

Могиллянської академії характерним є переважання орієнтації на синтетичний, індуктивний метод. Для С. Яворського методом дослідження є логіка, а точніше, діалектика, де викладалось учення про три логічні операції і поняття, судження і умовиводи. У своїх лекційних курсах він зазначав, що діалектика як метод удосконалює народження розуму. На думку Яворського, така діалектика необхідна для дослідження дійсності. Кожна наука повинна мати метод для свого збагачення. І саме діалектику він вважає знаряддям наук і нею користуються всі інші науки для пошуків істини. Для Яворського логіка була не тільки методом пізнання, а й методом дослідження.

Теофан Прокопович у вченні про метод, хоча ще спирається на аристотелівське вчення, так як в центрі його уваги знаходиться дедуктивний висновок, але у його вченні уже проглядається чимало елементів епохи Відродження. Метод дослідження він розуміє як метод пізнання взагалі. На думку Прокоповича, кожна наука крім знань, отриманих завдяки діяльності розуму, виробляє і саме вміння (тобто метод пізнання) для отримання таких знань. Суть методу він зводить до того, що хоча вміння або метод пізнання виробляється в результаті узагальнення пізнавальних актів у всіх науках, але не є спеціальним об'єктом цих наук. І лише в логіці разом з іншими операціями мислення, які направлені на досягнення істинності, метод пізнання є таким об'єктом. Для вивчення методу пізнання необхідна діалектика (логіка), яка дає знаряддя дослідження для всіх наук, саме тому, що метод і є тим інструментом, за допомогою якого здійснюється пізнання кожної із наук.

З огляду на зазначене вище можна стверджувати, по-перше, що відмінність філософських

академічних курсів, до яких входила логіка, полягала у відході від схоластики і переході до ідеї філософії Нового часу. Тут виділяють два напрямки: *консервативний*, до якого відноситься вчення Стефана Яворського, Інокентія Гізеля, Йосипа Кононовича-Горбацького і прогресивний (логічні курси Теофана Прокоповича і Георгія Кониського). Прибічники першого напрямку вважали логіку не лише як пропедевтику до інших наук, вони визнавали за нею право самостійної дисципліни.

Прибічники другого напрямку вважали логіку практичною дисципліною, яка «вчить щось правильно робити»<sup>13</sup>.

<sup>1</sup>Яворський Стефан. Філософські твори. В 3-х т. Т.1. / Відповід. Ред. І.В. Паславський. – К., 1980. – С. 21.  
<sup>2</sup>Яворський Стефан. Філософські твори. В 3-х т. Т.1. / Відповід. Ред. І.В. Паславський. – К., 1980. – С. 23.  
<sup>3</sup>Києво-Могиллянська академія в іменах, XVII-XVIII ст. / Брюховецький В.С. (ред.), Хижняк З.І. (упор.). – Енциклопедичне видання. – К., 2001, – С. 27.  
<sup>4</sup>Кононович-Горбацький Йосип. Філософія в Києво-Могиллянській академії // Філософська думка. – 1972. – № 2. – С. 86.  
<sup>5</sup>Ничик В.М. Теофан Прокопович. – М., 1977. – С. 98.  
<sup>6</sup>Кононович-Горбацький Йосип. Філософія в Києво-Могиллянській академії // Філософська думка. – 1972. – № 2. – С. 86.  
<sup>7</sup>Кониський Георгій. Філософські твори. / АН УРСР; Ін-т філософії; Ін-т суспільних наук; Редкол.: Захара І.С., Верников М.М., Кашуба М.В., Паславський І.В. та ін. – Т. 1. – К., 1990. – С. 32.  
<sup>8</sup>Там само. – С. 32.  
<sup>9</sup>Там само. – С. 33.  
<sup>10</sup>Там само. – С. 34.  
<sup>11</sup>Яворський Стефан. Філософські твори. В 3-х т. Т.1. / Відповід. Ред. І.В. Паславський. – К., 1980. – С. 26.  
<sup>12</sup>Ничик В.М. Теофан Прокопович. – М., 1977. – С. 101.  
<sup>13</sup>Кониський Георгій. Філософські твори / АН УРСР; Ін-т філософії; Ін-т суспільних наук; Редкол.: Захара І.С., Верников М.М., Кашуба М.В., Паславський І.В. та ін. – Т.1. – К., 1990. – С.45.

