

и др.). Дисциплина есть то, что ставит препятствие для безнравственности, она различна для различных сфер существования: в чувственном мире это соблюдение правил Пратимокши как основы нравственности, в мире форм это йогическая дисциплина, в мире не-форм это чистая добродетель, добродетель сама по себе, переставшая быть дисциплиной, так как это такой «мир», который есть, а аффектов там нет. Дисциплина (*śamvara* – «плотина») для абхидхармистов – это самоконтроль, «он называется дисциплиной потому, что обуздывает, то есть подчиняет себе органы чувств и разум» (АКВ 4.38).

Таким образом, в материальном, то есть телесно-чувственном вайбхашики усматривают такую компоненту, которая, с одной стороны, имеет отношение исключительно к телесно-чувственному, но, с другой стороны, никак не ощущается, являясь предметом суждения – такое «умопостигаемое материальное». Этот, так сказать, оксюморон вводится абхидхармистами вполне осознанно – в противном случае не будет конечного объекта анализа нравственной жизни. Другими словами, её невозможно будет объяснить, сделать ясной, понятной и познаваемой. То обстоятельство, по которому один человек способен на самоконтроль, а другой нет, по которому пост отличается от простого голодания, хотя и то и другое состоит в непринятии пищи – это и есть реально существующий элемент *avijñārti*, как пишет О. Розенберг, «элемент, лежащий в основе характера личности, поскольку характер проявляется в телесных актах данного лица» [4, с.142]. Маркировка «непроявленного» элемента как *gūra* не «проявляет» его, а только даёт «санкцию» на изучение, объективизирование, представление по аналогии с внешним. В этом смысле *avijñārti* имеет маргинальную, пограничную топику в абхидхармистской классификации – принадлежит к *gūra-skandha* (группа материально-чувственного) и к *dharma-āyatana* (источник сознания) одновременно.

Таким образом, прояснение значения понятия «*gūra*» показывает, что в абхидхармистской традиции речь идет не о знакомой нам оппозиции материя – сознание, а с иной: чувственно-телесное – дхармическое. Является ли «дхармическое» корректным эквивалентом тому, что мы понимаем как «сознательное» – это задача специального исследования.

### Источники и литература

1. Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий. Учение о мире. Перевод с санскрита, введение, комментарий и историко-философское исследование Е.П. Островской и В.И. Рудого. – СПб.: Андреев и сыновья, 1994. – 336с. (в тексте – АКВ 3)
2. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Раздел 1. Дхатунирдеша, или учение о классах элементов. Перевод с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е.П.Островской и В.И. Рудого. – М.: Ладомир, 1998. – С.117–310. (в тексте АКВ 1)
3. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Раздел 2. Индриянирдеша, или учение о факторах доминирования в психике. Перевод с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. – М.: Ладомир, 1998. – С.311–669. (в тексте – АКВ 2)
4. Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии // О. Розенберг. Труды по буддизму. – М.: Наука, 1991. – С.43–243.
5. Васубандху Учение о карме. – Предисловие, перевод с санскрита и комментарии Е.П. Островской и В.И. Рудого. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2000 – 368с. (в тексте – АКВ 4)

**Титаренко С.А.**

### РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ БЕРДЯЕВА В СВЕТЕ ЗАПАДНОЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ ТРАДИЦИИ

Бердяев был и остаётся одним из самых изучаемых на Западе русских философов. Однако эти исследования в отечественной традиции не переводились и не исследовались. Несмотря на то, что издательством Русского Христианского гуманитарного института было заявлено об издании переводов западных исследователей Бердяева, этот проект не был реализован. Сложность состоит в том, что в бердяеведческой традиции, несмотря на то, что она существует уже более ста лет, собственно религиозно-философское сознание, несмотря на то что оно является центральным у Бердяева, изучено еще неполно. В западной традиции основное внимание уделялось либо богословским взглядам, либо философскому обоснованию темы творчества. Это произошло в силу различия исследовательских дискурсов. Исследователи исходили из того, что сфера теологии и сфера философии отлична. Поэтому, стремясь выявить позитив его мышления, они либо теологизировали Бердяева, либо его исключительно философизировали, не признавая значимости религиозно-философского мышления. Именно не признавая, ибо опознание этого опыта было совершено с момента выдвижения философом своего нового мировоззрения. Однако, не считая конструктивным использование данного дискурса, они не подвергали его серьёзному изучению. Поэтому основной задачей нашего исследования мы видим выявление проблемных мест западной исследовательской традиции, что поставит перед нами задачи для более глубинного освоения. В своём исследовании мы применяем компаративный, феноменологически описательный и аналитический методы, а также приёмы герменевтического истолкования текстов.

