

К.М. Антонов

Идея «критики откровения» в философии религии и философской теологии в позднем творчестве Н.А. Бердяева

Константин Михайлович Антонов – доктор философских наук, зав. кафедрой философии и религиоведения Богословского факультета ПСТГУ. Российская Федерация, 127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1; e-mail: konstanturg@yandex.ru

В статье рассматриваются философия религии и философская теология, представленные в позднем творчестве Н.А. Бердяева с точки зрения намеченной мыслителем идеи «критики откровения». Во вступительной части дается краткий обзор осмысления понятия откровения, предпринятого в отечественной философской мысли. В первом подразделе статьи рассматриваются обуславливающие представления Бердяева об откровении понятие «трансцендентального человека» и характерное для его онтологии противопоставление свободы и бытия. В дальнейшем анализируется его концепция «критики откровения», рассматриваемая автором статьи как базовый элемент методологии философа. На этой основе рассматриваются такие элементы философии религии мыслителя, как его понимание откровения, веры, мифа, отношения религии и мистики, религии и философии, истории религии. В заключительной части статьи рассматриваются элементы философской теологии Бердяева: его переосмысление понятий догмата и авторитета, соотношения апофатического и катафатического богословия и другие топосы. Философия религии и философская теология Бердяева рассматриваются в контексте развития русской и европейской мысли середины XX в.

Ключевые слова: Н.А. Бердяев, философия религии, философская теология, откровение, вера, миф, догмат

Ссылка для цитирования: Антонов К.М. Идея «критики откровения» в философии религии и философской теологии в позднем творчестве Н.А. Бердяева // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2019. Т. 3. № 1. С. 57–78.

На протяжении XIX–XX вв. в русской мысли сформировалось направление, которое зачастую именовали «религиозной философией», а теперь порой называют «светской теологией» [Хондзинский, 2016], в рамках которой (и на это до сих пор, как ни странно, не обращали достаточного внимания) сложилось

определенное осмысление феноменов, относимых, как правило, к таким областям философского знания, как философия религии и философская теология. Это понимание формировалось на основе активной рецепции достижений немецкой классики и романтизма в полемике, с одной стороны, с направлениями атеистической и секулярной мысли, тесно связанными с фейербаховским «переворачиванием» философии Гегеля, а с другой – с традиционными формами богословского дискурса, развивавшимися в то же время в духовных академиях.

В рамках этого понимания как базовые характеристики религиозного отношения, так и основные богословские понятия и концепции были подвергнуты весьма основательному переосмыслению, целью которого было введение их в контекст культуры и мышления Нового времени и демонстрация их фундаментальной значимости в решении основных экзистенциальных и общественных проблем человеческой жизни.

Центральное место принадлежит здесь понятию «откровение». Наиболее значимыми моментами в его осмыслении здесь следует считать идеи, предложенные Ю.Ф. Самариным и Вл.С. Соловьевым. Намеченное первым понятие «личного откровения» как активного действия Бога на человеческое сознание, восприятие которого этим сознанием он описывает как особого рода опыт, предполагающий «деятельность субъекта» (чем, собственно, конституируется само понятие Бога в его отличии от, скажем, понятия бесконечного), необходимо предшествующего любому «историческому откровению», во многом задает перспективу дальнейшего развития мысли [Самарин, 1887, с. 505]. Введенное вторым понятие «Богочеловечества» не только позволяет осмыслить всю историю как «реальное взаимодействие Бога и человека» [Соловьев, 2011, с. 39], но и развивает предыдущую позицию с точки зрения еще большего акцентирования человеческой активности в конституировании религиозного отношения и откровения, как его важнейшего аспекта, устанавливая корреляцию между характером человеческого религиозного акта и открывающимся в этом акте образом Божества [там же, с. 149].

В начале XX в. это понятие занимает важное место в концепциях свящ. П. Флоренского («Столп и утверждение Истины» (1914)), С.Н. Булгакова («Свет Невечерний» (1917)), кн. Е.Н. Трубецкого («Метафизические предположения сознания» (1917), «Смысл жизни» (1918)). Понятие откровения встраивается всеми названными авторами в сложную картину богочеловеческого отношения. У Флоренского – как данный свыше отклик Бога как «Триипостасной Истины» зашедшему в скептический тупик человеческому поиску истины, как «благодатное посещение души духом Святым» [Флоренский, 1990, с. 95]. У Булгакова – как элемент априорной категориальной структуры, обосновывающей своеобразие и автономию религиозного опыта. В этой структуре религиозный опыт как целое схватывается в понятии «молитвы», в то время как «откровение» и «вера» образуют пару, фиксирующую соответственно его объективную и субъективную стороны. «Откровение» подчеркивает момент «инициативы со стороны Трансцендентного», раскрывается далее в «мифе» и оформляется рационально в «догмате» [Булгаков, 1994, с. 25–60]. Наконец, у Трубецкого в первой из упомянутых работ понятие откровения получает гносеологическое звучание, и всякое познание рассматривается в конечном счете как «откровение абсолютного

сознания», при этом, однако, выделяется сфера откровения в собственном смысле – «откровение Абсолютного о самом себе» [Трубецкой, 1917, с. 308], в центре которого находится откровение Абсолютного смысла как высшей ценности, раскрытию представления о котором посвящена вторая работа, «Смысл жизни».

Уже после революции развернутые концепции откровения мы находим в работах Н.А. Бердяева и С.Л. Франка в эмиграции, А.А. Мейера – в России.

У Франка в «Непостижимом» (1937) пара понятий «трансцендирование» – «откровение» выступает как основа самоконституирования человеческой субъективности, в ее отношении к «ты», к единству «мы», к духовному бытию и, наконец, к Божеству как абсолютной Первооснове. Несмотря на исключительность последнего отношения, оно существует все же на некотором общем фоне, определяемом сходством указанных переживаний с религиозным опытом в описании Р. Отто. Вместе с тем откровение предстает здесь как особая форма знания, характеризующаяся активностью и непосредственной данностью открываемой реальности. Более традиционное пояснение понятия откровения в работах 1940-х г., прежде всего в «С нами Бог», сохраняет, тем не менее, его определение через религиозный опыт и подчеркивает момент человеческой активности в его восприятии. Аналогичным образом и А. Мейер в писавшемся в лагере и ссылке трактате «Ревелиция» (1931–1935) видит в откровении высказывание верховного «я» реальности – высказывание, которое вместе с тем является мифом, творимым религиозной мистериальной общиной, этому высказыванию откликающейся, и, соответственно, высказыванием человеческого языка, продуктом человеческой творческой активности [Мейер, 1982].

Таким образом, русские мыслители в целом склонны 1) расширять понятие откровения, выводя его за рамки стандартных интерпретаций¹; (2) подчеркивать его человеческую составляющую, акцентировать те аспекты и структуры человеческого существования, которые делают откровение возможным. Ниже мы рассмотрим, как эти черты реализовались в сформировавшихся на этом фоне философии религии и философской теологии позднего Н.А. Бердяева².

Хотя проблематика «откровения» волновала Бердяева на протяжении практически всей жизни (мне уже приходилось писать, что это понятие и в начале

¹ При рассмотрении этого вопроса уместно сослаться на классификацию типов понимания откровения, предложенную американским богословом Э. Даллесом. Последний выделяет: «(1) совокупность пропозиций, (2) священная история, (3) особый внутренний опыт, (4) встреча с Трансцендентным и (5) “новое сознание”». Аналитический обзор концепции Даллеса представлен в недавней статье В.К. Шохина [Шохин, 2018]. Нетрудно заметить, что для русских философов, начиная уже с Самарина, характерна тенденция к переосмыслению двух первых значений (наиболее традиционных и потому подвергавшихся наибольшей критике) в свете либо третьего, либо четвертого (либо их комбинации).

² Несмотря на огромное количество посвященных Бердяеву работ, серьезных аналитических исследований, посвященных как его творчеству в целом, так и его философии религии и философской теологии в особенности, сравнительно немного. С точки зрения выявления философской методологии Бердяева и, соответственно, методологии изучения его творчества большое значение имеет работа М.В. Силантьевой [Силантьева, 2005]. Философии религии раннего Бердяева посвящены статьи В.Н. Болдаревой [Болдарева, 2013; Болдарева, 2016]. Ряд аспектов, важных для нашей темы, представлен в недавнем исследовании зарубежного автора [Linde, 2010].