Надійшла до редакції 10.05.2005

**Козлов Є.В.**

аспірант

## **МЕТАМОРФОЗИ ДУХУ МИКОЛИ БЕРДЯЄВА: ШЛЯХ «ВІД МАРКСИЗМУ ДО ХРИСТІАНСТВА»**

Стаття присвячена дослідженню процесу марксизму до проникнення у духовно-релігійну трансформації поглядів М.О. Бердяєва від захоплення його соціально-політичними ідеями проблематику християнської метафізики. На основі результатів аналізу зроблено спробу дати

пояснення певним суперечностям у його світоглядній позиції.

У останні роки XIX ст. і на початку XX ст. Росія переживає культурний і релігійно-філософський ренесанс. Нігілізм соціал-демократичних течій і лібералізм народницьких рухів, які були наслідком перенесення на російські терени позитивістських концепцій західноєвропейської філософії та натуралістичних учень природознавства, швидко втрачали своє домінантне значення. Прогресивні кола інтелігенції, збентежені поширенням анархічних тенденцій у суспільстві й їх життєвим втіленням у практиці політичного тероризму, були змушені шукати інших шляхів вирішення назрілих соціально-політичних проблем.

Формування та становлення світоспоглядання Миколи Бердяєва у цей період виступають чи не найкращою ілюстрацією тих бурхливих змін, що відбувалися у свідомості представників культурного середовища тогочасної російської імперії, а він сам – чи не найяскравішим уособленням їх настроїв і мрій, «показчиком напруженості» ідейної та духовної атмосфери Срібного віку російської філософії. Його відпочаткова «революційність духу» по відношенню до оточуючої предметно-феноменальної дійсності із притаманним його емоційно-пристрасній натурі максималізмом привела його до марксистських гуртків. Але він ніколи до кінця не поділяв поглядів марксистів, його відштовхували як їх «вульгарне дилетантство» у теоретичному розумінні філософської спадщини К. Маркса, так і їх прагнення кардинальних соціальних зрушень насамперед шляхом політичної революції. У можливій реалізації таких прагнень Бердяєв швидко побачив перспективу втілення «духу Великого інквізитора» Ф. Достоєвського. Це означало би неповагу і забуття інтересів конкретної «живої» людини, невизнання абсолютної цінності за свободою її сумління, пригнічення та розчинення у спільноті її «неповторної унікальності» (до чого врешті-решт і призвели події жовтня 1917 р., які пророчо передбачали як сам Микола Олександрович у одній із своїх статей поч. XX ст., так і його «духовний учитель» Федір Достоєвський ще за чверть століття до нього у романі «Брати Карамазови»). Філософ повертається до свого висхідного, – юнацьких пошуків смислу життя та вищої істини, а свій «духовний радикалізм» спрямовує на

боротьбу за справдження «вічних» морально-етичних цінностей. Отже, внутрішня ідейно-духовна еволюція Миколи Бердяєва спочатку привела його до «метафізичного ідеалізму», а поспіль, завдяки участі у течії прибічників пошуків «нової релігійної свідомості» і спілкуванню із групою Д. Мережковського, і до світоглядно-філософських засад православного християнства.

Метою та завданням даної статті якраз і є спроба простежити цей процес трансформації поглядів Бердяєва від захоплення його соціально-політичною проблематикою марксизму до проникнення у глибини духовно-релігійних прозрінь християнської метафізики. Актуальність такого дослідження зумовлена як відсутністю у вітчизняній історико-філософській науці ґрунтовного аналізу ідейно-духовного генезису світогляду Бердяєва у зазначений період його життя, що було викликано обмеженим доступом до першоджерел (перевидання ранніх статей і книг філософа після їх першодруків у 1901-1907 рр. почалося лише з 1999 р.), так і далекою до остаточного вирішення і старою проблемою взаємин між християнством та світською культурою.

Перші публікації Миколи Бердяєва не залишилися непомітними у колі представників російського культурного ренесансу, – у тогочасних виданнях з'являються критичні статті С. Аскольдова, О. Богданова, А. Лазарєва, Д. Мережковського, М. Михайловського, Н. Розанова, М. Тарєєва, Л. Шестова та ін. У дослідженнях руської філософсько-релігійної думки В. Зеньковського, М. Лосського, М. Полторацького, Г. Флоровського міститься комплексний аналіз філософії Бердяєва. Серед сучасних дослідників філософської творчості Бердяєва означеної теми у різних контекстах мимохідь торкаються В. Безносів, О. Волгонова, І. Євлампієв, О. Єрмічов, М. Колеров.