Попав на Запад, творчество Бердяева стало рассматриваться не с позиций соответствия канонам определённых христианских конфессий, а как некий род культурного пророчества. Открытость Бердяева, его участие в экуменических сборах и готовность соотноситься с каждой религиозно-конфессиональной точкой зрения, отстаивание христианского взгляда на современный мир, а также разделение некоторых специфических принципов православия сформировали осторожное и уважительное отношение к его творчеству.

Так, католический философ Маритен в своём письме к Бердяеву указывал на недопустимость приписывания Богу свойств, не выявленных Им самим в откровении<sup>1</sup>, однако не посвятил этому уклону никакой критической работы. Другой католический мыслитель К. Пфлегер в статье с характерным названием «Православный гностицизм Бердяева» видит в гностицизме русского мыслителя не отрицательную тенденцию, а существенное свойство православия, к которому он выражает симпатию: «Но может быть, стоит принести тихие и – увы – совсем недостаточные извинения Бердяеву – христианскому гностику? Ибо если гнозис и неприемлим, во всём своём объёме, католическим сознанием, это не мешает нам поступить по справедливости с Бердяевым в его битве за оправдание христианского – и в особенности, восточно-христианского гнозиса» [2. 355]. Именно в силу признания уникальности религиозно-философского дискурса Бердяева, но вместе с тем несовместимости его с конфессиональными взглядами авторов, в ряде западных исследований религиозная концепция Бердяева была лишь бегло реконструирована, без всяких элементов анализа и критики. Даже статья протестантского пастора Эжена Порре «Современный гностицизм: Николай Бердяев» сохранила не столько критику гностической направленности, сколько реконструкцию уникальной позиции [3]. В целом же, Ежен Порре, слушавший лекции Бердяева и ставший другом философа в последние годы его жизни, являлся не критиком идей русского мыслителя, а верным популяризатором. Две его наиболее известные монографии о Бердяеве «Николай Бердяев – пророк новых времён» [4] и «Николай Бердяев и христианская философия в России» [5], значительный объём которых посвящён религиозным взглядам Бердяева, являются блестящими описаниями основных идей творчества мыслителя. Здесь Порре обосновывает позицию, согласно которой гностицизм Бердяева носит христианский характер. Ещё в одной из своих книг «Гости дома священника» [6] в главе «Бердяев в интимности» швейцарский исследователь неоднократно указывает на глубокую интимную связь Бердяева с православием.

Откликаясь на растущий интерес к Бердяеву в Англии<sup>2</sup>, и видя искажённое понимание его мысли, его ученик Е Лямперт, работавший профессором философии в Лондоне, пишет небольшую монографию, посвящённую другу и учителю в серии «Современные христианские революционеры» [8]. В ней он пытается защитить его наследие от неверного понимания и необъективной критики. Религиозные воззрения Бердяева здесь рассмотрены сначала как ответ на запросы русского религиозного ренессанса, а затем как предвозвестие новой духовной ситуации в Европе – Нового средневековья. Исследователь глубоко осмысливает феномен особого религиозно-философского дискурса Бердяева, отличая его от богословия и светской философии. Он подводит к мысли, что исходная интенция познания у Бердяева идёт не от Бога, что лежит в основании теологии, и не от человека, как в отвлечённой философии, а из процесса Богочеловеческого взаимодействия. Однако, учитывая небольшой объём, автор рассматривает религиозно-философские идеи русского философа эскизно, в силу чего их специфика осталась не освещённой.

