

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2021-60-55-64>

УДК 008+1(091)

ББК 71.1+87.3



This is an open access article distributed under
the Creative Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0)

© 2021 г. О. А. Запека

г. Москва, Россия

ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ СВОБОДЫ И БЛАГОДАТИ В ЭТИКЕ Н. А. БЕРДЯЕВА

Аннотация: Н. А. Бердяев устанавливает различие свободы божественной и свободы человеческой. Вопрос о соотношении свободы Бога и свободы человека Н. Бердяев рассматривает как основной вопрос этики. В западной теологии проблема соотношения свободы и благодати предстает, главным образом, как проблема воли человека. В восточной традиции свобода человеческая и Божья благодать не мыслятся одна без другой, но принимается во внимание лишь свобода, сотворенная и дарованная Богом. Восточное учение, как и западное, не рассматривает свободу, предшествующую творению. Преимуществом православия Н. А. Бердяев считал его меньшую, в сравнении с католичеством и протестантизмом, рационализированность, в чем философ видел его большую свободу. Не вызывает никаких сомнений тот факт, что некоторые из бердяевских идей не соответствуют традиционному православию, и прежде всего это касается его учения об Ungrund (Божественное Ничто), из которого раскрываются Бог-Творец и Свобода. Традиционное богословие связывает происхождение зла со свободой, которой Бог наделил человека. У Н. Бердяева же по существу иначе: человек принадлежит равно как Богу, так и свободе. Постановка Н. Бердяевым отношения свободы и благодати, свободы божественной и свободы человеческой в центр проблемы свободы вызвана его стремлением оправдать свободу человека, обосновать ее из внутреннего, собственно человеческого источника.

Ключевые слова: Н. А. Бердяев, свобода, благодать, бл. Августин, личность, Ничто, творение, богочеловечность.

Информация об авторе: Оксана Анатольевна Запека — кандидат философских наук, заведующая кафедрой славяноведения и культурологии, Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство), Институт славянской культуры, Хибинский проезд, д. 6, 129337 г. Москва, Россия. E-mail: zana5@yandex.ru

Дата поступления статьи: 05.03.2021

Дата публикации: 28.06.2021

Для цитирования: Запека О. А. Проблема соотношения свободы и благодати в этике Н. А. Бердяева // Вестник славянских культур. 2021. Т. 60. С. 55–64. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2021-60-55-64>

Проблему свободы Николай Бердяев считал центральной проблемой философии: «В ней не только соприкасаются все философские дисциплины (метафизика, тео-

рия познания, этика, философия истории), но и философия соприкасается с теологией. История учений о свободе есть в значительной степени история религиозных и теологических учений о свободе: бл. Августин и Лютер для проблематики свободы имеют больше значения, чем школьные философы. И я пользуюсь не только философией, но и теологией, потому что иначе нельзя брать эту проблему в ее глубине» [2, с. 51].

Н. Бердяев устанавливает различие свободы божественной и свободы человеческой. Ему представляется ошибочным противопоставление свободы и благодати. По мнению философа, это противопоставление означает «объективацию благодати и понимание ее как действующую извне божественную необходимость» [5, с. 282]. Благодать действует внутри человеческой свободы, просветляет ее; она есть просветленная свобода. Вопрос о соотношении свободы Бога и свободы человека Бердяев рассматривает как основной вопрос этики.

История религиозной мысли полна споров, связанных с проблемой соотношения свободы и благодати. Следует отличать установку восточного богословия (православия) от установки западного богословия¹, где данный вопрос достигает необыкновенной остроты, начиная с учения бл. Августина. Острота споров по данной проблеме обусловлена тем особым значением, какое в западном богословии имеет понятие «заслуги» (на существование подобной зависимости неоднократно указывал Н. Бердяев, отмечает ее и В. Н. Лосский).

В западной теологии проблема соотношения свободы и благодати предстает, главным образом, как проблема воли человека. Poleмика вокруг проблемы свободной воли человека и ее отношения к благодати дважды в истории богословия достигала своего апогея: в V в., когда произошло столкновение пелагианства с августинизмом, и в предреформационную эпоху, когда в разногласиях Эразма Роттердамского и Мартина Лютера эта проблема оказалась главной.