Перша книга Бердяєва під назвою «Суб'єктивізм та індивідуалізм у суспільній філософії. Критичний етюд про М.К. Михайловського» вийшла у Санкт-Петербурзі у 1901 р. і, за власними словами філософа, «створила» йому «широку відомість»<sup>1</sup>. Книга репрезентує його погляди як прибічника марксизму, але вже з певним «ідейним» тягінням до «критичного ідеалізму»: «Автор відносить себе до цілком певного напрямку, – зазначає Бердяєв сам про себе у перед-

мові, – але не поділяє його ортодоксальності»<sup>2</sup>. На сторінках книги мислитель з марксистських позицій піддає критиці «суб'єктивний метод у соціології» М. Михайловського та його «боротьбу за індивідуальність», кваліфікуючи її як «філософію індивідуалізму»<sup>3</sup>. Своїм завданням філософ вважає також критику «...індивідуалістичного світогляду взагалі та того мирного теоретичного анархізму, котрий покладає своїм висхідним пунктом ідею непримиренного антагонізму особистості та суспільства і стає у цьому споконвічному двобої на бік особистості»<sup>4</sup>. Соціальне середовище не обов'язково має нівечити індивідуальність, вважає мислитель, результат їх взаємодії «...залежить від стану середовища, суспільства. Розвинута індивідуальність утворюється пристосуванням до розвинутого суспільного середовища»<sup>5</sup>. Підсумовуючи свою критику поглядів Михайловського, Бердяєв майже як цілком ортодоксальний марксист висновує: «...соціологія [...] сягає того важливого узагальнення, що існує тільки історична класова особистість, що вона є продуктом тієї форми суспільності, що історично склалася (!) [...] Отже, [...] принципово не можна протиставляти особисте та суспільне»<sup>6</sup> (курсив мій, – К.Є.).

Особливої уваги тут приділено аналізу розуміння Бердяєвим характеру взаємин між особистістю та суспільством у його марксистський період творчості саме тому, що у недалекому майбутньому філософ перейде на гранично протилежну позицію, – стане до кінця життя стверджувати абсолютну незалежність особистості не тільки від суспільства, а від будь-чого взагалі, навіть від Бога («духовне ядро» людини, її «жаринка» у розумінні М. Ек'арта, за своєю суттю споконвічно вже є божественною). І свій «загострений персоналізм» мислитель буде стверджувати та визначати саме як «християнський».

Перехід «від марксизму до ідеалізму» (вислів і назва збірки статей С. Булгакова), що відбувався «в умах і душах» колишніх представників «критичного» («легального») марксизму – П.Б. Струве, С.М. Булгакова, С.Л. Франка та ін. у перші роки ХХ ст., і погляди яких поділяв Бердяєв (навіть став, за його власними словами, «...одним із головних виразників течії»<sup>7</sup>), – окреслив нові напрямки філософських пошуків означеного кола мислителів та визначив тематику ряду статей майбут-

нього «персоналіста». Особистий шлях філософа «від марксизму до ідеалізму» і відповідна переорієнтація уваги на «метафізичні проблеми духу» вже чітко простежуються у двох «програмних» у цьому відношенні статтях, – «Боротьба за ідеалізм» (1901 р.) та «Етична проблема у світлі філософського ідеалізму» (1902 р.).