Профессор Хартфордской духовной семинарии Маттью Спинка в своей монографии «Николай Бердяев. Пленник свободы» ставит задачу разъяснить основу веры русского философа, «веры, которой он жил» [9. 5]. В первой части работы, описывая приятия и отталкивания, а именно так исследователь видит ритм эволюции Бердяева, он подробно анализирует переход от марксизма к христианству, а во второй – рассматривает исток веры философа, который был, по его мнению, не конверсией, а просвещением, а также его концепции богочеловека и соборности. Работа завершается параграфом о последней вере Бердяева, которая заключалась, по его мнению, в предчувствии новой религиозной эпохи – эпохи Святого Духа. Поставив задачу охватить всё мировоззрение Бердяева целиком, во всей его духовной эволюции, автор зачастую лишь обзорно концентрирует внимание на его ключевых мыслях, в силу чего многие из них не подвергаются детализации и исследованию. Е. Л. Аллен вторую главу своей работы «Свобода в Боге: руководящий принцип осмысления Бердяева» [10] посвящает обоснованию центральной роли идеи Богочеловека в религиозной концепции Бердяева. Здесь он обращает внимание и на уникальность роли мистического опыта у русского философа и обсуждает проблему творчества как религиозную проблему. Однако, как нам кажется, он недостаточно связывает эти реалии с реальностью Духа. Другой исследователь – Дональд Лаури – в своей монографии, посвящённой идейной эволюции Бердяева [11], одну из обобщающих глав посвящает его религиозной концепции. Здесь он обращает внимание на теодандричность мышления философа. Однако при анализе взглядов русского мыслителя, как нам кажется, этот исследователь также не уделяет достаточного внимания проблеме Духа. К этой проблеме обращается А. Валлон. Во второй части своей монографии [12] он подробно останавливается на осмыслении реальностей Бога, особо выявляя концепцию Св. Духа и Духа. Однако он не делает из этого выводов о центральном проявлении Духа как человеческого творчества. Исследователь Ф. Нуко также подчёркивает решающее значение Духа в концепции Бердяева [13]. Однако в силу особой направленности своей работы на осмысление парадокса свободы и необходимости, он также не прослеживает в деталях связи Духа и творчества.

Работа выдающегося французского популяризатора наследия Бердяева М.-М. Дэви «Человек восьмого дня» [14] раскрывает основную направленность работ русского философа в выявлении новой творческой эпохи. В ходе своего исследования этот бердяевед так выявляет основную специфику творчества мыслителя: «Все опыты Бердяева принадлежали его религиозной жизни и имели форму личного откровения, встречающегося в самой внутренней глубине. Внешние события были отражены в таинственном перелёте, не-

Примечание.

Жак Маритен Письмо к Бердяеву от 23 декабря 1933г. [1. 340].

Примечание

Об этом сообщает он в письме к Бердяеву [7]

описуемом, но реальном и непонятном тому читателю, который никогда не знал такое откровение, которое оглашается через свою внутреннюю вселенную» [14, с. 43]. Вскрыта также особая значимость символического опыта в передаче основных внутренних интуиций: «Символическая мечта обладала для него полной значимости» [14, с. 43]. Особо интересной нам показалась защита Бердяева от обвинений в гностицизме. По мнению исследователя, гностицизм русского философа не имеет ничего общего с конкурировавшим с христианством в первые века идейным течением, а является экзистенциальным отношением, направленным к видению Бога, что пробуждает дух в человеке. Ссылаясь на свой опыт обсуждения этой темы с Бердяевым, автор передаёт, что его мировоззрение лишено гностически-манихейского дуализма света и тьмы: «Мир, в котором мы живём, – не отпавший мир тьмы, окончательно оторвавшийся от света, а лишь вторичный, отражённый мир, и возможна связь с первореальностью. Человек и мир всецело обращены к преобразованию. Нет никакого иллюминаторства, говорящего об окончательном отпадении тьмы от света [14, с. 101–102]. Мы считаем, что данная аргументация лишь частично защищает Бердяева от упреков в гностицизме. Заявляя о том, что у Бердяева тьма не является отпадением от света, автор не выявляет, что она укоренена в некоем Безосновном, в котором-то и возможны как свет, так и тьма. Мы полагаем, что позиция Бердяева заключалась в попытке синтеза двух противоположных позиций – христианства и гностицизма и, поскольку это не удалось – в следовании ряду гностических идей.