Согласно мысли бл. Августина, человек свободен во зле в силу греховности его природы и несвободен в добре, поскольку на путь добра человека наставляет Божья благодать: «...воля же в нас всегда свободная, да не всегда добрая. Ведь либо свободна она от праведности, когда греху служит, и тогда она злая; либо свободна она от греха, когда праведности служит, и тогда она добрая. А благодать Божия всегда добра, через нее же соделывается, дабы стал человеком воли доброй тот, кто прежде был человеком злой воли. Через нее сотворяется также, дабы и сама воля добрая, каковая начала уже быть, приумножалась и столь великою становилась, дабы возмочь ей исполнить заповеди божественные, какие хотела, коль скоро хотела она всецело и сильно» [1, с. 547]. Августин отвергал зависимость Божественной благодати от заслуг человека: «Благодать, подлинно, не по заслугам людским дается, иначе благодать не есть уже благодать (Рим. 11: 6), ибо для того она благодатию нарицается, что даром дается» [1, с. 554].

Утверждение Пелагия о благодати, как награде за заслуги человеческой воли, послужило одним из основных объектов критики со стороны бл. Августина и его последователей. Пелагий не отрицал значения благодати, но видел в ней лишь Божественную помощь, которой следует приписывать скорее внешний характер. Он отстаивает за человеком право собственного выбора не только зла, но и добра. Обосновывая право

¹ Нужно признать, что различие западного богословия и богословия восточного, которое мы делаем, несколько искусственно. Разрыв между Церквями произошел только в середине XI в., и все, что ему предшествует, является общим достоянием как Запада, так и Востока. Мы также не выделяем в западном богословии протестантского и католического направлений, поскольку окончательно протестантизм оформился в XVI в., полемика же Эразма с Лютером имела место еще в предреформационную эпоху.

человека на свободу выбора между добром и злом, Пелагий тем самым обосновывает и моральную суверенность человеческой личности, значимость ее самостоятельных усилий, направленных на «спасение». Не столько Божья благодать, сколько усилия самого человека есть, по Пелагию, условие «спасения».

Учение Пелагия о свободе выбора было признано еретическим и осуждено в 418 г., но споры о свободе человеческой воли и божественном предопределении не утихали; особую же остроту проблема соотношения свободы и провиденциализма приобретает в разногласиях Лютера и Эразма. Мартин Лютер считал Эразма Роттердамского последователем Пелагия, учение которого он яростно опровергал. Заметим, что сам Эразм не причислял себя к сторонникам пелагианства. По его мнению, Пелагий «приписывал свободной воле больше, чем достаточно», ему же «нравится суждение тех, которые кое-что приписывают свободной воле, но больше всего — благодати. Без этого нельзя избежать Сциллы гордыни и не наткнуться на Харибду отчаяния или равнодушия» [4, с. 287]. Эразм Роттердамский полагал возможным совмещение свободы и благодати, признавал за человеком свободу принимать благодать или отвергать ее. Каким образом сочетается свобода человека с поддерживающей Божьей благодатью, Эразм поясняет на примере притчи о ребенке, которому отец показывает лежащее перед ним яблоко. Увидев яблоко, ребенок начинает стремиться к нему, пытается схватить его, но падает, потому что не умеет еще твердо держаться на ногах. Отец поддерживает ребенка, направляет его шаги, руководит его движениями, но он не заставляет мальчика силой, не тащит того против желания, а лишь помогает достичь желанной цели. Так же и с Богом: Его благодать сотрудничает со свободной волей человека. (И бл. Августин признавал благодать со-творящей человеческой воле, но, в отличие от него, Эразм допускал большую степень свободы для человеческой воли.) Эразм, руководствуясь собственными представлениями о характере отношения между свободой и благодатью, определял это отношение как сотрудничество, в чем усматривал главную отличительную черту своего учения от учения Лютера. Воздействие благодати Божьей на волю человека, как то было представлено в учении Лютера, уподоблялось Эразмом воздействию, которое оказывает горшечник на глину. Таким образом, воля человека становилась лишь претерпевающей по отношению к благодати, но не сотрудничающей с нею. Свободной воле должно что-то приписывать, «для того чтобы можно было по заслугам обвинить нечестивцев, которые по своей воле пренебрегли Божьей благодатью; для того чтобы избавить нас от отчаяния, чтобы избавить от равнодушия и побудить к стремлениям. Из-за этого почти все и утверждают свободную волю, которая, однако же, — для того чтобы человек не возгордился — ничего не достигает без постоянной Божьей благодати» [4, с. 288]. Заметим, что Лютер отбрасывал веру в заслуги человека, в его собственные силы и призывал «полностью довериться Богу».