У першій із них філософ констатує, що «ні для кого не є таємницею те, що марксизм, [...] який ще так нещодавно здавався таким струнким, органічно цілісним та задовільним світоглядом, переживає серйозну кризу»<sup>8</sup>. Соціальна боротьба проти буржуазного суспільства, в якій прихильники марксизму намагалися досягти «мінімуму людського існування», звузила «духовні обрії особистості», – вважає філософ, – спростила «формулу життя людини» (вираз М. Михайловського), унеможливила існування «людини-самоцілі». «Ідеологія марксизму зупинилася на дуже низькому ступені розвитку, – зазначає далі мислитель, – [...] за умов історичного моменту вся теоретична та практична робота пішла на продукування матеріальних засобів, соціально-економічних передумов; за психологічно зрозумілою ілюзією засоби були прийняті за цілі, самі цілі людського життя були усвідомлені занадто матеріально. Марксизм виявився бідним на духовно-культурний зміст»<sup>9</sup>. Альтернативним напрямком суспільно-історичного розвитку Бердяєв тепер вважає лише філософський ідеалізм, який, на його думку, завжди закликає вперед, до вічних цінностей, які повинні здійснюватися у житті; який визнає людину як «святу самоціль», визнає абсолютну цінність добра, поважає прагнення людини «до вічності та нескінченності». Саме тому «у боротьбі за ідеалізм треба йти новим шляхом, потрібно творити, необхідно наповнити новим ідеалістичним змістом ті форми, які створюються сучасним соціальним розвитком. Це не буде відмовою від тверезого реалізму у практиці та теорії, який, звичайно, має бути збереженим, а тільки нагадуванням про те, в ім'я чого цей реалізм існує»<sup>10</sup> (курсив мій, – К.Є.). Можливо, це одне із останніх тверджень філософа на користь збереження «тверезого реалізму» у практичному живому житті, далі він починає все більше відходити у сферу «ідеалістичного», себто, «того, в ім'я чого», відштовхуючись від «буденної» «емпіричної» дійсності та самозамикаючись у

внутрішньому світі свого «я». «Починаючи зі статті «Боротьба за ідеалізм» я остаточно *переходжу від позитивізму до метафізичного ідеалізму* і, відповідно, змінюю своє ставлення до марксизму, від якого зберігаю ряд реалістичних соціальних ідей, але водночас заперечую його як цілісний світогляд»<sup>11</sup> (курсив мій, – К.Є.), – йдеться у листі-«автобіографії» Бердяєва від 9 травня 1903 р. до С. Венгерова (для «Критико-біографічного словника...» останнього).

Наприкінці розглянутої статті міститься надзвичайно важливе для нашої теми зауваження філософа: «Але є одна ідея, в яку впирається ідеалістичний погляд на світ і життя, це ідея *моральнісного ладу світу* (курсив Бердяєва). Якщо наука переходить у філософію, то філософія переходить у релігію. Без релігійної віри у моральнісний лад світу, у кровний зв'язок індивідуального із всезагальним і невмируще значення будь-якого моральнісного зусилля – не варто жити, тому що життя позбавлене сенсу [...]. *Настав час визнати, що релігія, не зважаючи на плинність свого змісту, є вічною, трансцендентальною функцією свідомості і що будь-яке цілісне розуміння і відношення до світу має бути релігійною*»<sup>12</sup> (курсив мій, – К.Є.). Філософ ще не визначається із типом віросповідання, але вже у цій статті виявляється надто очевидно його симпатія до релігійного світобачення.

Друга із зазначених статей була надрукована у збірці «Проблеми ідеалізму» (Москва, 1902 р.) разом із статтями колишніх марксистів (а тепер «нових ідеалістів») П.Б. Струве, С.М. Булгакова, С.Л. Франка та представників «ліберальної академічної філософії», – С.М. і Є.М. Трубецьких, П.І. Новгородцева, Б.О. Кістяковського, С.О. Аскольдова та ін. (усього дванадцять авторів). Збірка «наробила багато шуму» та спровокувала бурхливу полеміку у тогочасних публіцистичних виданнях, і, по суті, «...стала своєрідним маніфестом російської релігійно-ідеалістичної філософії»<sup>13</sup>, – зазначає В. Сапов. Стаття була написана Бердяєвим у Вологді, де він перебував у засланні і на той час захоплювався ідеями Ф. Ніцше. Вона ознаменувала собою остаточний відхід філософа від марксистського середовища і кардинальний розрив із ним: «У моїй статті [...] можна було віднайти не тільки мою близькість до Канта, але й моє проникнення темами Ніцше [...] Усе

це не сприяло моїй популярності у колі моїх марксистських товаришів. Мене стали вважати зрадником марксизму»<sup>14</sup>.