Другой французский исследователь Оливье Клеман, анализируя идейную эволюцию Бердяева 1899–1914 гг., в своём докладе на коллоквиуме в честь русского философа значительное внимание уделил христианству Бердяева. По его мнению, христианство для Бердяева было «возможностью укрепления ценностей личности и свободы» [15, с. 32]. Здесь он также верно подмечает религиозность акта творчества у русского философа. В своей монографии посвященной диалогу идей Бердяева и философов Франции [16] он также ключевое внимание уделил религиозным взглядам философа, где они рассмотрены вначале в перекличке с идеями религиозных мыслителей Франции, а затем в качестве собственной основы. Как и большинство авторов, О. Клеман обосновывает вывод, что взгляды русского мыслителя носят православный характер. Однако, как нам кажется, он недостаточное внимание уделяет внеконфессиональности, радикальному новаторству Бердяева. В силу этого неполно раскрываются именно аспекты предвестия философом новой мировой эпохи – эпохи творчества. Канадский мыслитель Ж. С. Вернхам доказывает, что Бердяев, несмотря на личную самооценку себя в качестве философа, поскольку полагал свою мысль основанной на свободе, что присуще лишь философии, тем не менее, был богословом: «Его мысль была основана на приверженности Христу – и это делало её теологической, а не философской по смыслу» [17, с. 11]. Однако он устанавливает, что Бердяев опирался не на библейского Христа, а прежде всего на понимание Христа, развитое в «Легенде о Великом Инквизиторе» Достоевского. Такое возвышение смысла, выраженного в литературном произведении над смыслом, выраженным в Библии, по мнению автора, было возможно для Бердяева вследствие рассмотрения библейского текста как смеси истинного и ложного. Как выявляет исследователь, для Бердяева именно «Легенда о великом Инквизиторе» очищает текст Библии от ложного антропоморфизма во имя антропоморфизма истинного. Однако, проведя исследование религиозной концепции Бердяева, Вернхам приходит к парадоксальному выводу: «многие из утверждений Бердяева навлекают на себя обвинение в ереси и ничего удивительного в том, что критики побуждены делать это обвинение. Но дело в том, что его мысль является в большей степени библейской, чем он предполагал, и более традиционной» [17, с. 51]. Приводя ряд прямо противоположных суждений Бердяева по ключевым религиозным вопросам автор приходит к заключению, что конечный смысл разрешения этих противоречий подлинно христианский и отнюдь не новый, что по его мнению не снижает, а повышает ценность наследия Бердяева. Это глубокое открытие приводит к осознанию особой диалектичности мысли Бердяева, однако автор не развивает этих мыслей. Нам же кажется, что у Бердяева всё происходит наоборот. Синтезируя свои подходы с христианским мировидением, он приходит к идеям, носящим нехристианский характер, которые в предыдущей истории культуры проявились как гностицизм.

Греческий исследователь Марио Р. Бергос в статье «Н. Бердяев и византийская философия» [18] подчёркивает патристический исток бердяевского использования философской спекуляции для прояснения теологических корней. Он также выявляет, что идея теоандризма была получена Бердяевым из учений Афанасия Великого и Григория Нисского. Оценивая особую значимость Бердяева в качестве философа, он делает заключение о плодотворности обращения философии к осмыслению теологических проблем. Однако, как только данное осмысление перерастает в продуцирование новых религиозных смыслов, философия вне своей исконной почвы перерастает в гностицизм.

Немецкий протестантский теолог Людольф Мюллер в книге «Русский дух и евангелическое христианство» [19] подробно выявляет отношение Бердяева к протестантизму. В существе христианства он особо подчёркивает проводимое Бердяевым вслед за Хомяковым различие внутренней духовной и внешней церковью. Именно внешняя историческая церковь разделена, внутренняя же имеет потенцию единства. Однако это единство церковью Бердяев видел только на почве православия. Как полагает автор, русский философ позитивно оценивает протестантскую борьбу против внешнего коллективизма католической церкви и не считает возникающий отсюда индивидуализм негативным. Он лишь призывает перейти от индивидуализма к духовной соборности, что, по его мнению, является сущностью православия. Как замечает исследователь, общей бедой протестантизма и католицизма Бердяев видит теистический трансцендентизм, разделяющий Бога и мир и приводящий к монофизитству, для которого Бог есть всё, а человек и мир – ничто. Русский философ отстаивает православный космизм, проявляющийся во взаимном стремлении Бога и мира, в жажде преображения мира. Исследователь справедливо указывает, что элементы этого космизма Бердяев находит у ряда близких протестантизму мистиков – Бёме, Шеллинга и др. Проводя столь глубокий анализ