XX в. было центральным в его понимании религиозного опыта и догмата [Антонов, 2009]), идея «критики откровения» как определенного способа его философского осмысления появляется именно в самых поздних работах: «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого» (1944–1945) и «Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения» (1946–1947). Оно еще не встречается даже в «Философии свободного духа» (1927), хотя все остальные основополагающие понятия философии религии Бердяева там уже налицо.

Тем не менее именно понятие «критика откровения», как представляется, с наибольшим основанием может претендовать на статус центрального, организующего всю рассматриваемую область. При этом необходимо учитывать базовый концептуальный контекст, в котором это понятие функционирует: фундаментальное для мыслителя различие «духа» и «бытия», и вводимую также в самых последних работах идею «трансцендентального человека». На этой основе Бердяев предпринимает реинтерпретацию смысла религиозного отношения и радикальную ревизию основных богословских понятий и религиозных представлений. Мы попытаемся оценить ее обоснованность и масштаб.

«Трансцендентальный человек» и постановка задачи «критики откровения»

В разных работах Бердяев по-разному описывает и называет базовую оппозицию своей мысли, однако смысл ее можно считать примерно тождественным во всех случаях. Это оппозиция «духа» и «природы» («Философия свободного духа») или «свободы» и «бытия» («Истина и откровение»). Не останавливаясь подробно на онтологии Бердяева, отметим только, что это представление о двух уровнях реальности: мире динамического подлинного самоосуществления и мире статичного, объективированного, в конечном итоге – сконструированного, отчужденного существования – пронизывает все его творчество и, как мы увидим, определяющим образом влияет на его понимание проблем философии религии и теологии. Проводя это различие, Бердяев опирается на специфически истолкованную философию Канта, которая понимается им не как отказ от метафизики, а, напротив, как обоснование метафизики нового типа, дуалистической «метафизики свободы» [Бердяев, 1995, с. 168–169]. Тот же ряд идей стоит за основополагающим для понимания подхода Бердяева к этой проблематике различием трансцендентального и эмпирического человека.

Вводя это различие, Бердяев апеллирует так же и к неокантианским, феноменологическим и экзистенциалистским мотивам, к философской проблематике русского символизма, главным образом идеям Вяч. И. Иванова.

Трансцендентальный человек противопоставляется эмпирическому человеку по линии оппозиции «должное»/«сущее». Бердяев подчеркивает идеальный, возвышенный характер «должного» и, одновременно, его действенность, его реализованность в «сущем»: «он [трансцендентальный человек] обнаруживает себя во всем великом, сотворенном человеком, когда человек возвышался над собой как исключительно природным существом» [Бердяев, 1996, с. 16]. «Трансцендентальный человек» предстает как средоточие априорных

форм познания, действия, творчества, религиозной жизни. Вместе с тем он «не есть ни универсальный разум, ни кантовское трансцендентальное сознание, ни гегелевский мировой дух, он есть человек» [там же, с. 15].

Понятие «трансцендентального человека» маркирует предшествующую «миру объектов» сферу непосредственного духовного опыта (мир «свободы», «духа» и т. д.), в котором, собственно, и осуществляется подлинная религиозная жизнь человека как основополагающая форма его духовной жизни вообще. В этом отношении «трансцендентальный человек» выступает как а priori религиозного опыта, как условие возможности откровения. Однако понятие трансцендентального человека имеет смысл только в его соотнесении с понятием эмпирического человека, существующего в объективной обусловленности его природной и социальной жизни. Это раздвоение приводит и к раздвоению религиозной жизни: наряду с планом непосредственной духовной жизни в ней существует также «план объективированной и социализированной религии», в котором «все представляется идущим извне, из чуждой природы, которой человек должен быть подчинен» [Бердяев, 1996, с. 11]. Здесь «религиозные события представляются природными и историческими», Церковь – социальным институтом, представления о Боге и Его отношении к человеку – «рационализированными и юридизированными». Эмпирический человек накладывает на откровение свою «антропоморфную и социоморфную печать». Именно в связи с этим возникает задача критики откровения, опирающейся на идею «трансцендентального человека» и концепцию символа. Последняя призвана снять оппозицию трансцендентального и эмпирического, описать взаимодействие между ними, при котором второе не только затемняет, но и являет первое, а то, в свою очередь, обосновывает второе. Вследствие этого критика откровения призвана высвечивать и истинную «человечность Бога и откровения», освободить религиозную жизнь от ограничений, налагаемых «эмпирическим человеком». Критика эта включает в себя систематический философский пересмотр как основных понятий, описывающих религиозную жизнь человека, так и реинтерпретацию основных богословских концепций.

Рассмотрим более подробно методологические и содержательные аспекты этого пересмотра.

«Критика откровения» как методология философии религии и философской теологии

В контексте описанного выше соотношения трансцендентального и эмпирического человека и символического опосредования между ними Бердяеву удастся сформулировать свою концепцию «критики откровения» в общем виде как базовый принцип философии религии и философской теологии. Этот подход мыслится им по аналогии с «критикой чистого разума», осуществленной Кантом³.

³ Интересно, что он никогда не упоминает в связи с этой идеей И.-Г. Фихте, хотя сама идея «критики откровения» в духе критической философии Канта была впервые предложена именно последним в раннем сочинении с соответствующим названием «Опыт критики

Аналогия с философской работой, проделанной Кантом, проводится Бердяевым в двух основных отношениях.

1) Критика откровения по аналогии с критикой разума должна быть критикой «наивного реализма», «освобождением от иллюзий религиозного и метафизического натурализма» [Бердяев, 1993, с. 262]. Откровение не должно пониматься как «раскрытие предметной реальности» в духе наивной теории отражения в познании [там же]. Чтобы этого достичь, она «должна раскрыть, что привносится в откровение человеком» [там же, с. 257]. Речь, очевидно, идет не о тех или иных случайных, «эмпирических» примесях, но о проблеме базовой структуры субъекта, воспринимающего откровение, подобно тому, как Кант раскрывал базовые структуры, определяющие процесс познания.

2) Так же как в «критике разума» речь идет о «суде разума над разумом», об осознании разумом собственных границ, в «критике откровения» речь идет о «критике в свете самого откровения, критике духа, приобщенного к откровению, а не критике разума, чуждого откровению» [Бердяев, 1996, с. 5–6]⁴. Здесь также встает проблема человеческого опосредования опыта откровения: «человек всегда был единственным органом, через который откровение доходило до человека» [там же, с. 6]. Но это означает, что притязания «критики откровения» оказываются не столь уж непомерны, как кажется: «Человек судит не откровение, а свое человеческое восприятие и понимание откровения» [там же]. Однако само допущение факта откровения предполагает присутствие в человеке «божественного элемента», «соизмеримость» между человеком и Богом, «богочеловечность». Из этого, в свою очередь, вытекает, что «критика откровения» является «самоочищением откровения», его освобождением от эмпирических привнесений, «духовной работой», имеющей глубокий религиозный смысл: «подготовка снизу завершающегося откровения Духа» [там же, с. 7].

Взаимодействием этих двух аспектов и определяются базовые принципы бердяевского проекта. Вместе с тем, признавая базовое значение кантовской идеи критики, Бердяев в поисках адекватного инструмента ее реализации осуществляет пересмотр понятия истины как необходимого критерия оценки «данностей» откровения. Отсюда, собственно, и проистекает название его книги.

Отказываясь от наивного реализма, Бердяев понимает истину конструктивистски, он подчеркивает элемент человеческой активности в процессе познания, взаимообусловленность субъекта и объекта в познании, социальную обусловленность его результата и, соответственно, динамические элементы

всякого откровения» (1792). Ее наиболее развернутый анализ см.: [Шохин, 2010, с. 557–579]. Эта «фигура умолчания» имеет две вероятные причины: 1) неоконченность рукописи «Истины и откровения»: последняя готовилась к печати уже после смерти философа, весьма возможно, что имя Фихте появилось бы в окончательной редакции, хотя, скорее всего, в полемическом ключе; 2) критическое отношение Бердяева к Фихте как к «этическому пантеисту» и вместе с тем мыслителю, осуществившему диалектический переход от кантовской критики разума к новой монистической метафизике, достигшей завершения у Гегеля [Бердяев, 1995, 175–176].

⁴ См. также: «Критика откровения предполагает разум, просветленный внутренне Истиной откровения». [Бердяев, 1996, с. 65].