У цитованій статті можна вже відстежити прихильне ставлення та повагу Бердяєва саме до християнського віросповідання. Аналізуючи протистояння «моралі Ніцше» та «моралі християнської» та не приховуючи своєї симпатії до «провісника нової, ...вільної моральності», мислитель водночас віддає належне і «центральної ідеї» християнства, – ідеї «...абсолютної цінності людини, як образу та подоби Божої, і рівноцінності людей перед Богом»<sup>15</sup>. Високо оцінює філософ і віровчення християнства (правда, як «ідеальне», а не «історичне»), за «ту повагу до гідності людини та її *внутрішньої свободи*, що складає нетлінну сутність християнства»<sup>16</sup> (курсив мій – К.Є.). Чи міг передбачити Бердяєв у цій статті 1902 р., що саме християнський тандем свободи та істини стане у недалекому майбутньому центральним об'єктом його філософських роздумів, а сама християнська свобода, – найбільшочішою проблемою та водночас улюбленим предметом для його духовних медитацій?

Стаття філософа «Про новий руський ідеалізм» (1904 р.) характеризує перехід мислителя до руської національної культурної традиції, до старих і «проклятих питань» руського духу, до споконвічних і болісних пошуків смислу життя «широкою руською душею», про що так гостро і зворушливо, але кожен по-своєму, сповіщали у своїх безсмертних творіннях великі світочі та вболівальники землі руської, – О. Пушкін, М. Лермонтов, М. Гоголь, Ф. Достоєвський, Л. Толстой. Відчувши себе у «рідному» оточенні тих самих проблемних питань, але вже у «вітчизняній упаковці», знову відкривши для себе імена напівзабутих визначних представників російської філософської думки, – О. Хом'якова, Б. Чичеріна, О. Козлова, Вол. Соловйова, – Бердяєв із великим ентузіазмом поринає у коло релігійно спрямованих смисложиттєвих тем «нового руського ідеалізму».

У середовищі петербурзьких прибічників «нового руського ідеалізму», інтереси та настрої яких у 1904-1905 рр. визначалися піднесеною атмосферою загального культурного «пробудження» початку ХХ ст., тенденції «богошукання» все більше усвідомлюються як своєрідне «нове релігійне

відродження»: «...Ми живемо не тільки в епоху занепаду та подрібнення культури, [...] але й у епоху, яка захоплює своїм всесвітнім значенням та інтересом, яка зачинає нове релігійне відродження, запалює *нову релігійну свідомість*»<sup>17</sup>, — не без пафосу піднесеності констатує філософ у статті 1905 р. «Про нову релігійну свідомість» (курсів Бердяєва). Чим були викликані та обумовлені такі настрої серед «передової» інтелігенції початку ХХ ст.? Процес руху «від марксизму до ідеалізму», що почався як пошук відповідей на віковічні «метафізичні проблеми духу», за власною логікою свого розгортання не міг не привести до питань релігійно-філософського характеру: «Чого прагне нова релігійна свідомість, яке останнє її бажання, чим відрізняється від старої свідомості? — запитує Бердяєв і сам же відповідає — Останнє наше бажання, що приводить нас до релігії — жадоба вічності та повноти буття, остаточної перемоги над смертю та вузькістю життя [...] Нова релігійна свідомість повертається до глибинних витоків будь-якої релігії, до подолання смерті у вічному, повному, вільному бутті особистості»<sup>18</sup>. У цілому цей рух «релігійного відродження», на думку О. Єрмічова, «...можна розглядати як комплекс релігійних, історіософських, естетичних ідей і моральнісних настанов, реалізація яких, на думку богошукачів, могла би привести до створення «релігійної громадськості» — головної сили у відродженні Росії»<sup>19</sup>.

У витоків «нової релігійної свідомості» стояв Д.С. Мережковський, і його вважали засновником та «духовним натхненником» течії саме тому, що він у своїх літературних творах не по-християнськи гостро поставив ряд питань релігійно-філософського змісту, чим і викликав «релігійну стурбованість» у колах «ідеалістично» налаштованих «богошукачів». Розпочалися відповідні полеміка та дискусії на петербурзьких Релігійно-філософських зборах, якими у той час дуже зацікавився Бердяєв і пізніше, у «Самопізнанні», високо їх оцінював: «Збори ці були чудовими, тому що вони стали першою зустріччю представників руської культури та літератури, котрі захворіли релігійним неспокоєм, із представниками традиційно-православної церковної ієрархії»<sup>20</sup>. Разом із «неохристиянською» проблематикою Мережковського обговорювалися також теми В. Розанова та В. Тернавцева, йшла мова і про загальні питання відношення християнства до культури.