сходств и отличий, протестантский теолог не замечает элемента существенного диалога с протестантизмом. Именно протестанты переосмысливают проблему призвания, считая важным призвание человека именно в мире. Для католиков человек имеет одно призвание – быть спасённым. Это спасение зарабатывается творением богоугодных дел (постом, молитвой и т. д.). Протестанты же, отрицая возможность заслуживания спасения делами и видя необходимость лишь в вере, поскольку спасение зависит всецело от Божьей благодати, придавали призванию другой смысл: оно означало реализацию человеческих потенций в мире. Именно это и является одним из исходных пунктов теологизирования Бердяева. Однако лишь исходных, поскольку русский философ считал, что именно подлинная реализация человека в мире ведёт к осуществлению подлинного замысла Бога о спасении мира и человечества. Таким образом, разделяя протестантский пафос отказа от собственно богоугодных дел, заключающихся в уходе от мира, в чём он близок протестантизму, призывающему к работе в мире, Бердяев, тем не менее, отдаляется от него, полагая, что всякое подлинно реализованное в мире дело богоугодно.

Ещё один немецкий учёный Ганс Штерн отмечает, что идея Богочеловечества находится «в центре бердяевского мышления и философствования»[20, с. 56]. При этом автор выявляет, что «свободное, творческое проявляется как божественный принцип, природа, тело - как человеческий»[20, с. 59]. Противопоставляя свою точку зрения взглядам Порре, который полагал, что у Бердяева изначальный дуализм Бога и человеческой свободы упирается в последнюю тайну, немецкий исследователь утверждает, что он разрешается в учении о богочеловечестве[20, с. 63]. Центральным фактом учения о богочеловечестве русского философа является инкарнация Христа. Именно с этого момента начинается у Бердяева метаисторическое движение от Богочеловека к Богочеловечеству. Как нам представляется, такая интерпретация концепции русского философа не является полной, поскольку в уникально-диалектичных воззрениях Бердяева исследователем глубоко раскрыта только одна сторона богочеловечности, Божественная, и хуже освещена другая, человеческая сторона, а именно: им не делается акцент на том, в чём состоит инаковость и прибыльность человеческого начала. И хотя автор справедливо указывает на зависимость в этой концепции Бога от человека, тем не менее, сделанные отсюда выводы недостаточны. Поэтому конструктивным нам представляется подход синтезирующий идеи Порре и Штерна.

Наиболее основательно подошёл к рассмотрению творчества Бердяева другой немецкий теолог – Вольфганг Дитрих. В своём исследовании творчества Бердяева он три тома посвящает изучению его единомышленников и преломления их идей в его творчестве. Для задач нашего исследования наиболее важен четвертый раздел третьего тома, посвященный мыслителям трансцендентного [21]. Исследователь анализирует всех упоминавшихся Бердяевым крупных мистических мыслителей, особо концентрируясь на отдельных направлениях. Однако грандиозный замысел работы приводит к обзорному описанию, обобщающий анализ проводится автором лишь в небольших конечных абзацах. К своим размышлениям о религиозной философии Бердяева он возвращается в 1994 г. в книге «Русские религиозные мыслители: Толстой, Достоевский, Соловьев, Бердяев»[22]. Примечательно, что раздел о Бердяеве назван аналогично названию предыдущей работы – «Провокация личности». Большая часть анализа наследия Бердяева здесь посвящена рассмотрению религиозной концепции. Специфика мышления Бердяева, по мнению автора, в том, что он «сливает в себе восточные и западные импульсы»[22, с. 86]. Автор выявляет, что религия была для него связью с тайной и обращает внимание на рождение веры из свободы. Как выявляет исследователь, гуманистический опыт человеческой свободы для русского мыслителя не может быть забыт, его нужно христиански осмыслить. Он вскрывает, что для Бердяева религия являлась особым опытом близости и драматического, динамического взаимоотношения с Богом. Как проясняет немецкий исследователь, именно из этого отношения выводится концепция свободы восьмого дня творения. Касаясь проблемы места Бердяева в христианстве, Дитрих находит весьма меткое определение – Пилигрим Духа. Он выявляет, что Христос являлся для него путём. Описывая принципы его отношения к миру, он рассматривает бердяевскую этику любви к творению, которая переходит в жажду его преображения. Отсюда столь важны пророчесственные мотивы как предвидение будущих перемен, что приводит русского философа к задаче осмысления новой мистики, которая, по его мнению, должна была стать глубже, чем религия. Эта мистика должна была стать эсхатологической мистикой, мистикой наступления конца этих времён, неподлинного, объективированного существования, и наступления эпохи трансубъективного существования. В целом, Дитрих наиболее ярко вскрывает мистико-религиозные мотивы Бердяева, однако его описание слишком эскизно, что открывает простор для дальнейших опытов.

