

Ян Красицки

Вроцлавский университет

БОГ И ЧЕЛОВЕК – ТВОРЧЕСТВО И СВОБОДА. „НЕБЛАГОЧЕСТИВОЕ РАЗМЫШЛЕНИЕ” – Н.А. БЕРДЯЕВ

Резюме: В статье поднимается проблема соотношения между Богом и человеком в философии Н.А. Бердяева. Эта цель реализуется в контексте двух фундаментальных категорий его мысли, т.е. свободы и творчества. Вопрос обсуждается как на широком идейном фоне русской мысли, традиции православия, так и мысли и культуры Запада. Автор, указывая значение парадоксальной и антиномической мысли Бердяева в понимании идолатрических склонностей человека – с одной стороны, призванного к богочеловечеству, но, с другой стороны, податливого на разные религиозные иллюзии и алиенации – представляет творческий и новаторский подход русского мыслителя к этой проблеме.

Слова-ключи: свобода, творчество, откровение, Бог, человек.

1. Прелюдия: Бог и свобода

Предисловие к книге Бердяева *Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого* начинается со слов: „Макс Штирнер сказал ‘*Ich habe meine Sache auf Nichts gestellt*’, я основал свое дело на ничто. Я скажу: я основал свое дело на свободе”¹. На свободе построены все идеи Бердяевской философии, на свободе построена тоже его концепция Бога и человека. Делая упреки „традиционно-благочестивому размышлению”, что оно „не начинается со свободы”², философ пишет, что его медитация „неблагочестивая” и, в отличие от традиционного богословия, в своем мышлении о Боге и человеке он поступает „как сын свободы”³.

Высказанные слова очень загадочные и не удивительно, что, приступая к интерпретации основных понятий его учения, сразу наталкиваемся на ряд фундаментальных апорий и противоречий. Если – как пишет философ – „Бог есть Дух, но не природа, не субстанция, не сила, не власть, Бог есть Дух, т.е.

¹ Н. Бердяев, *Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого*, Париж 1952, с. 7.

² Там же

³ Там же.

свобода, Бог есть Дух, т.е. мыслить Его нужно апофатически по отношению к реальностям природного и социального мира⁴, возникает принципиальный вопрос, что это и есть Бердяева несотворенная, меоническая свобода? Возникают и дальнейшие неизбежные вопросы: как Бог может строится на чем-то? Как Бог, который есть „начало”, „Альфа и Омега” (Откр 1. 8), мог иметь, кроме себя другое „начало”? Существует ли рядом с Богом свобода? Если так, то мнимый „сын свободы”, по сути, является „сыном несвободы”. Более этого – „сыном тьмы” – глашатаем древней ереси Манихея и гностиков Базылида, Вапентина и др. Не без причины, русский исследователь В.В. Шкода писал о Николае Александровиче как о „человеке, который ставил свободу выше Бога”⁵.

Чем „есть свобода”? Если „свобода” это – как у Ж.П. Сартра – „ничто”, наш вопрос не имеет никакого смысла потому, что в самом нашем языке ее понятие построено по-онтически, т.е., бытийно (Сартр пишет, что человек это „свобода-ничто” и не есть так, что человек сначала есть, а потом он „свободен”⁶).

Спрашиваем дальше: что значит в таком случае свобода? Как можно на многих страницах своих сочинений толковать понятие несотворенной, меонической (гр. „меон” – „небытие”), первичной свободы, если стоять на библейском и христианском понятии Бога-Творца, который в начале сотворил „все”, даже и „хорошо весьма” свободу („В начале [Бог] сотворил [...] небо и землю” – Быт 1.1, „небо и земля” это типичный семитизм, это, по категориям древнееврейского *Sitz im Leben* – „все”; и „увидел Бог все, что Он создал, и вот хорошо весьма”, Быт 1. 31)? Дальше: Как мог написать эти слова человек „верующий”, как мог их написать не только „сын свободы”, но и сын Церкви; конечно, добавляя: Русской Православной Церкви? Как это мог сделать Бердяев – „вольнодумец”⁷, но и одновременно Бердяев – „верующий”? Возникают не только апории, противоречия, но и – как и духовных лиц и священников – „недоумения”, голоса негодования⁸.

⁴ Там же, с. 21.

⁵ В.В. Шкода, *О человеке, который ставил свободу выше Бога* // Н. Бердяев, *Философия свободы*. Москва 2004.

⁶ J.P. Sartre, *Быт i nicoscé*. Пер. J. Kielbasa (и другие). Kraków 2007, с. 58.

⁷ Архимандрит Киприян, *Верующий-вольнодумец* // Н.А. Бердяев: *pro et contra*. Кн.1. Ред. А.А. Ермичев Санкт-Петербург 1994.

⁸ С. Четвериков прот., *О мировом зле и спасающей церкви. По поводу статьи Н.А. Бердяева О христианском пессимизме и оптимизме* // Н.А. Бердяев: *pro et contra*... Много говорит здесь переписка между прот. Четвериковым и Бердяевым (они обменялись „открытыми письмами”). В связи с выше названной статьей философа он писал: „Я не мог высказать Вам всех этих моих недоумений и вопросов, вызванных Вашей последней статьей, и я буду Вам очень благодарен, если Вы ответите мне на них так же охотно и обстоятельно, как Вы и раньше мне отвечали, и, главное, ответите на самый мучительный для меня вопрос – с Русской ли Вы Церковью или против нее? – разрядка Я.К.)”. С. Четвериков прот., *Открытое письмо Н.А. Бердяеву* // Н.А. Бердяев: *pro et contra*..., с. 406. Хотелось бы воскликнуть: „Горе от ума!”.

Если они правы, учение Бердяева утрачивает какую-нибудь связь с христианским ортодоксальным вероучением и скатывается в мутные воды манихеизма, гносиса и чего-то там еще. Если так есть, Бердяев – еретик, и правы все эти критики его творчества, которые говорили, что в его учении существует принципиальное, основное противоречие между его понятием Бога и его понятием несотворенной свободы, и это противоречие непреодолимо.

