa. O vershine sozercaniya [On the Summit of Contemplation]. In: Nikolai Kusa. *Sochineniya: v 2 tomakh* [Works: in 2 vols]. Vol. 2. Moscow, Mysl, 1980, pp. 343–433. (In Russian).
26. Stepin, V. S. *Teoreticheskoe znanie* [Theoretical Knowledge]. Moscow, Progress-Tradition, 2003, 744 p. (In Russian).
27. Sumin, O. Yu. *Gegel' kak sud'ba Rossii* [Hegel as the Fate of Russia]: 2nd edition, revised and expanded. Krasnodar: Glagol Public Organization, 2017. University Project, 2005, 364 p. (In Russian).
28. Fichte, I. G. *Sochineniya: v 2 tomakh* [Works: in 2 vols]. Vol. 1. Saint Petersburg, Mifril, 1993. 687 p. (In Russian).
29. Scheler, M. Formalizm v ehtike i material'naya ehtika cennostej [Formalism in Ethics and the Material Ethics of Values]. In: Scheler M. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow, Gnozis, 1994, pp. 260–413. (In Russian).
30. Schelling, F. W. J. Filosofskie issledovaniya o sushchnosti chelovecheskoj svobody i svyazannykh s nej predmetakh [Philosophical Investigations on the Essence of Human Freedom and Related Subjects]. In: Schelling, F. W. J. *Sochineniya: v 2 tomakh* [Works in 2 volumes]. Vol. 2. Moscow, Mysl, 1989, pp. 86–158. (In Russian).
31. Schelling, F. W. J. *Sistema mirovykh ehpokh* [The System of World Ages]. Tomsk, Vodoley, 1999, 320 p. (In Russian).
32. Religion: Berdyaev. In: Time Magazine on April 5. 1948, no. LI, no. 14. (In English).