«истины», ее изменчивость. Опираясь на это, он последовательно рассматривает элементы человеческой активности в структуре феномена откровения.

Откровение, как и Истина⁵, не может рассматриваться как чисто внешняя, неподвижная, независимая от человека данность. Любое отношение человека к Богу предполагает откровение как активность Бога, но, вместе с тем, и откровение не может быть «односторонне божественно»: «Откровение не есть что-то падающее на человека извне при совершенной пассивности человека» [Бердяев, 1996, с. 44–45]. В этом смысле откровение «бого-человечно»⁶.

Выявление и описание форм человеческой активности в откровении показывает ее сложный характер, соединение элементов трансцендентальной и эмпирической человечности. «Активность человека в откровении зависит от его сознания и направленности его воли, от степени его духовности» [там же, с. 46]. В событии откровения, как и в Истине, участвует весь человек целиком, всеми своими силами и во всей своей исторической определенности. Сложное соотношение различных аспектов этого участия определяет диалектику, согласно которой «откровение всегда есть и прикровение» [там же].

С одной стороны, в откровении «пробуждается» трансцендентальный человек с его богочеловеческим опытом свободы и творчества. Здесь открывается человечность Бога и божественность человека, происходит «возвышение» и очищение человека и его отношений к Богу, «гуманизация идеи Бога». Однако наряду с этим в структуре откровения присутствуют и элементы эмпирического человека в его природной, исторической и социальной определенности. В этом отношении откровение нуждается в критическом переосмыслении присутствующих ему элементов «ложного антропоморфизма», социоморфизма, космоморфизма и других, более интеллектуализированных форм проективного мышления. Все они представляют собой ступени и формы объективации откровения, которые, с одной стороны, делают его доступным для человеческого восприятия, символизируют определенные формы духовного опыта, переживаемого человечеством, с другой – закрепляются в виде архаических систем представлений и их элементов, которые на определенных ступенях сознания начинают восприниматься как унижающие человеческое достоинство и порабощающие человека.

Прежде всего, на Бога переносятся понятия, взятые из внутренней психической жизни человека, зачастую не самые лучшие. «Дурной антропоморфизм» проявляется в мстительности, «ярости ветхозаветного Бога» [Бердяев, 1994в, с. 73], жестокости, властолюбии Бога [Бердяев, 1993, с. 257].

Вместе с тем «на Бога переносились понятия, взятые из социальной жизни, из жизни государств» [Бердяев, 1996, с. 54], прежде всего отношения раба

⁵ Правописание этих слов со строчной или с прописной буквы в опубликованном тексте книги Бердяева не унифицировано. Слово «Истина» часто, но не всегда, пишется с прописной, при этом оговаривается, что речь идет «не об истинах, но об Истине» [Бердяев, 1996, с. 17]. Слово «откровение», как правило, пишется со строчной буквы, но встречаются исключения.

⁶ Это понимание откровения наводит Линде на проведение параллели между бердяевской концепцией откровения и гностицизмом в интерпретации Х. Йонаса [Linde, 2010, с. 214–215]. Подобная параллель возможна культурологически, однако она мало что говорит о собственно философском аспекте мысли Бердяева.

и господина во всем их многообразии. Бердяев выделяет несколько наслаивающихся друг на друга исторических форм и уровней социоморфной объективации в религии, сохраняющихся и в рамках христианского сознания: «Народные формы христианства, в которых всегда есть примесь древнего язычества, очень непосредственны и эмоциональны, но в них чувствуется социализированная религия, первоначальная стадия племенной социализации до возникновения индивидуального религиозного опыта и индивидуальной религиозной драмы» [там же, с. 49]. Эта форма социоморфной объективации является гораздо более древней и в каком-то смысле более устойчивой, чем та, которая характерна для развитых теологических систем, но, как полагает мыслитель, зачастую выступает их невысказанной предпосылкой. Большую роль в формировании религиозных представлений играет и космоморфизм, заимствующий «понимание Бога как силы, мощи и детерминирующей причинности» из жизни природы [там же, с. 54].

Ниже мы специально обсудим проблемы, которые возникают при переносе на Бога категорий, разработанных философской мыслью. На этой основе создается «интеллектуалистическое истолкование откровения, которое выражается в догматике» [Бердяев, 1993, с. 263].

«Критика откровения» и основные проблемы философии религии

По существу своему религия является формой духовной жизни, однако общая двойственность человеческого существования вносит двойственность и сюда: «религиозная жизнь протекает как бы в двух планах. Один из этих планов есть план объективированной и социализированной религии» [Бердяев, 1996, с. 12], второй – план мистической жизни, «категории священного, божественного... религиозного а ргіогі» [там же, с. 15]. С этой точки зрения в религии присутствует постоянная двойственность откровения и прикровения, эзотеризма и экзотеризма⁷. Откровение «обнаруживает бездонность тайны», сохранению этого сознания бесконечности способствует эзотеризм, в противоположность ему рационализация делает Божество постижимым, означает экзотерическое стремление к «закреплению конечного», которое выражается в натуралистическом и наивно-реалистическом понимании откровения. Такое понимание соответствует жизни «эмпирического человека», оно полностью меняет перспективу религиозной жизни: «все представляется идущим извне, из чуждой природы, которой человек должен быть подчинен. События религиозные представляются событиями природными и историческими...» [там же].

В этом смысле Бердяев склонен в составе самой религиозной жизни различать мистику (которой соответствует понимание откровения как духовной жизни, эзотеризм, апофатическое богословие) и собственно религию, как экзотерический, эмпирический аспект, связанный в большей степени с рационализацией доктрины и катафатикой.

⁷ Бердяев неоднократно оговаривает отличие своего понимания эзотеризма от теософско-окультурного. Речь у него идет, прежде всего, о различии в глубине постижения смысла религиозных символов.

Мистика в этом смысле рассматривается Бердяевым как основа религии и «источник творческого движения в религии» [Бердяев, 1994в, с. 226], как высшая форма «духовного опыта», как «религиозный опыт», возникающий «от непосредственного и живого соприкосновения с последней тайной» [там же, с. 158]. В следующем определении мистика практически отождествляется Бердяевым с религией: «Мистика основана на допущении внутреннего родства, близости, общности между человеческим духом и Божьим духом, между творением и Творцом, на преодолении трансцендентного разрыва и внеположности» [там же, с. 160]⁸. Здесь происходит жизненное прикосновение к «притягивающей» человека абсолютной тайне⁹. Однако основным признаком подлинной мистики Бердяев считает «преодоление тварности» [Бердяев, 1994а, с. 428; Бердяев, 1994в, с. 160], не предполагающее, тем не менее, «исчезновение различия двух природ» – божественной и человеческой. Мистический опыт в этом смысле очевидно принадлежит к сфере «трансцендентального человека», является «прафеноменом» эмпирической религиозной жизни.

Итак, именно в этом двуединстве откровения и прикровения, эзотеризма и экзотеризма, мистики и «религии» религия в целом предстает как «вечная функция человеческого духа», автономная, хотя и вступающая в отношения с другими, имеющая собственный набор априорных форм, обладающая своей динамикой в истории, нуждающаяся в критическом самопереосмыслении как основном механизме этой динамики.

Из этой перспективы Бердяев подходит к основным, с его точки зрения, элементам структуры религиозного отношения: откровению, вере, мифу, догмату и т. д.

Откровение. Выше идея «критики откровения» была представлена как основная характеристика бердяевского подхода к религиозной проблеме. Это само по себе уже требует содержательного прояснения понятия «откровение», тем более что Бердяев постоянно указывает на решающий характер этого понятия как «первофеномена религиозной жизни» [Бердяев, 1994в, с. 79]. «Религия»

⁸ Ср. также подробную характеристику мистики в работе «Дух и реальность»: [Бердяев, 1994а, с. 425–443].