В работе ещё одного немецкого теолога Пауля Мёрдока «Таинственно-философский аспект в мышлении Николая Александровича Бердяева» сделана попытка «разобрать феномен мысли русского религиозного философа и христианина Николая Бердяева»[23. V]. Центральная часть работы посвящена трём ключевым моментам: мистике, единению, преобразованию. В разделе о мистике автор рассматривает темы свободы, личности и любви. В разделе о единении он рассматривает ключевую религиозную проблематику – концепции человека, Бога, Богочеловека, Троицы и Духа. В третьем разделе он рассматривает Человечество Бога и Царство Бога, а также историю и эсхатологию. Уникальность работы в том, что в ней осознана символичность текста Бердяева. Ключевым символом Бердяева, по Мёрдоку, является человек как образ Божий. При этом Божественность является не внешней целью, а внутренней программой человека. Причастив Божество человеческому в Сыне, Бог ждёт ответного причастия человека Богу в Духе. Дух как бы входит от Бога человеку и возвращается человеческим ответом Богу. Здесь Мёрдок переходит к идее новой религиозной эпохи, в которую произойдёт преображение мира человечеством как ответ Богу. Он показывает, как по замыслу Бердяева, раскрытие Божественной троичности проецируется в человеке. Однако, как нам кажется,

он не выявляет экзистенциальности мышления Бердяева, его личной укоренённости в осмысление и поэтому недостаточное внимание уделяет роли отдельного человека-творца в предстоящей Богочеловеческой миссии. Поэтому у него недостаточно раскрыто новое религиозное служение – творчество, которое дополняет старое – аскетизм, адекватное прежней религиозной эпохе. Именно это, по нашему мнению, позволяет по-новому взглянуть на всю религиозно-философскую концепцию Бердяева, выявив в ней большую ценность человеческого начала.

Немецкий исследователь Стефан Г. Ричельт посвятил свою монографию взаимосвязи Николая Бердяева с немецкой мыслью 1920 – 1950 годов [24]. Любопытно, что автор выявляет, как восприятие уникального религиозно-философского дискурса Бердяева было подготовлено в европейском сознании близким дискурсом немецких антропософов. Детально освещается посещение русским философом лекций Штайнера и оценка его мысли. Также анализируется диалог идей Бердяева с протестантской и католической теологией Германии. Однако, посвятив своё внимание исключительно связи идей, он весьма обзорно и фрагментарно описывает собственно религиозно-философскую позицию Бердяева.

Бердяевед второго поколения Говард Слейт, написал две монографии о Бердяеве, первую из которых посвятил его проблеме времени [25], а вторую – этике [26]. Особым достоинством этих работ является простота изложения идей при точности их реконструкции. Однако, как нам кажется, и это в большей степени относится ко второй книге, исследователь не погружает читателя в проблематичность исследуемого текста, оставляя реконструирующую работу в своей творческой лаборатории и знакомя лишь с её результатом. Хотя эти работы и не посвящены исследованию нашей проблемы, но автор не может её обойти, поскольку именно на мистико-религиозных обоснованиях строятся дальнейшие философские выводы. Слейт выявляет, что «для соединения своей духовной метафизики с теологией Бердяев поддерживает экзистенциальную перспективу философии экзистенциализма» и, анализируя данную перспективу, заключает: «философия Бердяева динамична благодаря своей христианской теософии» [26, с. 33]. Проводя обобщающую оценку наследия Бердяева, исследователь делает вывод: «философия Бердяева является творческой религиозной философией потому, что он рассматривает философскую мысль как вид конкретного опыта, являющегося функцией жизни» [26, с. 36]. Однако, несмотря на столь глубокое усмотрение специфики творческого наследия Бердяева, на что уже было указано, автор оставляет читателю лишь описания выводов, не разъясняя их в свете материала конкретного опыта. И это – невзирая на то, что на этом конкретном опыте как раз и базировалась в первую очередь религиозная философия Бердяева. Поэтому детальный анализ специфических особенностей религиозно-философского дискурса не был проведен не у Слейта, ни в западной традиции в целом.