2. *Pro et contra*

В том, что мы хотим сказать, мы не хотим опровергать этих строгих осуждений. Более того, на некоей плоскости мы с ними абсолютно согласны и разделяем мнения таких критиков учения Бердяева, как его сердечный друг, философ Л.И. Шестов, упрекающий его в гносисе⁹, священник Г.П. Федотов, который – очень хорошо разбираясь в оттенках Бердяевской „свободной” спекуляции – с другой стороны, честно писал, что „такая концепция свободы труднопримирима с христианским пониманием Бога как Существа Абсолютного” (добавляя по правде, что „здесь мы имеем дело с наиболее уязвимым местом философии Бердяева”¹⁰), не говоря о таких духовных фигурах, как уже упомянутый прот. С. Четвериков.

Ставится вопрос: является ли то, что мы сказали выше, последней правдой философии Бердяева? Если так, не о чем уже спорить, нет смысла больше заниматься непоследовательностью и противоречиями его мысли. Беда в том, что, по нашему мнению, такая постановка ничего важного о самой философии автора *Самопознания* не говорит и ничего важного не разрешает. Принимая ее, мы стоим едва на пороге его философии и почти не коснулись того, что в ней самое важное и ценное, что стоит того, чтобы – несмотря на рождаемые ею апории и несоответствия – ею серьезно заниматься. Высказывая то, что выше сказано, пока мы едва сделали первый шаг к познанию философии автора *Смысла творчества*. Самое важное – перед нами. Есть еще и о чем спорить, и о чем говорить.

По нашему мнению, имея гностическую окраску, учение Бердяева о Боге, о человеке, о несотворенной, внебытийной свободе это не менее христианское учение, чем учение т.н. христианских мыслителей, а то, что оно так пугает своей „еретичностью” исследователей его мысли более свидетельствует о религиозных и психологических слабостях их самих, чем о мнимой „еретичности” учений автора *Самопознания*. И этот же ужас, какой наводит на них общение с работами философа, особенно с теми, в которых разрабатывается понятие несотворенной меонической (гр. *теон* – „небытие”) свободы, по истине, более

⁹ Л. Шестов, *Николай Бердяев. Гносис и экзистенциальная философия*// *Н.А. Бердяев: pro et contra...*

¹⁰ Г.П. Федотов, *Бердяев-мыслитель* // *Н.А. Бердяев: pro et contra...*, с. 440.

свидетельствует не об его философских и богословских заблуждениях, а об их (и нашем) недоверии, об их (и нашей) неубежденности в конечном человеческом призвании и назначении. Это призвание и назначение к свободе и к творчеству¹¹, так как – вне свободы и вне творчества – невозможно – по Бердяеву – понять взаимоотношения между Богом и человеком. Бог и человек, творчество и свобода – эти понятия – неразрывные.

3. Без страха, трепета и... никакого уныния

В подходе к проблеме Бога и человека, Бердяевской мысли чужд какой-либо – говоря словами апостола – „страх и трепет”, но есть „Божественная боязнь” – „начало мудрости”. Этим и объясняется боязливое отношение многих исследователей к его концепции как Бога, так и человека, как творчества, так и свободы. Читая работы, написанные критиками Бердяевской философии, его теологии и антропологии рождается впечатление, что их отношение к его учению не столько свидетельствует об их озабоченности правоведем автора *Философии свободы*, но об их собственной пугливости „образом” Бога и человека, с каким им пришлось встречаться в его работах. Можно сказать, что они постепенно забывают о том, что – как сказано – *Deus semper maior!* и потому что концепции и Бога, и человека в творчестве Николая Александровича несовместимы с их собственными богословскими и философскими соображениями. Поэтому и их отношение к ним, несмотря на авторитетность этих исследователей в своих дисциплинах знания, становится – пользуясь определением самого Бердяева – своего рода богословской и философской „окаменелостью”. По сути, нет в их подходе этой добродетели, которую Аристотель звал „мегалопсихией”–„великодушием” (но это уже *argumentum ad hominem*, не *argumentum ad rem*).

Можно сказать, что Бердяев в своем мышлении о Боге и человеке – как написал К. Маркс (имея в виду философию Л. Фейербаха, нем. *Feuerbach* – „река огня”), перешел свою „реку огня”, в том числе германского идеализма, критики религии Л. Фейербаха, К. Маркса и З. Фрейда, „огонь” философии Ф. Ницше и его концепции тн. „смерти Бога” (*Gott ist tot* – „Бог мертв”), опыт „богооставленности”¹², опыт постгуманизма и нигилизма современной эпохи, через „огонь” современной библейской критики, критики религии в современной философии, социологии, психологии, „критики откровения”¹³. Этого опыта у них не видно (надо помнить, что Бердяев не только много писал, но и очень много читал).

¹¹ Н. Бердяев, *Философия свободы* // Н. Бердяев, *Философия свободы*. Москва 2007; Н. Бердяев, *Смысл творчества* // Бердяев Н., *Смысл творчества*. Москва 2007.

¹² Н. Бердяев, *Экзистенциальная диалектика...*, с. 11.

¹³ Там же, с. 13

4. Гомоузиянизм (о букве „и”)

Бывают исследователи и критики основных понятий философии Бердяева, отношение которых к Бердяевской концепции Бога и человека указывает в равной мере как ограниченность их понятий, так и обнаруживает скупость их веры богочеловеческой, т.е – *гомоузиянской* веры в Бога и в человека (суть дела, как знаем, заключается в этой маленькой, но и решающей, с другой стороны, букве). Это указывает, в каких узких рамках принимают они правды христианских вероучений и как вместе с этим они тяготеют к религиозной и философской идолатрии. Рождается впечатление, что по истине, они не столь хотят исправить теологию и философию Бердяева, спасти ее от ереси, но что таким образом хотят подкрепить свое собственное неверие в богочеловеческое призвание человека. Впечатление тем сильнее, что их подход как бы пассивный и монофизитский, а его радостный, свободный и творческий, *гомоузиянский*, двухипостасный – истинно богочеловеческий. Их понятие Бога пассивное и статическое, а у Бердяева – активное и динамическое. Они заботятся о том, чтобы не выпал из вероучения Церкви, а он как истинный „сын свободы”¹⁴ (как писал про себя) больше всего заботится о том, чтобы не замкнуть Бога в клетушках наших понятий и – еще в большей степени – в объятиях наших внутренних собственных психологических и религиозных боязней и предупреждений.