⁹ Бердяев стандартным образом описывает религиозное переживание в терминах, явно отсылающих к концепции Р. Отто (порой ссылаясь на немецкого мыслителя, а порой – нет). В «Истине и откровении» он солидаризируется с его двойственной оценкой рационализации и морализации религии [Бердяев, 1996, с. 49]. В этой рецепции идей Отто можно проследить любопытную закономерность: как правило, Бердяев элемент *mysterium fascinans*, «притягивающей тайны», относит к мистике, а элемент *mysterium tremendum*, ужасающей тайны, чувства тварности и ничтожества – к более «социализированным» формам религиозной жизни. Несмотря на явную схематичность и оценочный характер такого сопоставления, за ним, по-видимому, следует видеть влияние бердяевской «социологии знания»: акцентирование трансцендентности Божества и связанных с ее переживанием негативных эмоций может использоваться иерархизированными, основанными на принципе авторитета религиозными сообществами для поддержания своего влияния, мистическое переживание единства с Богом – становится основой менее формализованных форм общения и религиозного индивидуализма. В европейской мысли подобное разграничение восходит к эссе Д. Юма «О суеверии и исступлении», несколько позже Бердяева и в атеистическом контексте аналогичное различение авторитарных и гуманистических религий было проведено Э. Фроммом.

практически всегда, как мы уже видели, определяется им через «откровение». Что это значит?

Прежде всего, принципиальное изменение точки зрения на откровение по отношению к стандартному пониманию: оно должно мыслиться «как внутреннее духовное событие, символизирующееся в истории, в исторических событиях», а не как «сверхъестественное» событие, «подобное природным и историческим фактам» [Бердяев, 1996, с. 45]. Следуя Канту, Бердяев переворачивает традиционное представление об откровении и признает первичность внутренней активности субъекта по отношению к внешним событиям, в которых откровение только манифестируется.

Можно сказать, что в этом отношении Бердяев продолжает линию мысли, намеченную еще Ю.Ф. Самариним. Как у последнего «личное откровение» необходимо предшествует историческому, так и у Бердяева: «Внутреннее, духовное откровение принципиально, в идеальной (не хронологической непременно) последовательности предшествует внешнему, историческому откровению» [Бердяев, 1994в, с. 73]. Отношение между ними довольно четко соответствует отношению между «трансцендентальным» и «эмпирическим» человеком. Откровение тем самым понимается как определенного рода опыт. Каковы же его основные характеристики?

Откровение есть «откровение смысла», предполагающее «внутреннее просветление» [там же, с. 73–74], и вместе с тем – «внутренняя духовная катастрофа», «событие, происходящее не только для меня, но и со мной» [там же, с. 73]. Все эти особенности предполагают человеческую активность и, как уже говорилось выше, «богочеловечность» откровения. Более точно можно сформулировать примерно следующий принцип: внутренняя активность субъекта, в котором открывается новый смысл, предшествует внешнему событию сообщения этого смысла в тексте. Бердяев пишет: «Расшифровать Евангелие можно лишь в свете духовных событий моего внутреннего опыта. Вне этих внутренних событий Евангелие значит не более, чем все остальные события истории» [там же]. Однако указанная внутренняя активность не является всецело субъективной, именно в ней открывается Бог как новый, переворачивающий сознание Смысл. Таким образом, «Бог рождается в человеке и человек рождается в Боге» [Бердяев, 1952, с. 18]¹⁰.

Характеристика откровения как «раскрытия» смысла и «рождения» Бога наводит на мысль о постепенности и всецелой позитивности этого опыта, Бердяев, однако, настаивает на его катастрофичности, мучительности и болезненности.

Это касается прежде всего изменения структурных характеристик сознания в опыте откровения: «Откровение есть внутреннее событие духовного мира, которое означает катастрофическое изменение направления духа и изменение организации сознания» [Бердяев, 1994в, с. 75]. В этом смысле откровение всегда связано с «обращением» (феноменом, описанию которого Бердяев не уделяет специального внимания и который, тем не менее, постоянно

¹⁰ Ср.: [Бердяев, 1994в, с. 74]. Также ср.: «в творческом акте богопознания и богоиспытания жизненно происходит богорождение» [Бердяев, 1993, с. 259].

находится на периферии его мышления), «обращением сознания к иному миру». В «Философии свободного духа» метафорой откровения служит революция: «Откровение не есть эволюция сознания, это – революция сознания» [там же]. В «Истине и откровении» он выражается более осторожно: хотя «эволюционная точка зрения неприменима в отношении религиозной жизни», тем не менее «неверно также тут было бы говорить о революции, ибо революция слишком определяется отрицательными реакциями и легко отрывается от глубины» [Бердяев, 1996, с. 52–53]. И все-таки «откровение божественного всегда носит характер прорыва иного мира в этот мир, в нем есть что-то катастрофическое, переворачивающее» [там же, с. 53].

Наряду с этим Бердяев использует также метафоры «пробуждения дремлющего духа», «размыкания замкнутой психофизической монады», огня, в котором «расплавляются затверделость и закаменелость сознания» [Бердяев, 1994в, с. 75]. В откровении происходит «изменение состояния сознания, изменение его структуры, образование новых органов сознания, обращенных к иному миру, катастрофа сознания» [там же]. Более конкретно это может быть описано как «изменение соотношения между подсознательным или сверхсознательным и сознательным, вступление сферы подсознательного и сверхсознательного в сознание» [там же]¹¹.

Итак, речь идет об объективном процессе, происходящем в субъекте, радикально трансформирующем структуру сознания субъекта и его жизненный мир посредством внедрения в эту структуру нового смыслового содержания, чьи связи с прежними содержаниями проблематичны и неочевидны. При этом вновь и вновь подчеркивается собственная активность субъекта, его «первичной духовной воли», «избирающей и отметающей», расширяющей и сужающей миры, организующей сознание, вырабатывающей его органы [там же]. Несмотря на то что инициатива откровения принадлежит миру божественному, само откровение предполагает, что «божественная жизнь открывается двойным движением», предполагает встречу, «движение, идущее ко мне от божественной жизни, и движение, идущее от меня к божественной жизни» [там же, с. 79].

Исторически, однако, всякое откровение находит свое выражение в получающих сакральный статус символических текстах и артефактах, содержанием которых становятся мифы и догматы, концептуализирующие откровение, оформляющие новый шаг в динамике богочеловеческого отношения в виде некоторого конкретного содержания. Общая схема этих концептуализаций примерно соответствует той, которую наметил в «Свете Невечернем» Булгаков. В противоположность последнему, Бердяев, однако, подчеркивает, что концептуализация откровения в догмате и мифе не только конкретизирует его содержание, но и объективирует его, оформляет при помощи описанных выше антропоморфных, социоморфных и космоморфных проекций, обуславливающих

¹¹ Возвращаясь к схеме Э. Даллеса, можно отметить, что в понимании откровения у Бердяева третье и четвертое понимание этого феномена, характерные для его предшественников в истории русской мысли, существенно дополняется пятым – откровение описывается как «новое сознание» [Шохин, 2018, с. 8–9].

возможность его восприятия, но и навязывающих ему собственное, «слишком человеческое» содержание. Тем самым становится актуальной «критика откровения», высвобождающая из-под этих наслоений подлинную «трансцендентальную человечность» в ее пронизанности божественностью.

Субъективным коррелятом понятия откровения является, как и у Булгакова, понятие веры.

Вера. Она, согласно Бердяеву, принадлежит к основополагающим феноменам не только религиозной жизни, но и человеческой жизни вообще. Но прежде всего вера, как уже говорилось, коррелятивна откровению: «Феномен откровения имеет обратной своей стороной феномен веры» [там же, с. 79]. Фактически, они соответствуют друг другу как два аспекта одного события – реального события в духовном мире и его переживания в опыте человека: «Откровение невозможно без события в духовном опыте человека, которое мы именуем верой, как и вера невозможна без события в духовном мире, которое мы именуем откровением» [там же]. Сопоставляя веру и откровение, Бердяев развивает свою мысль о встрече и взаимодействии двух движений: «Реально-предметная вера предполагает откровение, движение из божественного мира, но откровение может войти в мир, потому что его встречает вера, как событие духовной жизни человека» [там же].