На наш взгляд, вполне правомерна оценка, данная Н. Бердяевым западной богословской традиции (к вопросу о соотношении свободы и благодати): «...свобода утверждается тут, чтобы установить ответственность человека и заслугу человека. Свобода не является тут творческой силой, она есть лишь рецепция благодати» [2, с. 45]. По его мнению, «настоящая проблема свободы должна быть поставлена вне награды и наказания, вне спасения или гибели, вне споров Бл. Августина с Пелагием, Лютера с Эразмом, вне споров по поводу предопределения, которое нужно отрицать в самой изначальной постановке вопроса, отрицать самое слово и понятие» [5, с. 283].

Восточное богословие никогда не отделяло свободы человеческой от Божьей благодати: они проявляются одновременно и имеют коррелятивный характер, что пре-

вращает их в два полюса одной и той же реальности. Благодать в рамках восточной традиции не есть награда за «заслуги» человека перед Богом, не является она и условием этих «заслуг», поскольку речь идет «не о заслугах, а о соработничестве, о синергии двух волей, божественной и человеческой, о согласии, в котором благодать все более и более раскрывается, оказывается присвоенной, “стяженной” человеческой личностью» [7, с. 149]. Благодать требует от человеческой воли постоянного усилия, напряжения, но она не выступает в качестве сторонней силы, поддерживающей эти усилия, равно как и сами усилия воли человека не определяют действия Божьей благодати. Святой Макарий Египетский утверждал, что, в случае отсутствия свободы человеческой, Бог Сам не делает ничего, «хотя и может по свободе Своей». Свобода есть условие синергии: только свободный человек обладает «способностью» к слиянию с Божественной личностью.

Итак, в восточной традиции свобода человеческая и Божья благодать не мыслятся одна без другой, но принимается во внимание лишь свобода, сотворенная и дарованная Богом. То, как толкует Н. Бердяев соотношение свободы божественной и человеческой, не противоречит восточной традиции и вполне может быть «вписано» в ее контекст. Ему представлялось возможным противопоставить благодати только свободу иррациональную, несотворенную, но свобода может стать «просветлением и обожествлением».

Восточное учение, как и западное, не рассматривает свободу, предшествующую творению. Преимуществом православия Н. А. Бердяев считал его меньшую, в сравнении с католичеством и протестантизмом, рационализированность, в чем философ видел его большую свободу. Сам Н. Бердяев называл себя «представителем свободной религиозной философии»: «...я, по совести, не могу признать себя человеком ортодоксального типа, но православие мне было ближе католичества и протестантизма, и я не терял связи с православной Церковью, хотя конфессиональное самоутверждение и исключительность мне всегда были чужды и противны» [4, с. 163].

Неправомерно, на наш взгляд, оценивать не претендующую на принадлежность к какой бы то ни было ортодоксии позицию Н. Бердяева с точки зрения ортодоксального богословия, как это делает В. В. Зеньковский. Подобный подход, который грешит определенной тенденциозностью, поскольку в нем намечается критика философских суждений с нефилософских позиций, искажает взгляды самого Н. Бердяева. Пристрастность В. В. Зеньковского в отношении предложенного Н. Бердяевым типа философствования обнаруживает себя в большинстве оценок, выносимых русским богословом бердяевскому творчеству [6, с. 62–81]. У В. В. Зеньковского, как нам кажется, отсутствует само желание понять позицию Н. Бердяева, без чего вряд ли возможна адекватная характеристика анализируемых взглядов. В. В. Зеньковский отмечает, что Н. Бердяев глубоко связан с православием, со всей его духовной установкой, но, «впитав в себя отдельные черты православия, не находит для себя нужным считаться с традицией Церкви» [8, с. 80].