Установка философа более понятна, если помнить, что „тема Богочеловечества – основная тема христианства”¹⁵. Христианство, о чем Бердяев беспрестанно напоминал, это не только „вера в Бога”, но и „вера в человека”¹⁶. Демоны тоже верят в Бога, но они „верят и дрожат”. Не такой однако веры – повторял – ожидает от своих сыновей Бог. Зная этот призыв, Бердяев расширял понятие Бога и одновременно расширял понятие человека. Расширяя понятие творчества и свободы – расширял человеческое назначение. Оно историческое и метаисторическое, историческое и эсхатологическое, посюстороннее и потустороннее, с „того мира” и не из „мира сего”.

5. Творческое и свободное Богочеловечество

Уже В.С. Соловьев приходил к выводу, что истину о Богочеловечестве нельзя свести к „абстрактной догме”¹⁷. Эта идея не является заложницей восточного

¹⁴ Там же, с. 7.

¹⁵ Там же, с. 35.

¹⁶ Там же, с. 34; Н. Бердяев, *Мирозерцание Достоевского*. Прага 1923, с. 197.

¹⁷ В.С. Соловьев, *О фальсификатах* // В.С. Соловьев, *Собрание сочинений*. Т. 10, Брюссель 1966. Также: J. Krasicki, *Historyczny i uniwersalny sens „religii bogoczlowieczej” a zlo* // J. Krasicki, *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*. Wrocław 2003 [*Бог, Человек и Зло. Исследование философии Владимира Соловьева*. Пер. с польского С.М. Червонной. Москва 2009, с. 448].

христианства, она не ограничена рамками „философии в тени православия” (по выражению Виктории Кшемень)¹⁸. С одной стороны, она составляет наследство христианского мира, но с другой стороны, ее „семена” рассеяны далеко за границами исторического христианства, настолько далеко, что их можно встретить даже у „атеистических” мыслителей (например, как указывал В.С. Соловьев, у А. Конта¹⁹). Что же касается ее „герменевтического значения”²⁰, то оно, как пишет современный теолог, настолько объемно, что она остается неисчерпаемым источником „самопознания” человека и осознания его отношений с миром и Богом. Это сознание – самая ценная идея философии Бердяева. Богочеловечество (или точнее „Богочеловечность”²¹) для него это не столько философская конструкция или богословско–философская модель, а императив подхода ко всем затруднениям человеческой жизни, в том числе и к затруднению философского и богословского „богостроения”.

Бердяев подчеркивает, что глубина истины о Богочеловечестве безмерна, как безмерна глубина тайны Воплощения. Эта истина, поднятая до уровня церковного догмата на Халцедонском соборе (в 451 году), получившая развитие в теологии Восточной (Православной) Церкви, в различных течениях русской религиозно-философской мысли XIX–XX веков, например, в антропологии и теологии В.И. Несмелова²², в теологии С.Н. Булгакова²³, была развита не только на христианском Востоке, но также в различных течениях мистики, теософии и философии Запада. И хотя на Западе она не достигла такого уровня теологического самосознания как на православном Востоке, ее воздействие на западную традицию, пусть порою и скрытое, было сильным и постоянным.

Ее элементы можно найти у Мастера Экхарта и в „его школе”²⁴, в работах теософов и пантеистов эпохи Ренессанса, например, у Я. Бэма, Ангелюса Силезюса (Яна Шеффлера, прозванного „Силезским Ангелом”), среди немецких теософов и философов эпохи романтизма, из которых философ особенно

¹⁸ См. W. Krzemień, *Filozofia w cieniu prawosławia. Rosyjscy myśliciele religijni przelomu XIX i XX wieku*. Warszawa 1979.

¹⁹ В.С. Соловьев, *Идея человечества у Августа Конта* // В.С. Соловьев, *Собрание сочинений*. Т. 9. Также: A. Walicki, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*. Warszawa 1973, с. 552-553.

²⁰ См.: W. Hryniewicz, *Hermeneutyczne znaczenie idei bogoczołowieczeństwa w świetle antropologii prawosławnej* // W. Hryniewicz, *Bóg naszej nadziei*. Opole 1989.

²¹ Н. Бердяев, *Экзистенциальная диалектика...*, с. 35.

²² См.: В.И. Несмелов, *Наука о человеке*. Т. 1-2. Казань 1898-1903. Также: S. Janusz, *Człowiek ocalony. Tajemnica odkupienia w antropologicznej interpretacji Wiktora Iwanowicza Niesmielowa*. Lublin 1990; A. Sawicki, *Antropologiczna soteriologia Wiktora Niesmielowa* // A. Sawicki, *Poprzez bunt i pokorę. Zagadnienia cierpienia i śmierci w eschatologicznej koncepcjach myślicieli rosyjskich*. Fiodorow – Bułgakow – Niesmielow – Karsawin – Bierdiajew. Białystok 2008.

²³ См.: С.Н. Булгаков, *О богочеловечестве*. Париж 1933-1945.

²⁴ См.: С.Н. Булгаков, *Свет не večерний*. Москва 1994, с. 123-125.

ценил Ф. фон Баадера, Ф. Шеллинга, и даже – в своеобразной интерпретации – у Ф. Гегеля²⁵.

Так, например, согласно И. Экхарту, Богу вечно „не хватает” человека, Он „тоскует” по человеку, и эту пустоту и „тоску” только человек может заполнить. „Он так же не может обойтись без нас, как и мы без Него – говорил Экхардт в своей 26-й *Проповеди* – И даже если бы мы могли от Него отвернуться, Он никогда не мог бы отвернуться от нас”²⁶. Бог и человек – это всегда одновременно и „господин”, и „раб” („слуга”)²⁷.

Это происходит так потому, что между Богом и человеком существует такая тесная связь, какой нет между Богом и любым иным существом или бытием. Бог не сделался ни ангелом, ни каким-либо иным существом – Он стал человеком. Человек не существует без Бога так же, как Бог не существует без человека. „Не было бы человека без Бога – пишет польский исследователь Ю. Пюрчинский – Но также нет и Бога без человека. То начало, каким есть Бог, не может реализоваться без человека. Таким образом [в человеке] Бог создает нечто, от чего он сам оказывается в зависимости”²⁸. Бог (*Gott, Deus*) и человек в самом акте своего возникновения неразрывно связаны между собой, оба „выделяются” из первичной, беспричинной „Божественности” (*Gottheit, Deitas*). Экхарт в одной из своих проповедей говорил: „Ибо воистину человек есть Богом, а Бог – человеком”²⁹.