Для Бердяєва того часу відштовхування від традиційного, «історичного» («аскетичного», «чернечого») християнського світогляду ставало на заваді прийняттю глибинної мудрості «справжнього», «істинного» віровчення, і тому він плекав великі надії, що у процесі пошуків «нової релігійної свідомості» будуть віднайдені нові «ідейно-теоретичні» засади для розбудови «оновленого», «відродженого» християнства: «Я надавав величезного значення постановці нових проблем перед християнською свідомістю. Із цим для мене була пов'язана можливість наближення до християнства»<sup>21</sup>. Зустріч і напружене спілкування із групою Мережковського (З. Гіппіус, Д. Філософов, А. Карташев, А. Білий) мали доленосне значення для остаточного «духовного формування» філософа, у якому саме у цей час завершувався внутрішній «релігійний процес». «Атмосфера Мережковських, завдяки реакції, дуже сприяла моєму повороту до Православної церкви, — зазначав Бердяєв у своїй «філософській автобіографії», — [...] У мене було потужне тяжіння до релігійної серйозності та релігійного реалізму. [...] І у спілкуванні з Мережковськими я ставав більш православним, ніж, можливо, був насправді»<sup>22</sup>.

Але у самому «світоглядному» підґрунті такого «неохристиянства» таїлася суперечливість, яка надавала амбівалентного характеру самому процесу «відродження». А. Лазарєв, близький друг Л. Шестова, влучно визначав настрої адептів «нової релігійної свідомості» як «поєднання правди язичництва з правдою християнства, ствердження й освячення плоті та втілення Духу у життя людства»<sup>23</sup>. Цікаво, що така специфічність гарно усвідомлювалася і самими прихильниками течії: «істотною особливістю *нашого* нового відродження, — зазначав з цього приводу Бердяєв, — виявляється те, що воно подвійне, двоїсте: відроджується, воскресає Бог християнський, і боги язичницькі відроджуються [...] Ми переживаємо не тільки християнський ренесанс, але й ренесанс язичницький»<sup>24</sup>. Зазначена особливість була обумовлена, з одного боку, пробудженням інтересу до вітчизняної літературно-публіцистичної спадщини ХІХ ст. та її релігійно-філософської проблематики, а з другого, — поширенням декадентських настроїв та потужним відродженням «культу Діоніса» у мистецтві. «Ми зачаровані

не тільки Голгофою, але й Олімпом, [...] принаджує нас не тільки Бог, що страждав та помер на хресті, але і бог Пан, [...] і стародавня богиня Афродіта. [...] Людина нової релігійної свідомості не може зректися ні язичництва, ні християнства, і там і тут вона вбачає божественне одкровення: у жилах її струменять два потоки крові та породжують бурю, у голові її думки роздвоюються»<sup>25</sup>. У якості прикладу такого роздвоєння, що було наслідком намагань сумісництва несумісного, не можна не навести характерного факту із «духовної» біографії Бердяєва. Сам філософ у одному з листів до З. Гіппіус своє «внутрішнє» життя 1904-1905 рр. кваліфікував як «трагічний» період у своїх світоглядних пошуках, як час «...сумнівів моїх, якому Богу вклоняться»<sup>26</sup> (парафраз вислову старика-інквізитора із «Братів Карамазових» Ф. Достоевського), – як такі часи, «...коли роздвоєння моє доходило до чогось страшного»<sup>27</sup>... Кращої ілюстрації для тогочасних настроїв «богошукачів-інтелігентів» важко знайти.

Проте, не можна сказати, що «передові уми» епохи не шукали виходу з такої подвійності: «Нова релігійна свідомість жадає синтезу, подолання двоїстості, вищої повноти, має вмістити щось таке, що раніше не вміщувалося, поєднати два полюси, дві протилежні безодні», – йдеться у тій же статті Бердяєва «Про нову релігійну свідомість»<sup>28</sup>. На його думку, вихід можна і треба шукати тільки у поєднанні «релігійного досвіду з вищим філософським знанням», і лише із такого поєднання може народитися «істинний гнозис». Про шляхи, якими здійснювався такий синтез особисто у Бердяєва, і до якого гнозису привели його напружені філософські роздуми, свідчить його наступна велика робота.