Миф. Катастрофа сознания, случающаяся в момент встречи веры и откровения, означает также переход мышления из понятийного регистра, характерного для осмысления природного мира, в мифологический, необходимый для постижения подлинных «первореальностей духовной жизни» [там же, с. 63]. Именно поэтому религиозный гнозис, религиозная философия, как правило, имеет выраженную мифологическую составляющую. В своем осмыслении мифа Бердяев, как и Булгаков, Флоренский, Лосев, Мейер, обращается к концепции реалистического символизма Вяч. Иванова и философии мифологии Шеллинга. Миф в таком понимании есть «первоначальная история человечества, отражение в человеческом сознании теогонического и космогонического процесса» [там же, с. 61]. С этой точки зрения миф, разумеется, нельзя «отождествлять с выдумкой, иллюзией первобытного ума, чем-то противоположным реальности» [там же, с. 60]. В противоположность «чистому» понятийному мышлению, миф задействует воображение, «имагинацию», и благодаря этому достигает большей конкретности, жизненности. Первоначально миф является продуктом коллективного воображения народов, но «мифотворческая жизнь народов есть реальная духовная жизнь» [там же]. В этом отношении Бердяев неявно отсылает к идеям второго тома «Философии символических форм» Э. Кассирера и, вероятно, концепции «коллективного воображения» кн. С.Н. Трубецкого и юнгианскому «коллективному бессознательному». Однако «идеалистические» аспекты концепции Кассирера были для него, как и для других русских философов, мысливших в рамках «реалистического символизма», неприемлемы¹².

¹² В бердяевском «Пути» критическую рецензию на работу Кассирера написал Франк, см.: [Франк, 1926]. См. также: [Лосев, 1998]. Общее для русских мыслителей различение идеалистического (субъективистского, феноменалистического) и реалистического (мистического, следующего лозунгу «a realibus ad realiora») понимания символа и мифа восходит к Вяч. Иванову. См.: [Иванов, 1994].

Итак, «миф есть конкретный рассказ, запечатленный в народной памяти, в народном творчестве, в языке, о событиях и первофеноменах духовной жизни, символизированных, отображенных в мире природном» [там же, с. 60]. Наряду с «народными» мифами существуют также индивидуальные философские мифы. Всякая подлинная философия – не только религиозная, но и «антирелигиозная» – в этом смысле мифологична. Так, материализм основан на мифе о материи, а позитивизм «живет мифом о науке как всеобъемлющем знании» [там же, с. 61]. Отрыв философии от мифа, переход к чисто понятийному знанию означал бы «смерть живого знания, отрыв от бытия» [там же, с. 60]. Бердяев скорее всего согласился бы с о. П. Флоренским в его понимании философии как результата деградации мифологии, философских понятий – как вырожденных мифологем [ср.: Флоренский, 2004].

Само христианство здесь также трактуется как миф, «как величайший и центральный миф человечества, миф об Искуплении и Искупителе» [там же, с. 60]. Утверждение о мифологичности христианства и его базовых представлений, таких как, например, повествование о творении, грехопадении, искуплении, конце мира и т. д., с точки зрения Бердяева, не дискредитирует, но, напротив, позволяет глубже осмыслить уникальность и единственность христианского откровения и, одновременно, вписать его в духовную историю человечества, как историю мифотворчества, в основе которой лежит история откровения: «Христианская религия мифологична, как всякая религия, и христианские мифы выражают и изображают глубочайшие, центральные, единственные реальности духовного мира и духовного опыта. Мифологичности христианства пора перестать стыдиться и пора перестать освобождать христианство от мифа» [там же, с. 61]. Последнее утверждение явно направлено против идеи «демифологизации» Р. Бульзмана¹³.

История религии. Описанное выше тесное переплетение субъективных и объективных, божественных и человеческих аспектов откровения, распространяющееся так или иначе на все формы религиозной жизни, заставляет переосмыслить и стандартные классификации форм религиозной жизни и ступеней ее истории. Прежде всего, Бердяев объявляет «экзотерическим» «традиционное деление религий на “откровенные” и “естественные”» [там же, с. 70]. Парадоксальным образом в намеченной им перспективе все религии оказываются «откровенными», а само откровение – «естественным», принадлежащим априорной структуре «трансцендентального человека». «Все религии, в которых есть отблеск божественного, – откровенные. Откровенно все, в чем открывается божественное» [там же]. В этом смысле «языческие» религии – не менее «откровенны», чем Ветхий Завет и само христианство, а откровение является достоянием всего человечества как «богочеловечества», поскольку томистское различие «естественного» и «сверхъестественного»,

¹³ Несмотря на то что основная работа Бульзмана, посвященная этой проблеме, «Новый завет и мифология» появляется только в 1941 г., элементы программы демифологизации были намечены еще Гарнаком. Существенно то, что Бердяев в «Философии свободного духа» реагирует на ту же проблематику, на которую реагирует Бульцман, причем их реакции, будучи в ряде важных моментов весьма различны, демонстрируют и значимые точки соприкосновения.

лежащее в основе традиционной исторической схемы, также рушится в свете описанного понимания откровения. Сама «природа», «естество» должно мыслиться как «стадия откровения Божества», как «символика миров иных» [там же, с. 71]. С этой точки зрения более адекватным является различие «религий природы» и «религий духа», как «различных стадий откровения божественного в мире», соответствующих различению природного и духовного мира, природного и духовного аспектов человеческого существа [там же].

Интересно, что именно такой подход позволяет Бердяеву наметить сознательно христианоцентричную модель истории религии, в рамках которой «христианское откровение есть универсальное откровение, и все, что в других религиях открывается схожего с христианством, есть лишь часть христианского откровения» [там же, с. 70]¹⁴.

В то же время христианство не означает «конца истории», напротив, оно само исторично, само раскрывается поэтапно, «оно явилось в этот мир как динамическая, раскрывающаяся и развивающаяся истина» [там же, с. 195]. Развивается и намеченное в нем понимание Бога, Его отношения к человеку и миру.

Итак, «критика откровения», которая ведет, казалось бы, к субъективизации откровения и проблематизации самой идеи «позитивной религии», в действительности позволяет увидеть и описать процесс раскрытия в откровении вполне объективного смысла, по-новому увидеть историю откровения и обнаружить христианство – в центре этой истории. Практически в каждой своей работе, посвященной религиозной тематике, Бердяев стремится наметить дальнейшие перспективы углубления и расширения духовной жизни человека: «Если христианство в прошлом было в высшей степени динамично, то оно может быть столь же динамично и в будущем» [там же, с. 195–196]. В этом смысле Бердяев защищает «вечный модернизм», как связанное с «глубиной» времени «соответствие духовному возрасту» [там же, с. 196].

В этом отношении его концепция, несомненно, восходит к идее «воспитания человеческого рода», намеченной Лессингом¹⁵, и предполагает неоконченность откровения, возможность «новой христианской духовности», которая станет «вмещением в полноте истины о Богочеловечестве, о богочеловеческой жизни» [Бердяев, 1994б, с. 362] и в которой «аскеза в миру, нисхождение любви и милосердия может быть реальным изменением мира, его подлинным просветлением» [Бердяев, 1994а, с. 445]. Сюда же следует отнести используемые

¹⁴ Более подробно эта проблематика развернута в статье: [Бердяев, 1927].

¹⁵ Хотя сам Бердяев и пытается от нее дистанцироваться, это определяется скорее соответствующим эпохе Просвещения рационалистическим пониманием «воспитания» у Лессинга: «Идею продолжающегося откровения не должно смешивать с рационалистической идеей Лессинга о религиозном воспитании человечества». См.: [Бердяев, 1993, с. 266]. Последний, описывая «откровение как воспитание», вместе с тем систематически понимает воспитание как прежде всего «научение», сообщение знаний. Ср. афоризм 4 из «Воспитания человеческого рода»: «Воспитание не дает человеку ничего сверх того, что он мог бы постигнуть и сам; оно дает ему то, что он мог бы постигнуть и сам, но быстрее и с большей легкостью. Следовательно, и откровение не дает человеческому роду ничего сверх того, к чему человеческий разум, предоставленный самому себе, не пришел бы и сам, но оно дало и дает ему важнейшие моменты такого постижения раньше». [Лессинг, 1995, с. 480].

Бердяевым метафоры «третьего откровения», «эпохи Духа», которая «будет уже не символической, а реалистической» [Бердяев, 1996, с. 148], т. е. реально преобразующей человеческий мир и космос, «нового эона и нового откровения в нем» и т. д.

В этих концепциях, которые могут быть названы утопическими, несомненно заложена идея преодоления секулярного общества Нового времени, намеченная, как мы видели, еще Соловьевым. В них заложена попытка преодоления секуляризации путем включения ее в структуру христианского глобального нарратива. Сама идея критики откровения, с ее требованием «освобождения от социоморфизма, искажавшего человеческое понятие о Боге» [там же, с. 152], мыслится здесь как инструмент движения к этому новому религиозному состоянию общества и культуры.

Здесь большое значение имеет понимание Бердяевым отношения религии к философии и атеизму.