Не вызывает никаких сомнений тот факт, что некоторые из бердяевских идей не соответствуют традиционному православию, и прежде всего это касается его учения об *Ungrund* (Божественное Ничто), из которого раскрываются Бог-Творец и Свобода. Но Н. Бердяев, о чем можно с уверенностью утверждать, не ставил перед собой задачу привести свои воззрения в соответствие с духовными установками православия или «преломить» в своих философских построениях какие-либо положения православного мировоззрения; поэтому имеет смысл говорить лишь о возможном совпадении

или «включенности» его взглядов в контекст православной традиции. Так, Н. Бердяев (подобно тому же В. В. Зеньковскому, которого можно считать выразителем духа традиционного православного богословия) в оцерквлении жизни видел единственную возможность сохранить духовную культуру и свободу; он признавал также, что в Церкви человеку открывается возможность достижения подлинной свободы, но он не согласился бы с точкой зрения традиционного богословия, согласно которой свобода в человеке есть функция церковности. Под оцерквлением жизни Н. Бердяев понимал не только процесс сакраментальный, процесс освящения жизни, но также процесс профетический, творческий, преображающий жизнь, а не только освящающий.

Постановка Н. Бердяевым отношения свободы и благодати, свободы божественной и свободы человеческой в центр проблемы свободы вызвана его стремлением оправдать свободу человека, обосновать ее из внутреннего, собственно человеческого источника. Если глубина человека, его свобода уходят в Божество, укоренены в Нем, то свобода должна быть признана божественной, а свободе человеческой места не находится. Попытка Бердяева ответить на вопрос: «есть ли глубина человеческой природы, которая могла бы обосновать человеческую, именно человеческую свободу?» [2, с. 45] — приводят его к признанию в качестве источника свободы Ничто, из которого Бог творит мир. В этом Н. Бердяев видит единственный путь утверждения чисто человеческой свободы.

Традиционное богословие связывает происхождение зла со свободой, которой Бог наделил человека. У Н. Бердяева же по существу иначе: человек принадлежит равно как Богу, так и свободе.

Христианство монистично, Бог творит мир «из Ничто», но это Ничто не обладает онтологическим статусом. С точки зрения Н. О. Лосского, утверждение «Бог сотворил мир из ничего» означает, что «Бог творит мир, не заимствуя никакого материала ни из Самого Себя, ни извне; Он творит космические сущности как нечто онтологически совершенно новое по сравнению с Ним» [8, с. 317]. Н. Бердяев — дуалист. У него свобода предшествует бытию, «она есть иной порядок, иной план, чем порядок, план бытия» [2, с. 47]. Свобода вкоренена в Ничто (Gottheit Экхардта, Ungrund Беме²), из которого рождается Бог-Творец. Свобода первична и безначальна, тогда как творение мира есть уже вторичный акт. Утверждение Н. Бердяевым Божественного Ничто источником рождения и творения служит оправданием Бога-творца, снимает с Него ответственность за свободу, ставшую причиной зла, а также оправданием человеческой свободы, способствует обоснованию последней «на самом человеке».

Н. Бердяева часто упрекают, что, допуская Ничто, из которого раскрывается свобода, в качестве самостоятельного начала, он тем самым возвышает человека и ослабляет реальность Бога. Так ли это? С «помощью» Ungrund Н. Бердяев не только спасает человеческую свободу, но и доводит до предельной крайности теодицею. Бог не властен над заключенной в меонической свободе потенцией зла; Он не может преодолеть ее, не подавив при этом самой свободы. Поэтому, заключает Н. Бердяев, со свободой связана трагедия мира.

В первом акте Божьего отношения к миру, акте миротворения, таящееся в свободе Ничто зло не может быть предотвращено. Но главный акт божественной мисте-

² Ungrund Я. Беме, по толкованию Н. Бердяева, есть первичная свобода, которая находится в Боге. Н. Бердяев, как он сам признается, вносит корректив в учение немецкого мистика: первичная свобода мыслится им вне Бога, как совершенно самостоятельное начало, апеллируя к которому философ «спасает» человеческую свободу.