Книга «Нова релігійна свідомість і громадськість» (1907 р.) ознаменувала собою початок нової, християнсько-православної «епохи» у філософській творчості Бердяєва. І хоча його інтерес до догматично-ортодоксальної («церковної») «складової» православ'я з часом буде поступово зменшуватися, але із самою християнською релігійно-філософською традицією (правда, в її «гностично-теософському» розумінні) мислитель уже не пориває до кінця життя. Під час написання книги філософ переживає своєрідний «духовно-релігійний переворот», результатом якого стає його остаточне проникнення «духом хрис-

тиянського православ'я»: «Я відчуваю у собі величезну внутрішню зміну, величезну стійкість релігійних переживань»<sup>29</sup>, – писав він у листі до Д. Філософова від 26 липня 1906 р. «У мені відбулося щось воістину релігійне, радикальний перелом, – йдеться у іншому листі до того ж адресата, – [...] я повірив остаточно й абсолютно у Христа, внутрішньо звільнився від демонізму (!), полюбив Бога, [...] я став благочестивою людиною, кожного дня молюся Богу, хрещуся та поєдную себе внутрішньо з Христом у всіх важливих подіях життя»<sup>30</sup>.

Перехід до релігійно-філософської проблематики християнства і самоусвідомлення себе віруючим за православним обрядом не означало поривання Бердяєва з філософією у її класично-традиційному розумінні: «Я ніколи не протиставляв «філософію» і Бога, [...] філософію я завжди переживав, саме переживав як щось від Бога та в ім'я Бога, як справу, що є найблагороднішою та самою божественною»<sup>31</sup>. Натомість, не відчуваючи у собі «особливого релігійного дару», мислитель у тому ж листі зазначає, що «я не наважуюся виступати в якості релігійного проповідника, [...] не претендую бути пророком або апостолом, залишаюсь філософом [...] Цюнайбільше я здатний бути філософом-богошукачем, апологетом нової релігійної свідомості»<sup>32</sup>. Наступні слова тематично продовжують вищенаведену тезу Бердяєва про необхідність поєднання «релігійного досвіду з вищим філософським знанням» і водночас постають ніби особистою життєвою програмою мислителя: «Я твердо вирішив стати *філософським слугою* релігійного руху, використати свої філософські здібності та знання для захисту справи Божої, боротися силою свого розуму із антирелігійною неправдою й у світській культурі розчищати ґрунт для торжества релігійної істини»<sup>33</sup> (курсив Бердяєва).

«Релігійний переворот» 1906 р. як наслідок і результат подолання «роздвоєння» першого етапу «нового релігійного відродження», про що щойно йшлося, призвів філософа до відчуття великої «непохитності релігійних переживань». Очевидно, цей процес природно і логічно «впливав» із його захоплення «ідеалізмом», із внутрішнього відчуття мислителем таємничої прихованості істини у його «метафізичних» глибинах. «Я не поступився своїм «ідеалізмом», – йдеться у листі Бердяєва до Д. Філософова від 22 квітня 1907 р., – а лише підняв його на вищу релігійну ступінь, залучив його до

чогось вищого, переживання *абсолютної цінності* і зараз є для мене основним»<sup>34</sup> (курсив Бердяєва).

У книзі «Нова релігійна свідомість і громадськість» філософ уже як «філософський слуга релігійного руху» не тільки намагається висловити свої по-новому сприйнятті інтуїції Абсолютного, але й розпочинає реалізовувати ту «індивідуальну задачу свого життя», про яку повідомляв Зінаїду Гіппіус ще у своєму листі від 27 березня 1906 р.: «Я вірю, що є покликання філософа, як є покликання художника, і здійснити своє покликання є найважливішим. [...] Можливо, я увійду у Церкву, [...] але індивідуальна задача мого життя залишиться тією ж – *побудувати систему релігійно-філософського гнозису*»<sup>35</sup> (курсив мій, – К.Є.). На сторінках названого твору Бердяєв уже з позицій «християнського теософа» починає розгляд комплексу своїх «улюблених» філософських і соціологічних питань: проблему індивідуальності й особистості (правда, у соціальному зрізі), реальність її свободи «всередині Церкви», можливості її вільного існування у соціумі («релігійній громадянськості»), проблему теократії та відповідні шляхи «розбудови Царства Божого на землі».

Отже, процес переходу філософа «від марксизму до ідеалізму» і зацікавленість його «метафізичними проблемами духу» природно у своїй динаміці набув нових якостей і знайшов собі логічного продовження, – *трансформується у «шлях від марксизму до християнства»*<sup>36</sup> (курсив мій, – К.Є.), – влучно зазначив щодо такої еволюції поглядів Бердяєва його сучасник М. Тарєєв у одній із своїх критичних статей 1909 р.