Религия и философия. Экзистенциальная диалектика отношений философии и религии (а также науки) наиболее отчетливо обрисована Бердяевым в первом размышлении из трактата «Я и мир объектов» и в первом разделе его главной этической работы «О назначении человека».

Основной интуицией Бердяева здесь выступает трагичность положения философа в отношении к религии и науке. Казалось бы, философия и религия не должны вступать между собой в конфликт в силу того, что лежащие в их основе первичные феномены – откровение и познание, то, что открывается мне, и то, что открываю я, – не сталкиваются между собой. И тем не менее обе стороны содержат в себе потенцию конфликта. Религия, как мы видели, есть социальный феномен, который содержит в себе не только «чистое» откровение, но и коллективную реакцию на него, в том числе реакцию в сфере познания. Так формируется теология, представляющая собой «коллективное мышление», которое, хотя и возникает в связи с откровением, все же «всегда заключает в себе какую-то философию», «легализованную религиозным коллективом» [Бердяев, 1994г, с. 231].

Эта линия мысли продолжается в «Истине и откровении». Здесь Бердяев утверждает зависимость теологии от философии, зависимость, которая «делает ее относительной» [Бердяев, 1996, с. 56]. Зачастую мыслитель склонен тритировать богословие с высоты своего философского самомнения: «Догматика всегда обозначает известную степень объективации, и она вызвана потребностью сообщения, т. е. потребностью социальной. Теология всегда возвращается во вторичном, а не в первичном, и она всегда более социализирована, т. е. объективирована, чем философия» [там же, с. 56–57].

В целом некоторая философия всегда выступает в качестве предпосылки богословского мышления, и вместе с тем философская критика способствует его очищению. С этой точки зрения позитивным значением обладает и современный атеизм, который, независимо от своих намерений, осуществляет эту «критику откровения», очищение религиозного сознания от сковывающих его архаических форм: «Фейербах был наполовину прав», – полагает Бердяев, – человек действительно «создает Бога по своему образу и подобию», однако, по мысли русского философа, сама возможность такого творчества обусловлена

«религиозным а ргіогі», делающим человека способным к восприятию откровения, т. е. тем, что «Бог создает человека по Своему образу и подобию» [там же, с. 54].

Философия религии, таким образом, выступает как фундамент философской теологии, включающей в сферу своей компетенции не столько логическое обоснование тех или иных общерелигиозных представлений о Боге, сколько критический (в описанном выше смысле) анализ и переосмысление основных догматических представлений.

Переосмысление богословских концепций

Намеченное выше понимание откровения, идея «критики откровения» как определенного способа анализа религиозного отношения имеет довольно существенные последствия и для философского анализа теологической проблематики. Мы по необходимости кратко остановимся на подходе Бердяева к таким базовым богословским понятиям, как «догмат» и «авторитет», затронем методологически значимую проблему соотношения апофатического и катафатического богословия, очень бегло наметим общее направление пересмотра, в свете этой идеи, конкретных богословских доктрин.

Итак, Бердяев противопоставляет *догматы* как мифы, вырастающие из опыта мистической встречи со Христом и «выражающие абсолютные и центральные по своему значению события духовного мира» [Бердяев, 1994в, с. 64] и богословские доктрины, которые имеют «характер рационалистический и скрепляются нередко с наивным реализмом и натурализмом» [там же].

Последовательно проводя это различие, Бердяев сознательно стремится сохранить абсолютное значение христианства во всей его догматической полноте, понимая при этом проблематичность удержания догматического богословия и даже церковной доктрины в той мере, в какой их содержание определяется рецепцией тех или иных философских доктрин и представлений, восходящих к человеческой повседневности. Возникает странная на первый взгляд, но вполне отвечающая основным тенденциям религиозно-философской и богословской мысли его эпохи ситуация, в которой ради сохранения значимости догматов ему приходится жертвовать догматикой.

В «Истине и откровении» «критика откровения» начинает работать как «критика догматического богословия», в рамках которой Бердяев зачастую солидаризируется с наиболее резкими характеристиками, восходящими не только к Хомякову и Соловьеву, но и к Толстому и Розанову: «Необходимо освободиться от мертвящего характера застывшей схоластической идолопоклоннической догматики» [Бердяев, 1996, с. 155].

Так, Бердяев частично присоединяется к позиции Толстого: «теологическая ортодоксия», принцип объективного откровения, данного в фиксированных текстах Писания и Предания, опирается на идею *авторитета*, порожденную «интересами данного организованного религиозного общества, она всегда имеет социологический характер, хотя и скрываемый» [там же, с. 57]. Проблема заключается в том, что любая объективность такого рода, полагает

Бердяев, предполагает предшествующие ей человеческие акты отбора и фиксации текстов и, следовательно, «объективность» внешнего откровения всегда оказывается «затверждением человеческих актов» [там же, с. 58]. Эти последние, в свою очередь, предполагают веру, которая «находится в субъекте, а не в объекте» [там же].

Вся эта «критика догматического богословия», развернутая Бердяевым под знаменем «критики откровения», идет во многом по линии противопоставления катафатического аристотелевско-томистского «схоластического» подхода – апофатическому гностически-платоническому и экзистенциальному. В то же время отношение между ними мыслится им отнюдь не прямолинейно.

Действительно, с одной стороны, Бердяев решительно утверждает примат апофатики над катафатикой. Апофатическое богословие тесно связывается им с мистическим опытом, символистским пониманием догмата, экзистенциалистской интерпретацией откровения как факта внутреннего духовного опыта, с мышлением в категориях свободы и творчества, с «трансцендентальным человеком»¹⁶. В противоположность этому катафатика всегда связана с «религией» как социальной проекцией мистики, мышлением в терминах «бытия» и «природы», объективацией как совокупностью явлений антропоморфного, социоморфного и космоморфного переноса, и, соответственно с «эмпирическим человеком»¹⁷.

Однако в то же время мыслитель обращает внимание на ряд существенных нюансов. Апофатика, с одной стороны, может вести «к отрицанию возможности всякого живого отношения между человеком и Богом» [там же, с. 50], а с другой – успешно встраивается в структуру стандартной догматики и выполнять в ней вполне определенную социальную функцию: «Говорят о Тайне, чтобы заставить вас замолчать» [там же, с. 60]. Эта вырожденная форма апофатизма вполне вписывается в столь критикуемое Бердяевым «судебное понимание христианства» и даже составляет его неотъемлемый, обеспечивающий подавление критического мышления, элемент.

В конечном итоге Бердяев предлагает в качестве нормативного следующее соотношение апофатического и катафатического богословия: «Очищение богопознания и богосознания должно идти в двух направлениях, в негативном направлении постижения Бога как невыразимой ни в каких человеческих понятиях и словах Тайны и в направлении позитивном как постижения человечности, божественной человечности Бога. Это и есть простая Истина христианского откровения» [там же, с. 51].

На этой основе Бердяев превращает «критику откровения» в последовательно реализуемый философско-теологический метод, позволяющий осуществить кардинальное переосмысление основополагающих христианских доктрин творения, промысла, суда, свободы и предопределения, ада, вырабатывает их новое, «духовное», понимание. Она отмечает индивидуализм «трансцендентного эгоизма» и весь набор антропоморфных, социоморфных и космоморфных

¹⁶ Также: «Мышление о свободе всегда есть мышление апофатическое» [Бердяев, 1996, с. 16].

¹⁷ И также: «катафатическая теология сделала тайну социоморфной» [там же, с. 56].

представлений, присущих «судебному пониманию христианства»¹⁸. Представления, связанные с метафорой суда, будучи на определенном этапе истории необходимыми условиями для восприятия христианства «эмпирическим» человеком, с его природной и культурно-исторической ограниченностью, являются, тем не менее, неприемлемыми для «трансцендентального человека», несущего в себе «образ Божий». Им на смену приходит представление об экзистенциально-мистическом смысле догматов, трагичности духовного пути человека и человечества, коммюнитарности (соборности) спасения, социальном и космическом преображении мироздания при творческом участии человека как эсхатологической цели исторического и мирового процесса.

Именно такое понимание, полагает мыслитель, способно придать жизни современного христианина смысл, поддержать его в «аду» современной жизни и вместе с тем выступает предвестником нового «эона» истории, нового, бого-человеческого, откровения.

Попытаемся наметить краткое резюме.