К этой идее возвращается и Силезский Ангел, который – как пишет польская исследовательница его творчества К.Я. Вишневская – в своем знаменитом дистихе из *Ангельского Путника* (*Cherubinischer Wandersmann* 1, 8)³⁰ приходит к контroversальному утверждению, будто „человеческое бытие предопределяет Божье бытие. Богу точно так же нужен человек, как человеку нужен Бог. И человек чувствует себя настолько равным Богу, что существование Бога кажет-

²⁵ См.: A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*. Пер. S.F. Nowicki, Warszawa, 1999, с. 212-215.

²⁶ Mistrz Eckhart, *Kazania*. Пер. W. Szymona. Poznań 1986, с. 212.

²⁷ Там же, с. 180. Подобно о Боге писал Адам Мицкевич, говоря, что власть его распространяется на далекое и близкое, что он является „царем в небесах и распятым в моем сердце” (См.: A. Mickiewicz, *Rozmowa wieczorna* // A. Mickiewicz, *Wiersze*. Warszawa 1975, с. 299).

²⁸ См.: J. Piórczyński, *Chrytologia Böhmego* // J. Piórczyński, *Absolut. Człowiek. Świat. Studium myśli Jakuba Böhmego i jej źródła*. Warszawa 1991, с. 220-226.

²⁹ Mistrz Eckhart, *Kazania...*, с. 180.

³⁰ Вот это двустишие в оригинале (*Бог не живет без меня – Gott lebt nicht ohne mich*):

Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben,
Werd ich zu nicht, er muss von Not den Geist aufgeben.

Цитировано по книге: K.J. Wiśniewska, *Teologia Angelusa Silesiusa (Jana Schefflera)*. Warszawa 1984, с. 199. См. также: L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*. Warszawa 1963, с. 413 и д. Дословный перевод: „Я знаю, что без меня Бог не сможет жить ни одного мгновения, и как только я умру, и он отдаст дух (не переживет меня)”.

ся невозможным без человека. Именно человек дает жизнь Богу и поддерживает эту жизнь, а когда гибнет человек, вместе с ним гибнет и Бог. Человека нельзя осудить [приговорить к низвержению в ад], ибо в таком случае и Бог, столь тесно связанный с человеком, должен был бы быть брошен в адское пекло³¹.

По Экхарту – пишет Бердяев – „Бог стал Богом лишь для творения. Тут мысль Экхарта погружается в бездонную глубину. В темной бездне Божества исчезает Бог и творение, Бог и человек, исчезает и сама эта противоположность. Путь отрешенности погружает в неизреченное ничто, в сверхсущее³²”.

Как пишет Ю. Пюрчинский, мистика Экхарта была отмечена слишком сильной печатью неоплатоновского монизма, чтобы приблизиться к тайне Воплощения, к тому, чтобы сформулировать „концепцию Бога-человека³³”. В этом и заблуждения в равной мере М. Лютера и Экхарта, у которых „тайна богочеловечности исчезает³⁴”. „Неоплатоновская мистика – писал Бердяев – и связанная с ней отрицательная теология проходит мимо христианского откровения о Богочеловечестве, о глубокой родственности и взаимосвязи Божественной и человеческой природы, о связи, не уничтожающей, а укрепляющей человека в абсолютной жизни³⁵”.

Иначе представляется эта проблема в теософии Я. Бэма. У Бэма Бог как таковой (*Gott*), так же, как и у Экхарта, вместе с человеком выплывает (выявляется, вырастает) из *Un-Grundu* (Бездны, „bezdeni” в переводе А. Мицкевича на польский язык), но вместе с тем они не тонут, как у Экхарта в его *Проповедях*, в неоплатоновском Единении, в той Пустыне, бездне, в том Ничто, какое не имеет ни образного выражения, ни названия, а остаются живыми личностями. Как живая личность выступает у Бэма и „Бог-Человек”. Иисус Христос для автора *Misterium Magnum* – это не только „свет Божий”, представитель „царства иного *principum*“, но Воплощенный Бог, обладающий реальностью, человеческой телесностью³⁶.

Истина о Богочеловечестве настолько необычна, что ее тайна дразнит и терзает западное сознание даже и „после смерти Бога³⁷”, в теологии „смерти Бога³⁸”, в ее богоборческих течениях, у Ф. Ницше и у Ж.П. Сартра (Сартр сказал,

³¹ K.J. Wiśniewska, *Teologia Angelusa Silesiusa (Jana Schefflera)*, с. 92-93.

³² Н. Бердяев, *Смысл творчества...*, с. 307.

³³ J. Piórczyński, *Chrystologia Böhmeo...*, с. 220-226.

³⁴ Н. Бердяев, *Экзистенциальная диалектика ...*, с. 42.

³⁵ Н. Бердяев, *Смысл творчества...*, с. 306.

³⁶ Там же, с. 308.

³⁷ J. Krasicki, *Od „śmierci Boga” do „śmierci człowieka”. Z genealogii i recepcji posthumanizmu Fryderyka Nietzschego // Rodowody, konteksty, destrukcje we współczesnej myśli filozoficznej*. Ред. J. Krasicki, S. Kijaczko. Opole 2001, с. 11-39; J. Krasicki, *Nietzsche i „śmierć Boga” // J. Krasicki Przeciw nicości*. Kraków 2002. Также: С. Франк, *Свет во мне*. Париж 1949, с. 56.

³⁸ В. Welte *Filozoficzne poznanie Boga a możliwość ateizmu*. Пер. Е. Misiólek // „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1965. №. 1-10; G. Vahanian, *Teologiczne znaczenie „końca ery religijnej”*. Пер. Е. Misiólek // „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1965. №. 1-10.