Исходя из проведенного обзора, можно установить, что в западной бердяеведческой традиции, несмотря на детальное освещение отдельных религиозно-философских воззрений, ещё не достигнуто удовлетворительного понимания их специфики. Это произошло потому, что большинство авторов не принимали мистико-религиозной специфики философского дискурса Бердяева, поэтому реализованное ими его понимание недостаточно. Не была систематически рассмотрена связь индивидуально-психологических черт личности Бердяева и истоков его мировоззрения. Не были установлены особые формы мышления Бердяева, задающие уникальность смыслов творчества. Неработанными оказались и методы, позволяющие выявить особые параметры языковой личности философа и установить полифонизм языкового пространства. Не была выявлена особая коммуникативная направленность текста, задающая особенность эзотерического проекта Бердяева. До сих пор не была проанализирована зависимость идейной эволюции от преформирования центральной мифомодели. Не была детально выявлена специфическая дисциплинарная область культурной деятельности, которую стремился конституировать Бердяев. Её мы определяем как теологию культуры. Несмотря на отдельные попытки, не была выявлена религиозная направленность Бердяева как задаваемое колебание устремлений между православием и гностицизмом. Не была генетически, исходя из переосмысления реалии Духа, реконструирована тема творчества как ключевая религиозная новация Бердяева, а также не была адекватно раскрыта антропология богоподобия. Именно комплекс описанных проблем и делает актуальным обращение к постижению специфики смыслов творчества Бердяева.

### Источники и литература

1. Маритен Ж. Письма к Н. А. Бердяеву 1926–1936 // Путь. Международный философский журнал, 1992. – № 2.
2. Pflieger K. La gnose orthodoxe de Berdaev // *Iéricon*, Juli-août 1932
3. Porret E. Un gnostique moderne: Nicolas Berdiaeff // *Foi et Vie*, **99/100**, 1938. – № 2. – P. 184–199.
4. Porret Eugene. Berdiaeff. Prophete des temps nouveaux. – Neuchatel-Paris, 1951. – 180 p.
5. Porret E. Nikolaj Berdjajew und die christliche Philosophie in Russland. – F. H. Kerle, Heidelberg, 1950. – 203 p.
6. Porret E. Hotes d'un presbutère. – Neuchâtel: . Delachaux et Niestlé, 1953.
7. Ламперт Е. Письмо Бердяеву. РГАЛИ. –Ф. 1946. – Оп. 1. – Ед. хр. 445.
8. Lampert E. Nicolas Berdyaev // *Modern Christian Revolutionaries*. – N.Y.: Donald Attwater, ed. 1947. – 96 p.
9. Spinka M. Nicolas Berdyaev, captive of freedom. – Philadelphia: Westminster Pr., 1950. – 220 p.
10. Allen E. L. Freedom in God: A guide to the thought of Nicholas Berdyaev.- New York: Philosophical Library, 1951.
11. Lowrie Donald A. Rebellious prophet: A Life of Nicolai Berdyaev. – New York: Harper & Brothers, 1960. – 310 p.

12. Vallon M. A. An apostle of freedom: Life and teachings of Nicolas Berdyaev. – New York: Philosophical Library, 1960. – 370 p.
13. Nucho F. N. Berdyaev's philosophy: The existential paradox of freedom and necessity. – New York: Anchor Books, 1967. – 228p.
14. Davy M. M. Nicolas Berdyaev: Man of the eighth day. – London, 1967. – 149 p.
15. Colloque Berdiaev. Paris: Institut d'Etudes Slaves, 1978. – 83p.
16. Clément O. Berdiaev, un philosophe russe en France. – Paris : Desclée de Brouwer, 1991. – 243p.
17. Wernham J. C. Two Russian thinkers: An essay in Berdyaev and Shestov. – Toronto: Univ. of Toronto Press, 1968. – 118 p.
18. Begzos Marios P. Nikolaj Berdjajew und die Byzantinische Philosophie. Zur metaphysischen Tragweite der patristischen Theologie //Theologie, Jan-Feb 1993. – 64. – [www.myriobiblos.gr/texts/german/begzos.html](http://www.myriobiblos.gr/texts/german/begzos.html)
19. Müller L. Russischer Geist und Evangelisches Christentum. – Luter-Verlag+Witten RVHR, 1951.
20. Stern Hans. Die Gesellschaftsphilosophie Nikolai Berdjajews. – Köln, 1966. – 198 p.
21. Dietrich W. Provokation der Person: Nikolai Berdjajew in den Impulsen seines Denkens. Berlin/Gelnhausen: Burckhardt-Verlag 1975. Contents: vol. 1. Nikolai Berdjajew, Leben und Werk - vol. 2. Nikolai Berdjajew, Partner des Denkens I. – vol. 3. Nikolai Berdjajew, Partner des Denkens II. Dietrich, W. Nikolai Berdjajew, Anmerkungen und Exkurse. – Berlin: Burckhardt-Verlag, 1979.
22. Dietrich W. Nikolai Berdjajew oder Provokation der Person// Dietrich W. Russische Religionsdenker: Tolstoj, Dostojewski, Solowjew, Berdjajew. – Gütersloh: Kaiser, 1994. – P. 81–120
23. Murdoch P. Champbell. Der Sakramentalphilosophische Aspect im Denken Nicolaj Aleksandrovitsch Berdjajevs. – Erlangen, 1981.
24. Reichelt Stefan G. Nikolaj A. Berdjajev in Deutschland 1920-1950: eine rezeptions Historische studie. – Leipziger Univ. Verl., 1999. –162p.
25. Slaatte H. A. Time, existence, and destiny: Nicholas Berdyaev's philosophy of time. – New York: Peter Lang, 1988. – 201p.
26. Slaatte H. A. Personality, spirit, and ethics: The ethics of Nicholas Berdyaev. – New York: Peter Lang, 1997. – 124p.