Философия религии и философская теология Бердяева представляют собой весьма значительный сегмент в составе его позднего творчества. Экспрессивный стиль и пророческие претензии, свойственные этому мыслителю, зачастую мешают исследователям обратить внимание на присущее им значимое философское содержание. Между тем проведенное рассмотрение позволяет, как представляется, увидеть в Н.А. Бердяеве мыслителя не только продолжающего традицию русской религиозной мысли, но и актуализирующего эту традицию в философском контексте середины XX в.

Последовательная реализация идеи «критики откровения» позволила Бердяеву выработать достаточно целостную и когерентную систему понятий, выстроенную вокруг основного понятия «откровения», позволяющую осуществлять как синхронический, так и диахронический анализ религиозной жизни, как в дескриптивном, так и в нормативном аспекте. Следует заметить, что идея «критики откровения», несомненно, выводит нормативную функцию философии религии на первый план, представляя ее не только в качестве инструмента анализа религиозной жизни, но и в качестве ее деятельного субъекта, оказывающего непосредственное и целенаправленное воздействие на течение этой жизни.

Список литературы

Антонов, 2009 – Антонов К.М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века. М.: ПСТГУ, 2009. 360 с.

Антонов, 2015 – Антонов К.М. Философия религии и религиозная философия в русской мысли // OMNIA CONJUNGO. Сборник научных работ в честь 65-летия проф. В. В. Сербиненко. М.: РГГУ, 2015. С. 206–220.

Бердяев, 1994а – Бердяев Н.А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 363–462.

¹⁸ Наиболее концентрированно его критика выражена в 7-й главе «Истины и откровения»: [Бердяев, 1996, 115–117, сл.].

Бердяев, 1994б – *Бердяев Н.А.* Судьба человека в современном мире // *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 317–362.

Бердяев, 1994в – *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа // *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 13–228.

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

Бердяев, 1996 – *Бердяев Н.А.* Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения. СПб.: РХГИ, 1996. 384 с.

Бердяев, 1927 – *Бердяев Н.А.* Наука о религии и христианская апологетика // *Путь.* № 6. 1927. С. 50–68.

Бердяев, 1952 – Философское мирозерцание Н. А. Бердяева (Автоизложение) // *Вестник Русского студенческого христианского движения.* 1952. № 4. С. 15–21.

Бердяев, 1993 – *Бердяев Н.А.* Экзистенциальная диалектика Божественного и человеческого // *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 254–358.

Бердяев, 1994г – *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 229–316.

Болдарева, 2013 – *Болдарева В.Н.* Антропологические предпосылки философии религии в раннем творчестве Н.А. Бердяева (1900–1910) // *Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия.* 2013. Вып. 2 (46). С. 103–113.

Болдарева, 2016 – *Болдарева В.Н.* Путь к персонализму: философия Л. Шестова как катализатор «переоценки всего» в мысли раннего Н. Бердяева // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение.* 2016. Вып. 3 (65). С. 73–86.

Булгаков, 1994 – *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 414 с.

Бурмистров, 2018 – *Бурмистров М.Ю.* Проект Лосского: заметки на полях «Богословского понятия человеческой личности» // *Рождение персонализма из духа Нового времени: Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России.* М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 360–375.

Иванов, 1994 – *Иванов Вяч. И.* Две стихии в современном символизме // *Иванов Вяч. И.* Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 143–169.

Лессинг, 1995 – *Лессинг Т.* Воспитание человеческого рода / Пер. с нем. М.И. Левиной // *Лики культуры. Альманах.* Т. 1. Под ред. С.Я. Левит. М.: Юрисп, 1995. С. 479–499.

Лосев, 1998 – *Лосев А.Ф.* Теория мифического мышления у Э. Кассирера // Э. Кассирер. *Избранное. Опыт о человеке.* М.: Гардарика, 1998. С. 730–760.

Мейер, 1982 – *Мейер А.А.* Ревеляция (Об откровении) // *Мейер А.А.* Философские сочинения. Paris: La presse libre, 1982. С. 166–234.

Самарин, 1887 – *Самарин Ю.Ф.* По поводу сочинений М. Мюллера по истории религий. Статья II // *Самарин Ю.Ф.* Сочинения. Т. VI. Иезуиты и статьи философско-богословского содержания. М., 1887. С. 500–516.

Силантьева, 2005 – *Силантьева М.В.* Экзистенциальная диалектика Николая Бердяева как философский метод. Дис. ... д. филос. н. М., 2005.

Соловьев, 2011 – *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве // *Соловьев В.С.* Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. Сочинения. Т. 4. 1878–1882. М.: Наука, 2011. С. 9–168.

Трубецкой, 1917 – *Трубецкой Е.Н.* Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. М.: Путь, 1917. 335 с.

Флоренский, 1990 – *Флоренский П.,* свящ. Столп и Утверждение Истины. Т. 1 (1). М.: Правда, 1990. 490 с.

Флоренский, 2004 – *Флоренский П.,* свящ. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004. 685 с.

Франк, 1926 – *Франк С.Л.* Новокантианская философия мифологии // *Путь.* Июнь – июль 1926. № 4. С. 190–191.

Хондзинский, 2016 – Хондзинский П., прот. «Церковь не есть академия»: русское внеакадемическое богословие XIX в. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. 480 с.

Шохин, 2010 – Шохин В.К. Философия религии и ее исторические формы. Античность – к. XVIII в. М.: Альфа-М, 2010. 782 с.

Шохин, 2018 – Шохин В.К. Самоочевидно ли «откровение»? Размышляя над типологией Эйвери Даллеса // Философия религии: аналитические исследования. 2018. Т. 2. № 2. С. 5–24.

Linde, 2010 – Linde F. The Spirit of Revolt: Nikolai Berdiaev's Existential Gnosticism. Stockholm, 2010. 237 p.

The idea of “critique of revelation” in the philosophy of religion and philosophical theology in the late works of N. Berdyaev

Konstantin M. Antonov

Department of Philosophy and Religious Studies, St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities. 23B Novokuznetskaia Str., Moscow, 115184, Russian Federation; e-mail: konstanturg@yandex.ru

The article deals with the philosophy of religion and philosophical theology presented in the late works of Nikolai Berdyaev from viewpoint of the idea of “critique of revelation”. The introductory part provides a brief overview of the concept of revelation in the Russian philosophical thought. The first subsection of the article deals with Berdyaev's concept of “transcendental man” and the opposition between freedom and existence typical for his ontology which defines his idea of revelation. His concept of “criticism of revelation”, considered by the author as a basic element of the philosopher's methodology, is further analyzed. On this basis such elements of Berdyaev's philosophy of religion as his understanding of revelation, faith, myth, the relation of religion and mysticism, religion and philosophy, history of religion are considered. The final part of the article is devoted to the elements of Berdyaev's philosophical theology: his rethinking of the concepts of dogma and authority, the ratio of apophatic and cataphatic theology and related matters. Berdyaev's philosophy of religion and philosophical theology are considered in the context of the development of Russian and European thought in the middle of the XX century.

Keywords: Nikolai Berdyaev, philosophy of religion, philosophical theology, revelation, faith, myth, dogma

Citation: Antonov K.M. “The idea of “critique of revelation” in the philosophy of religion and philosophical theology in the late works of N. Berdyaev”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2019, Vol. 3, No. 1, pp. 57–78.

References

Antonov, K.M. Filosofija religii i religioznaja filosofija v ruskoj mysli. [Philosophy of Religion and Religious Philosophy In Russian Thought], in: OMNIA CONJUNGO. Sbornik nauchnyh rabot v chest' 65-letija prof. V.V. Serbinenko [OMNIA CONJUNGO. Collection of Papers in Honor of 65 Years of Prof. V.V. Serbinenko]. Moscow: RGGU, 2015, pp. 206–220. (In Russian)

Antonov, K.M. Filosofija religii v ruskoj metafizike XIX – nachala XX veka [Philosophy of Religion In Russian Metaphysics of XIX – the beginning of XX century]. Moscow: PSTGU, 2009. 360 p. (In Russian).