что „Бог умер, но человек не стал атеистом”). Концентрация внимания на этой истине, то состояние, когда мысль буквально „замыкалась” на ней, и вместе с тем недостаточное ее понимание были источником всех духовных болезней и недостатков западной цивилизации. Эту опасность на Западе одним из первых увидел и оценил Ф. Баадер, указав на неопровержимое „герменевтическое” правило, объясняющее глубинную суть этой ситуации: „Человек – писал он – хочет быть Богом без Бога, но Бог не хотел быть Богом без человека”³⁹.

По мнению Бердяева, тот факт, что на Западе, особенно в немецкой мысли, не выдержано равновесия „божественного и человеческого” начал, был причиной той „диалектики гуманизма”⁴⁰, которая берет свое начало в эпохе Возрождения и доходит до „антигуманизма” и до разрушения самой идеи человека (что нашло яркое выражение у Ф. Ницше и К. Маркса)⁴¹. Это мышление можно определить как монофизитское – или человек поглощал Бога, или Бог поглощал человека. На очередных витках – этапах этой диалектики Бог „поглощал” человека (М. Лютер и протестанты, напр., „для К. Барта Бог есть все, человек есть ничто”⁴²) или человек „поглощал” Бога (Ф. Гегель, М. Штирнер, Л. Фейербах)⁴³.

И так напр. – думая согласно богословским принципам – можно сказать, что Бог Гегеля „не рождает”, в его философии нет реального Сына, есть только один принцип – Отец. Бог Гегеля ни двухчленный, ни трехипостасный. Это мышление „за границами основы Богочеловечества”⁴⁴ и оно стало, по мысли Бердяева, причиной настоящей трагедии Запада. Не признавая „великой правды Халцедона” (С.Н. Булгаков), Запад потерял со временем живой контакт с «глубинными корнями» этой истины. На Западе – писал О. Клемент – Христос оказался „второй раз распятым”⁴⁵.

³⁹ Н. Бердяев, *Экзистенциальная диалектика...*, с. 34.

⁴⁰ Н. Бердяев, *Смысл истории*. Париж 1969, с. 153-177.

⁴¹ Там же, с. 188-190.

⁴² Н. Бердяев, *Экзистенциальная диалектика...*, с. 43.

⁴³ Там же, с. 35-66.

⁴⁴ См.: J. Krasicki, *Poza zasadą bogocześnictwa. Mikołaj Bierdiajew i religijna myśl rosyjska wobec doświadczenia Boga Fryderyka Nietzschego i myśli niemieckiej // Wokół Leontiewa i Bierdiajewa*. Ред. J. Dobieszewski, Warszawa 2001; J. Krasicki, *Mikołaj Bierdiajew i problem humanizmu // „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”* 1998. № 43, с. 178-179.

⁴⁵ „На Западе забыли о провозглашенном в Халкидоне догмате. Фейербах, взгляд которого в этом вопросе разделял Маркс, говорил, что бог – это просто лучшая частица человека, которую он в силу своей слабости проецирует на небо собственной фантазии. Фейербах таким образом подтверждает мысль, что в современном ему христианстве не хватает идеи предназначения человека к обожествлению. Две формулы патристического *adagium*, глубоко халкидонские: что Бог становится человеком, а человек стал Богом (то есть полным человеком, полностью соединившимся с Богом) с того момента оказываются в оппозиции между собой. Именно эта двойственность человека-бога-антихриста по отношению к Богу – человеку в Христе описана Достоевским. Халкидон забыт, Христос распят вторично”. О. Clement, *Chrystus ukrzyżowany po raz wtóry*. Пер. Е. Wolicka // „W drodze” 1989. № 8, с. 30. Также: Е. Wolicka, *O. Clement o źródłach kryzysu cywilizacji europejskiej // „W drodze”* 1989. № 8.

6. Бердяевское строение Бога

В русской философии существует особенное течение т.н. „богостроительства”. Оно с самой отчетливостью выразилось у таких философов и писателей начала XX века как А.В. Луначарский, А.А. Богданов и М. Горький, которые писали о вынужденности построения нового бога по масштабам революции (чего не мог стерпеть Ленин)⁴⁶.

У Бердяева мы видим тот же императив „богостроительства”, но он пошел в своем „богостроительском” направлении еще дальше. По его мнению, „богостроительство” неизбежно. Человек „богостроитель” сам по своей природе. Оно лежит в самой конструкции человеческого сознания и человеческого духа. Но это значит, что человек одновременно „богостроитель” и „идолостроитель”⁴⁷.

В подходе Бердяева к этой проблеме видно влияние и германской мистики, германской философии (особенно критической философии И. Канта)⁴⁸ и философии Ницше. Это Экхардт писал, что „глаз”, которым человек смотрит на Бога, это тот же „глаз”, которым Бог смотрит на человека. Гегель поднял эту мысль⁴⁹, но его толкование не экзистенциальное, совсем другое, чем у Бердяева. У Бердяева в *Экзистенциальной диалектике божественного и человеческого* „откровение двучленно. Богочеловечно. Есть тот, который открывается, и есть этот, кому открывается. Куску камня или дереву не мог бы себя открыть Бог”⁵⁰. Процесс откровения происходит беспрестанно. Пока живет человек, Бог истинно открывает себя человеку и человек Богу.

По сути, все, что человек принимает за реальный внешний мир, т.е. природа, общество и др., построено им самим. Этот процесс неизбежный для человеческого духа и сознания, и он происходит беспрестанно и независимо от нашего самосознания и нашей воли. По сути, весь внешний и внутренний мир построен самопроизвольной деятельностью нашего сознания. Дух сам строит „реальность”, принимая за мнимую объективность, что сам построил. Тоже самое касается Откровения и религии. По сути, пишет Бердяев, нет „объективного” Откровения и быть не может. Оно всегда „двучленно, богочеловечно”⁵¹. Нет тоже „объективного” Бога, „объективной” правды. „Истина – пишет русский мыслитель – творится в субъекте, она не дается объективно

⁴⁶ См. A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności*, Warszawa 1996, с. 302-303; A. Walicki, *Neomarksizm i narodziny „bogatwórstwa”* // A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*. Kraków 2005.

⁴⁷ Н. Бердяев, *Экзистенциальная диалектика...*, с. 23 и д.

⁴⁸ Н. Бердяев, *Самопознание. Опыт философской автобиографии*. Париж 1949, с.102 и д.