### Троїцька Т.С.

## ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНІ АБРИСИ КУЛЬТУРНО-ОСВІТНЬОГО ТА СОЦІАЛЬНО-ПЕДАГОГІЧНОГО МИСЛЕННЯ

На сучасному етапі розвитку науки, коли поняття культури і освіти як культуроцентристського утворення набувають множинних нових сенсів з помітним креном у бік обґрунтування пріоритету індивідуальних цінностей, діалектика культурних і освітніх компонентів у педагогічному мисленні нашого часу потребує фундаментального осмислення і рефлексії мотиваційних механізмів впровадження нових ідей в свідомість. На жаль, освітня практика продовжує являти абсолютне домінування традиційних, орієнтованих на державні запити, навчальних програм і стандартів, текстову спрямованість і текстову центрованість навчального матеріалу, прагнення максималізувати і деталізувати цілі і завдання навчання, спрямованість на підготовку вузькоорієнтованих фахівців-предметників для школи тощо.

У кінці 80-х років почав активно формуватися освітній підхід, зв'язаний, як нам представляється, з бурхливими подіями в Європі, який отримав назву культуроцентристського. Його, мабуть, слід визнати домінуючим у філософсько-педагогічній думці сьогодення, і якому присвячено багато праць сучасних науковців (В. Біблер, Л. Горбунова, В. Зінченко, В. Кізіма, Н. Крилова, О. Кутузов, М. Пахомов, М. Розов, Є. Савіцька та інші).

У ґрунтовних дослідженнях учених як одну з основних, центральних ідей нового культурно-освітнього і соціально-педагогічного мислення визначено думку про перехід від знанневоцентричної до культуроцентричної школи.

Відомо, що несподіваним наслідком науково-технічного прогресу виявилось те, що турбота про штучний формальний інтелект стала набагато гострішою, ніж турбота про розвиток духовного потенціалу суспільства, який тільки і може перемогти бездушний інтелектуалізм. Науково-технічний прогрес привів до певної деформації освіти, коли почали з'являтися школи "мертвих знань", умінь і навичок, які швидко застарівають, для яких каменем спотикання стало впровадження знань у практику, гіпертрофована індивідуалізація, прагматизм тощо.

Існує думка, що підготовленим до життя може бути тільки культурна людина, оскільки вона є не тільки фахівцем і не тільки особою, а саме людиною – культурною, і вже тому підготовленою до життя. Але ця теза, на нашу думку, викликає значно менше здивування, ніж та грань нової культурної людини, яка представлена в словах про те, що подібно до того, як стала природною освітня вимога, пов'язана з умінням навчатися і перенавчатися, також природно людина повинна бути готовою до випробувань, до неодноразової зміни своїх уявлень, світогляду, світовідчуття [3, 5].

Таким чином, до поняття культурної людини додається уміння прийняти інші культурні позиції і цінності і брати участь в «діалозі культур». Найбільш відомою концепцією, що розробляється в рамках такого