Berdyaev, N.A. Duh i real'nost'. Osnovy bogochelovecheskoj duhovnosti [Spirit and Reality. Fundamentals of God-Human Spirituality], in: Berdyaev N.A. Filosofija svobodnogo duha. [The Philosophy of the Free Spirit]. Moscow: Respublika, 1994, pp. 363–462. (In Russian)

Berdyaev, N.A. Filosofija svobodnogo duha [The Philosophy of the Free Spirit], in: Berdyaev N.A. Filosofija svobodnogo duha [The Philosophy of the Free Spirit]. Moscow: Respublika, 1994, pp. 13–228. (In Russian)

Berdyaev, N.A. Istina i otkrovenie. Prolegomeny k kritike Otkroveniia [The Truth and the Revelation. Prolegomena to the critique of Revelation]. S.: RHGI, 1996. 384 p. (In Russian)

Berdyaev, N.A. Ya i mir ob'ektov. Opyt filosofii odinochestva i obshcheniya [I and the World of Objects. An Essay of Philosophy of Solitude and Communion], in: Berdyaev N.A. Filosofija svobodnogo duha [The Philosophy of the Free Spirit]. Moscow: Respublika, 1994, pp. 229–316. (In Russian)

Berdyaev, N.A. Ekzistentsial'naya dialektika Bozhestvennogo i chelovecheskogo [The Existential Dialectics of the Divine and Human], in: Berdyaev N.A. O naznachanii cheloveka [The Destiny of Man]. Moscow: Respublika, 1993, pp. 254–358. (In Russian)

Berdyaev, N.A. Nauka o religii i hristianskaja apologetika [The Study of Religion and Christian Apologetics], Put' [Path], 1927, no. 6, pp. 50–68. (In Russian)

Berdyaev, N.A. Sud'ba cheloveka v sovremennom mire [The Fate of man in the modern world], in: Berdyaev N. A. Filosofija svobodnogo duha [The Philosophy of the Free Spirit]. Moscow: Respublika, 1994, pp. 317–362. (In Russian)

Berdyaev, N.A. Opyt eskhatologicheskoi metafiziki. Tvorchestvo i ob'ektivatsiya [An Essay on Eschatological Metaphysics. Creativity and Objectivation], in: Berdyaev N. A. Carstvo Duha i carstvo kesarja [The Kingdom of the Spirit and the Kingdom of Caesar]. Moscow: Respublika, 1995, pp. 164–286. (In Russian)

Boldareva, V.N. Antropologicheskie predposylki filosofii religii v rannem tvorchestve N. A. Berdyaeva (1900–1910) [Anthropological Background of the Philosophy of Religion in the Early Works of N. Berdyaev (1900–1910)]. Vestnik PSTGU. I: Bogoslovie. Filosofija. Religiovedenie. [St. Tikhon's University Review. Theology. Philosophy. Religious Studies] 2013, vyp. 2 (46), pp. 103–113. (In Russian)

Boldareva, V.N. Put' k personalizmu: filosofija L. Shestova kak katalizator «pereotsenki vsego» v mysli rannego N. Berdyaeva [The Way to Personalism: L. Shestov's Philosophy as a Catalyst of “Reassessment of Everything” in the Thought of Early N. Berdyaev]. Vestnik PSTGU. I: Bogoslovie. Filosofija. Religiovedenie. [St. Tikhon's University Review. Theology. Philosophy. Religious Studies]. 2016, vyp. 3 (65), pp. 73–86. (In Russian)

Bulgakov, S.N. Svet Nevechernii: Sozertsaniya i umozreniya [Unfading Light. Contemplations and Speculations]. Moscow: Respublika, 1994. 414 p. (In Russian)

Burmistrov, M.Yu. Proekt Losskogo: zametki na polyakh «Bogoslovskogo ponyatiya chelovecheskoi lichnosti» [The Project of Lossky: Notes in the Margins of “The Theological Notion of the Human Person”], in: Boldareva V. (ed.) Rozhdenie personalizma iz duha Novogo vremeni: Sbornik statej po genealogii bogoslovskogo personalizma v Rossii [The Birth of Personalism from the Spirit of Modernity: A Collection of Papers on the Genealogy of Theological Personalism in Russia]. Moscow: Izd-vo PSTGU, 2018, pp. 360–375. (In Russian)

Filosofskoe mirosozertsanie N.A. Berdyaeva (Avtoizlozhenie) [The Philosophical Worldview of N.A. Berdyaev (Author's Abstract)]. Vestnik Russkogo studentskogo hristianskogo dvizheniya [Vestnik of the Russian Student Christian Movement]. 1952, no. 4, pp. 15–21. (In Russian)

Florenskii, P., svyashch. Filosofija kul'ta (Opyt pravoslavnoi antropoditsei) [The Philosophy of Cult (An Essay in Orthodox Anthropodicy)]. Moscow: Mysl', 2004. 685 p. (In Russian)

Florenskii, P., svyashch. Stolp i Utverzhenie Istiny [The Pillar and the Ground of the Truth]. V. 1 (1). Moscow: Pravda, 1990. 490 p. (In Russian)

Frank, S. L. Novokantianskaya filosofiya mifologii [Neokantian Philosophy of Myth]. Put' [Path], iyun'-iyul', 1926, no. 4, pp. 190–191. (In Russian)

Ivanov, Vyach. I. Dve stikhi v sovremennom simvolizme [Two Elements in Modern Symbolism], in: Ivanov Vyach. I. Rodnoe i vselenskoe [The Native and the Universal]. Moscow: Respublika, 1994, pp. 143–169. (In Russian)

Khondzinskii, P., prot. «Tserkov' ne est' akademiya»: russkoe vneakademicheskoe bogoslovie XIX v. [“The Church is not an Academy”: Russian Non-academic Theology of the 19th Century] Moscow: Izd-vo PSTGU, 2016. 480 p. (In Russian)

Lessing, T. Vospitanie chelovecheskogo roda [The Education of the Human Race], in: S.Ya. Levit. (ed.), M. I. Levina (transl.), Liki kul'tury. Al'manah [Faces of Culture. Almanac]. V. 1. Moscow: Jurist, 1995, pp. 479–499. (In Russian)

Linde, F. The Spirit of Revolt: Nikolai Berdiaev's Existential Gnosticism. Stockholm, 2010. 237 p.

Losev, A.F. Teoriya mificheskogo myshleniya u E. Kassirera [The Theory of Mythical Thinking of Ernst Cassirer], in: Kassirer E. Izbrannoe. Opyt o cheloveke [Favourites. An Essay on Man]. Moscow: Gardarika, 1998, pp. 730–760. (In Russian)

Meier, A.A. Revelyatsiya (Ob otkrovenii) [On Revelation], in: Meier A.A. Filosofskie sochineniya. [Philosophical Writings]. Paris: La presse libre, 1982, pp. 166–234. (In Russian)

Samarin, Yu.F. Po povodu sochinenii M. Myullera po istorii religii. Stat'ya II [On the Works of M. Muller on the History of Religion. Article II], in: Samarin Ju.F. Sochineniya. V. VI. Iezuity i stat'i filosofsko-bogoslovskogo sodержaniya [Selected Works. V. VI. Jesuits and Articles of Philosophical and Theological Content]. Moscow, 1887, pp. 500–516. (In Russian)

Shokhin, V.K. Filosofija religii i ee istoricheskie formy. Antichnost' – k. XVIII v [Philosophy of Religion and its Historical Forms. Antiquity – the End of XVIII Century]. Moscow: Al'fa-M, 2010. 782 p. (In Russian)

Shokhin, V.K. Samoochevidno li «otkrovenie»? Razmyshleniya nad tipologiei Eiveri Dallesa [Is “Revelation” Self-Evident? Reflecting on the Typology of Avery Dulles]. Filosofija religii: analiticheskie issledovaniya [Philosophy of religion: analytic researches]. 2018, no. 2, iss. 2, pp. 5–24. (In Russian)

Silant'eva, M.V. Ekzistentsial'naya dialektika Nikolaya Berdyayeva kak filosofskii metod [Existential Dialectics of Nikolai Berdyayev as Philosophical Method]. Dis. d. filos. n. Moscow, 2005. (In Russian)

Solov'ev, V.S. Chteniya o Bogochelovechestve [Lectures on Godmanhood], in: Solov'ev V. S. Polnoe sobranie sochinenij i pisem v dvadcati tomah. [The Complete Works and Letters in Twenty Volumes]. V. 4. 1878–1882. Moscow: Nauka, 2011, pp. 9–168. (In Russian)

Trubetskoi, E.N. *Metafizicheskie predpolozheniya poznaniya. Opyt preodoleniya Kanta i kantianstva* [Metaphysical Assumptions of Knowledge. An Essay in Overcoming of Kant and Kantianism]. Moscow: Put', 1917. 335 p. (In Russian)