⁴⁹ По Гегелю, если разум говорит о „чем-то другом, чем он сам”, он говорит „о самом себе”. См. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*. Т. 2. Пер. А. Landman, Warszawa 1965, с. 136.

⁵⁰ Н. Бердяев, *Экзистенциальная диалектика...*, с. 13.

⁵¹ Там же.

извне [...] Истина есть акт свободы, она создается⁵². Поэтому она всегда субъективна (в смысле – человеческая). Она построена нами как и наш Бог. Нет другой правды и другого Бога как эти, за которых мы внутренне боремся. Откровение всегда субъективное и Бог всегда субъективный. Не существует Бог для всех. Реальный Бог, это – „мой” Бог. Бог и человек возникают одновременно. Эмергенция Бога и человека наступает совместно.

Нет Бога вне человека. Бог сам по себе, для нас невысказанный Бог. Бог, это всегда „мой” Бог. Но если так, то Он имеет все мои слабости и ограничения и это самая великая опасность бескритично поверить в такого Бога, а еще большая кому-то принудительно такого „идолопоклоннического”⁵³ Бога навязывать. Опасность такого „Бога” хорошо осознавал Экхардт и писал, что „молится Богу, чтобы Он освободил его от Бога”⁵⁴. Выступая против этой идолатрической религии, Бердяев и писал: „Это верно, что человек создает Бога по своему образу и подобию, как некогда создавал бога”⁵⁵.

Одним словом, каждый „Бог” – это конструкт и построение человеческое. В контексте вышесказанного видно, как долго Бердяев был в учениках в школе германских мистиков Таулера, Экхарта, Беме, Силезия и аналогично как его германские мастера отличал Бога (*Gott*) и Божество (*Gottheit*). Первое относится к творению и человеку, второе к ничему. Первое условное, второе абсолютное (на что и указывает само название Абсолют по-латыни *absolvere*, „несвязанный”, „независимый”). Бог в истинном смысле есть Бог только по отношению к человеку и самое опасное, что угрожает религиозному человеку – и что замечательно осознал, напр. С. Кьеркегор, а развил в своем диалектическом богословии К. Барт – это самая религия. В „Смерти Бога” виноваты самые религиозные люди. „Бог умер” из-за христианства и самих христиан. „Религия – как написал Барт – это наиболее безбожное человеческое дело”⁵⁶.

7. Совершенство Условного

Бердяев пишет: „Можно было бы парадоксально сказать, что Бог есть Относительное, потому что Бог имеет отношение к своему *другому*, к человеку и миру, знает отношение любви. Совершенство Бога есть совершенство его отношения, парадоксально говоря, есть абсолютное совершенство этого отношения”⁵⁷. Это потрясающие слова: „Вчитайтесь – восклицает знаменитый

⁵² Там же, с. 9.

⁵³ Там же, с. 23.

⁵⁴ Mistrz Eckhart, *Kazania*. Пер. W. Szymona. Poznań 1986, с. 324.

⁵⁵ Н. Бердяев, *Экзистенциальная диалектика...*, с. 13.

⁵⁶ См. А. Nossol, *Karol Barth jako obrońca boskości ludzkiego Boga* // А. Nossol, *Teologia bliższa życiu*, Paris 1993, с. 327.

⁵⁷ См. А.А. Ермичев, *Я всегда был ничьим человеком...// Н.А. Бердяев: pro et contra...*, с. 12.

знанок его творчества – совершенство Бога есть совершенство его отношения к миру и человеку (напряжение – Я.К.)⁵⁸.

Как пишет С. Левицкий, „для Бердяева сам мир есть продукт *объективации* [...] и сам Бог Творец для него *вторичен*, ибо Он является Творцом лишь в своем отношении к миру. В своей же само-сути Бог превосходит всякое определение. В духе апофатического богословия и немецкой средневековой мистики Бердяев предпочитает говорить о *Божественном Ничто* – о *Бездне* (*Ungrund'e*). С этой точки зрения [...] можно сказать, что свобода коренится в Ничто и что она, следовательно, не была сотворена Богом, а существовала предвечно. Свобода предвечно коренится в Ничто, в *бездне*. Именно поэтому Бог Творец не ответственен за зло в мире. Зло проистекает из несоторенной Богом свободы”⁵⁹.

А.А. Ермачев замечает, что приведенный вывод для „верующего” человека „сомнительный”. Но надо добавить, что есть „верующие и верующие”. После мистики Экхарта, после философии диалога, в которой Бог это не бытие, а „отношение”, после т.н. „смерти Бога” нам эти слова не страшны. Мы знаем, что и „боги умирают” (Ф. Ницше). В давние времена говорили: „Король умер, да здравствует король”. Бердяев может сказать: „Бог умер, да здравствует Бог”. Только мертвый Бог, Бог – идол, Бог трусливой, а не творческой веры не „умирает”! Бог живой творчески всегда умирает и рождается к новой жизни.

Абсолют, если мы хотим понять его правильно, должен рассматриваться в диалектической перспективе, то есть одновременно как тождественный сам себе и сам от себя отличающийся, так сказать, как „нетождественная тождественность”, или „самораздваивающееся, раздвоенное единство”. Его одновременно следует воспринимать в том значении, на какое указывает латинская основа этого слова, то есть (и это не плеоназм!) как нечто „абсолютное”, ни с чем не „связанное”, „оторванное”, находящееся вне каких-либо связей и взаимоотношений с миром⁶⁰, а в то же время и в его отношении, в *связке* с миром. Понятый таким образом, он остается как бы над любым суждением и вместе с тем находится в определенных отношениях с миром, в том смысле, что мир не является для него чем-то *неизвестным*, но становится его *другим*, то есть не *чуждым* ему, а близким, *другим* (здесь имеет значение игра слов, в силу которой слова *другой* и *друг* в русском языке имеют общий корень). Бог, таким образом, определяет свое отношение к миру не посредством своей моноонтологической замкнутости, а через относительную открытость.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ С.А. Левицкий, *Трагедия свободы* // С. Левицкий, *Трагедия свободы. Избранные произведения*. Москва 2008, с. 482.