Проте час урешті-решт «усе розкладає по полицях» і «усьому дає своє місце», і розглянута трансформація поглядів Бердяєва не стала органічним, односпрямованим і незворотнім процесом його духовно-філософської еволюції. З одного боку, він до кінця життя зберігав переконання у «суспільній правді» марксизму, себто, визнавав і поважав його прагнення економічно і соціально звільнити людей, дати їм хоча б «зовнішні» свободу та рівність, отже, – як висловлювались щодо такої «вади» філософа М. Полторацький та С. Левицький, – він залишився «назавжди отруєним марксизмом». З іншого боку, Бердяєв так до кінця і не став глибоко віруючим християнином, залишився «віруючим вільнодумцем» (Архимандрит Кіпріан). Його надзвичайно загострене

й екзальтоване відчуття особистості не дозволило йому остаточно віддати себе у «власність» Богу, стати хоча б у якійсь мірі «рабом Божим» і «в'язнем Господа», як називав себе Апостол Павло. Микола Бердяєв залишився десь поміж марксизмом та християнством, залишився таким, яким був усе своє життя, «власністю самого себе», себто, «вільно віруючим філософом».

<sup>1</sup>Бердяев Н.А. Моё философское мирозерцание // Н.А. Бердяев: Pro et contra. Кн. 1 / Сост. А.А. Ермичев. – СПб., 1994. – С.130; <sup>2</sup>Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском. – М., 1999. – С.79; <sup>3</sup>Там само. – С.207; <sup>4</sup>Там само. – С.213; <sup>5</sup>Там само. – С.217; <sup>6</sup>Там само. – С.259; <sup>7</sup>Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. – М., 1991. – С.131; <sup>8</sup>Бердяев Н.А. Борьба за идеализм // Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis. Опыт философии, социальные и литературные (1900-1906 гг.). – М., 2002. – С.10; <sup>9</sup>Там само. – С. 17; <sup>10</sup>Там само. – С.34; <sup>11</sup>Бердяев Н.А. Автобиография // Н.А. Бердяев. Самопознание. Опыт философской автобиографии. – М.: Книга, 1991. – С.352; <sup>12</sup>Бердяев Н.А. Борьба за идеализм. – С.41-42; <sup>13</sup>Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis. Опыт философии, социальные и литературные (1900-1906гг.) / Сост. и ком. В.В. Сапова. – М., 2002. – С.588; <sup>14</sup>Бердяев Н.А. Самопознание. – С.132; <sup>15</sup>Бердяев Н.А. Этическая проблема в свете философского идеализма // Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis. Опыт философии, социальные и литературные (1900-1906 гг.). – М., 2002. – С.105; <sup>16</sup>Там само. – С. 105-106; <sup>17</sup>Бердяев Н.А. О новом религиозном сознании // Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis. Опыт философии, социальные и литературные (1900-1906 гг.). – М., 2002. – С.381; <sup>18</sup>Там само. – С.386, 388; <sup>19</sup>Ермичев А.А. Три свободы Николая Бердяева. – М., 1990. – С.4; <sup>20</sup>Бердяев Н.А. Самопознание. – С.144; <sup>21</sup>Там само. – С.144; <sup>22</sup>Там само. – С.143, 158; <sup>23</sup>Лазарев А.М. Н. Бердяев. Новое религиозное сознание и общественность // Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. – М., 1999. – С.316; <sup>24</sup>Бердяев Н.А. О новом религиозном сознании. – С.381; <sup>25</sup>Там само. – С. 382; <sup>26</sup> Письма Николая Бердяева / Публ. В. Аллоя // Минувшее: Исторический альманах. – М., 1992. – № 9. – С. 297; <sup>27</sup>Там само. – С.305; <sup>28</sup>Бердяев Н.А. О новом религиозном сознании. – С.382; <sup>29</sup>Письма Николая Бердяева. – С.303; <sup>30</sup>Там само. – С.305-306; <sup>31</sup>Там само. – С.310-311; <sup>32</sup>Там само. – С.306; <sup>33</sup>Там само. – С.306; <sup>34</sup>Там само. – С.310; <sup>35</sup>Там само. – С.299; <sup>36</sup>Тареев М.М. Религия и общественность // Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. – М., 1999. – С.356.

Надійшла до редакції 20.05.2005