⁶⁰ „В самом деле – пишет Соловьев – по смыслу слова *абсолютное* (*absolutum* от *absolve-re*) значит, во-первых, отрешенное от чего-нибудь, освобожденное, и, во-вторых, завершенное, законченное, полное, всецелое”. В.С. Соловьев, *Критика отвлеченных начал* // В.С. Соловьев, *Собрание сочинений*. Т.2, с. 308.

Абсолют сам по себе невысказанный и ни к чему не относится. Абсолют становится Богом, когда он выходит из самого себя, покидает свою *абсолютность* и не *связанность*. Тогда он становится реальным Богом, тогда происходит *кенозис* Бога⁶¹, который в своем Другом, т.е. в своем Сыне, в Христе выходит к каждому Другому. Несмотря на то, что „призыв к нуждающимся и обремененным исходил от Христа униженного, а не в славе”, что Христос „был в мире *incognito*, и это было Его кенозисом”⁶², люди – пишет Бердяев – „сначала рационализируют, приспособляют к своему уровню Промысл Божий. Потом они восстают против собственных ложных идей, делаются атеистами. В первом случае были не ближе Богу, чем во втором”⁶³.

8. „Если они умолкнут, то камни возопиют”

Чтобы понять суть нашего доклада, надо иметь, в виду во-первых, тот факт, что мышление автора *Самопознания* всегда антонимичное, парадоксальное, диалектическое и в определенном смысле апофатическое. Если мы потеряем из нашего поля зрения эту аксиому, все потом будет плохо. Здесь: *Falsa in uno, falsa in omnibus* – „ошибка в одном, ошибка во всем”⁶⁴.

Бердяев писал много, очень много, но его философия по сути апофатическая и в своем мышлении – наперекор тем, которые упрекают его в риторике и многословности – это не философская болтовня, а философская апофатика. В этом он напоминает мистиков и апофатическое богословие. Потребность писать была у Николая Александровича, как у мистиков, почти органическая. Такие мистики, как напр., бл. Тереза Авильская (Teresa de Avila), бл. Иоанн от Креста (Juan de Yepes y Alvarez) много писали. С другой стороны, беспрестанно говорили о невозможности высказывания своих внутренних опытов (в том же смысле, по сути апофатическая, а не апофатическая философия Фомы Аквинского – в его работах наиболее наименований из Псевдо-Дионизия Ареопагита). Тем же огорчался и наш философ. „Бердяев – писал А.А. Ермичев – всегда мучился проблемой: сообщаем ли, выразимо ли его самое глубинное, самое интимное и последнее в слове, жесте, звуке, письме”⁶⁵. Николай Александрович хорошо осознавал эту старую жалобу мистиков, поэтов и философов – Платона (*VII Письмо*)⁶⁶, Плотина (*Эннеады*)⁶⁷, Псевдо-Дионизия Ареопагита, Мицкевича („Язык врет голосу, а голос врет мыслям”).

⁶¹ Н. Бердяев, *Экзистенциальная диалектика...*, с. 23-25.

⁶² Там же, с. 23.

⁶³ Там же, с. 25.

⁶⁴ *Философский энциклопедический словарь*. Москва 1989, с. 790.

⁶⁵ А.А. Ермичев, *Я всегда был ничьим человеком...*, с. 11.

⁶⁶ См. E. Gilson, *Siódmy list Platona*. Пер. H. Rosnerowa // E. Gilson, Warszawa 1975.

⁶⁷ См. Л. Шестов, *Неистовые речи. (Об Экстазах Плотина)* // Л. Шестов, *На весах Иова*. Париж 1975.

Но, ради Бога, зная об этом, ни мистики, ни Фома Аквинский (который после одного из своих мистических переживаний сказал, что все, что он написал, это „солома”) ни Бердяев не замолкли.

И правильно про таких людей сказано: „Если они умолкнут, то камни возопиют” (Лк 19, 40).

Литература

- Архимандрит Киприян, *Верующий-вольнодумец* // Н.А. Бердяев: *pro et contra*. Кн.1. Ред. А.А. Ермичев, Санкт-Петербург 1994.
- Бердяев Н., *Миросозерцание Достоевского*. Прага 1923.
- Бердяев Н., *Самопознание. Опыт философской автобиографии*. Париж 1949.
- Бердяев Н., *Смысл истории*. Париж 1969.
- Бердяев Н., *Смысл творчества* // Н. Бердяев, *Смысл творчества*. Москва 2007.
- Бердяев Н., *Философия свободы* // Н. Бердяев, *Философия свободы*. Москва 2007
- Бердяев Н., *Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого*, Париж 1952.
- Булгаков С.Н., *О богочеловечестве*. Париж 1933-1945.
- Булгаков С.Н., *Свет невечерний*. Москва 1994.
- Ермичев А.А., *Я всегда был ничьим человеком...// Н.А. Бердяев: pro et contra*. Кн.1. Ред. А.А. Ермичев, Санкт-Петербург 1994.
- Левицкий С.А., *Трагедия свободы* // С. Левицкий, *Трагедия свободы. Избранные произведения*. Москва 2008.
- Несмелов В.И., *Наука о человеке*. Т. 1-2. Казань 1898-1903.
- Соловьев В.С., *Идея человечества у Августина Канта* // В.С. Соловьев, *Собрание сочинений*. Т. 9.
- Соловьев В.С., *Критика отвлеченных начал* // В.С. Соловьев, *Собрание сочинений*. Т.2.
- Соловьев В.С., *О фальсификатах* // В.С. Соловьев, *Собрание сочинений*. Т. 10. Брюссель 1966.
- Федотов Г.П., *Бердяев-мыслитель* // Н.А. Бердяев: *pro et contra*. Кн.1. Ред. А.А. Ермичев, Санкт-Петербург 1994.
- Философский энциклопедический словарь*. Москва 1989.
- Франк С., *Свет во мне*. Париж 1949.
- Четвериков С. прот., *О мировом зле и спасающей церкви. По поводу статьи Н.А. Бердяев о христианском пессимизме и оптимизме* // Н.А. Бердяев: *pro et contra*. Кн.1. Ред. А.А. Ермичев, Санкт-Петербург 1994.
- Четвериков С. прот., *Открытое письмо Н.А. Бердяеву* // Н.А. Бердяев: *pro et contra*. Кн.1. Ред. А.А. Ермичев, Санкт-Петербург 1994.
- Шестов Л., *Неустовые речи. (Об экстазах Плотина)* // Л. Шестов, *На весах Иова*. Париж. 1975.
- Шестов Л., *Николай Бердяев. Гносис и экзистенциальная философия*// Н.А. Бердяев: *pro et contra*. Кн.1. Ред. А.А. Ермичев, Санкт-Петербург 1994.
- Шкода В.В., *О человеке, который ставил свободу выше Бога* // Н. Бердяев, *Философия свободы*. Москва 2004.
- Clement O., *Chrystus ukrzyżowany po raz wtóry*. Пер. E. Wolicka // „W Drodze” 1989. № 8.
- Gilson E., *Siódmy list Platona*. Пер. H. Rosnerowa // E. Gilson, Warszawa 1975.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*. Т. 2. Пер. A. Landman, Warszawa 1965.
- Hryniewicz W., *Hermeneutyczne znaczenie idei bogocześnictwa w świetle antropologii prawosławnej* // Hryniewicz W., *Bóg naszej nadziei*. Opole 1989.
- Janusz S., *Człowiek ocalony. Tajemnica odkupienia w antropologicznej interpretacji Wiktora Iwanowicza Niesmielowa*. Lublin 1990.

- Kojève A., *Wstęp do wykładów o Heglu*. Пер. S.F. Nowicki, Warszawa 1999.
- Krzemień W., *Filozofia w cieniu prawosławia. Rosyjscy myśliciele religijni przełomu XIX i XX wieku*. Warszawa 1979.
- Kołąkowski L., *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*. Warszawa 1963.
- Krasicki J., *Historyczny i uniwersalny sens „religii bogoczwolniczej” a zło* // J. Krasicki, *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Solowjowa*. Wrocław 2003.
- Krasicki J., *Mikołaj Bierdiajew i problem humanizmu* // „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1998. №. 43.
- Krasicki J., *Nietzsche i „śmierć Boga”* // J. Krasicki, *Przeciw nicości*. Kraków 2002.
- Krasicki J., *Od „śmierci Boga” do „śmierci człowieka”. Z genealogii i recepcji posthumanizmu Fryderyka Nietzschego* // *Rodowody, konteksty, destrukcje we współczesnej myśli filozoficznej*. Red. J. Krasicki, S. Kijaczko. Opole 2001.
- Krasicki J., *Poza zasadą bogoczwolniczości. Mikołaj Bierdiajew i religijna myśl rosyjska wobec doświadczenia Boga Fryderyka Nietzschego i myśli niemieckiej* // *Wokół Leontiewa i Bierdiajewa*. Red. J. Dobieszewski. Warszawa 2001.
- Mickiewicz A., *Rozmowa wieczorna* // A. Mickiewicz, *Wiersze*. Warszawa 1975.
- Mistrz Eckhart, *Kazania*. Пер. W. Szymona. Poznań 1986.
- Nossol A., *Karol Barth jako obrońca boskości ludzkiego Boga* // A. Nossol, *Teologia bliższa życiu*, Paris 1993.
- Piórczyński J., *Chrystologia Böhme* // Piórczyński J., *Absolut. Człowiek. Świat. Studium myśli Jakuba Böhme i jej źródeł*. Warszawa 1991.
- Sartre J.P., *Byt i nicość*. Пер. J. Kielbasa (и другие). Kraków 2007.
- Sawicki A., *Antropologiczna soteriologia Wiktora Niesmielowa* // A. Sawicki, *Poprzez bunt i pokorę. Zagadnienia cierpienia i śmierci w eschatologicznych koncepcjach myślicieli rosyjskich. Fiodorow – Bułgakow – Niesmielow – Karsawin – Bierdiajew*. Białystok 2008.
- Vahanian G., *Teologiczne znaczenie „końca ery religijnej”*. Пер. E. Misiólek // „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1965. №. 1-10.
- Walicki A., *Marksizm i skok do królestwa wolności*, Warszawa 1996.
- Walicki A., *Neomarksizm i narodziny „bogotwórstwa”* // A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*. Kraków 2005.
- Walicki A., *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*. Warszawa 1973.
- Welte B., *Filozoficzne poznanie Boga a możliwość ateizmu*. Пер. E. Misiólek // „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1965. №. 1-10.
- Wiśniewska K.J., *Teologia Angelusa Silesiusa (Jana Schefflera)*. Warszawa 1984.
- Wolicka E., *O. Clement o źródłach kryzysu cywilizacji europejskiej* // „W drodze” 1989. № 8.

THE DIVINE AND THE HUMAN – CREATIVE ACT AND FREEDOM. „UNRELIGIOUS DELIBERATIONS” – N.A. BERDYAEV

Summary: The article deals with the problem of the relationship between God and man in N.A. Berdyaev's philosophy in the context of two fundamental notions found in his thinking: freedom and creative act. The issue is analyzed in the broadly understood context of both the Russian Orthodox tradition and the Western philosophy and culture. While stressing the significance of Berdyaev's paradoxical thought which informs man's tendency to self-idolatry (as man is called to God-Humanity but at the same time is subjected to various religious illusions and alienating forces), the author argues for the original and creative aspect of the Russian philosopher's approach to the problem.

BÓG I CZŁOWIEK
– TWÓRCZOŚĆ I WOLNOŚĆ.
„NIEPOBOŻNE ROZMYŚLANIE” – N.A. BIERDIAJEW

Streszczenie: W artykule podejmuje się problem relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem w filozofii N.A. Bierdiajewa w kontekście dwu fundamentalnych kategorii jego myśli, tj. wolności oraz twórczości. Zagadnienie ukazuje się w szerokim kontekście ideowym myśli rosyjskiej, tradycji prawosławia, jak myśli i kultury Zachodu. Autor, wskazując na znaczenie paradoksalnej i antynomicznej myśli Bierdiajewa w rozumieniu idolatrycznych skłonności człowieka wezwanego z jednej strony do „bogoczłowieczeństwa”, a z drugiej podatnego na rozmaite religijne złudzenia i alienacje, przedstawia twórcze i nowatorskie podejście rosyjskiego myśliciela do tej kwestii.