рии есть акт второй, акт искупления, явление Бога-Сына, страдающего и освобождающего. Н. Бердяев признавался, что сильнее чувствовал всегда Богочеловека, Бога-Сына: «...в Бога можно верить лишь в том случае, если есть Бог-Сын, Искупитель и Освободитель, Бог жертвы и любви. Искупительные страдания Сына Божьего есть не примирение Бога с человеком, а примирение человека с Богом. Только страдающий Бог примиряется со страданиями творения» [4, с. 165].

Как уже отмечалось, допущением предвечного существования свободы Н. Бердяев оправдывает Бога в существовании зла в мире и порождающим зло началом утверждает иррациональную свободу. Свобода зла, наряду со свободой добра, есть основное условие нравственной жизни, что делает «нравственную жизнь трагической и этику делает философией трагедии» [3, с. 34]. В трагическом видит Н. Бердяев проявление жизни самого Божества. Трагическое не вмещается в категориях добра и зла, «трагическое и есть в нравственном смысле безвинное, оно не есть результат зла. Голгофа есть трагедия из трагедий именно потому, что на кресте распят абсолютно невинный, безгрешный страдалец. Совершенно невозможно морализировать над трагедией. Трагедия и есть прорыв по ту сторону добра и зла. И трагедия свободы побеждается трагедией распятия» [3, с. 44]. Трагичность этики Н. Бердяев связывает с тем фактом, что ее главным вопросом является вопрос об отношении между свободой Бога и свободой человека.

Каким образом совершается соприкосновение свободы человеческой и Божьей благодати? «Органом» восприятия религиозного откровения, призыва Божьего оказывается совесть. Совесть, как ее определяет Н. Бердяев, есть воспоминание о Боге, о подлинном мире в мире данном. Будучи «органом восприятия» Божественной энергии, совесть «судит» о Боге и человеке. Именно на совесть «действует» Божья благодать, вызывая воспоминания о высшем, горнем мире, бывшем некогда первородиной человека. Совесть есть та глубина человеческого существа, которая не утратила связи с Высшим, Божьим миром. Совесть сверхприродна, она не принадлежит и к порождениям социальным.

Воспоминания о потустороннем мире вызывают переживания тоски и ужаса, обнаруживая несоответствие между жизнью «по ту сторону» и той подлинной жизнью, для которой человек был «задуман» и от которой он «отпал». Эти переживания Н. Бердяев сравнивает с раскаянием, обличающим «несоответствие между идеей человека, принадлежащего к умному миру, и его эмпирическим существованием в земном мире» [3, с. 150]. Воспоминания о другом мире могут вызвать раскаяние человека, что сопряжено с «дуализмом двух миров», двух порядков бытия, в точке пересечения которых стоит человек.

Совесть обуславливает «целость духовной природы человека», она есть духовное начало в человеке, определяющееся из глубин духа, из свободы; совесть «должна быть стоянием перед Богом». Человек, являясь существом не только духовным, но и социальным, должен «становиться» из этой своей духовной глубины, из свободы.

Отношения человека и Бога парадоксальны, и содержание их трудно передать на языке мира посюстороннего. Человек обнаруживает в себе свободу, «из этого мира не выводимую», что не доказывает, но показывает существование Бога, так как обнаруживает в человеке духовное начало³. Встреча Бога и человека совершается в духовном

³ Н. Бердяев признавал несостоятельность, даже ненужность традиционных доказательств бытия Божия, и критику этих доказательств И. Кантом он считал весьма убедительной. Предлагаемое им «доказательство» — антропологическое — было, по словам русского философа, «гораздо сильнее».

опыте, в духе, а «не в бытии, о котором мыслят в понятиях». «Событие» встречи можно описать лишь на языке «символики духовного опыта». И метафизика вообще, как считает Н. Бердяев, возможна «как символика духовного опыта, как интуитивное описание духовных встреч» [3, с. 239].

Для более правильного, более глубокого понимания духовного Н. Бердяев разводит понятия душевного и духовного, замечая, что это различие свойственно любой мистике. В опыте духовной жизни открывается свобода, но не в опыте душевном. Мир природный и «душевный природный мир» детерминированы, следовательно, тайна свободы в них не может быть раскрыта. По мнению философа, духовный опыт, духовная жизнь являются реальностью, но реальностью, принадлежащей высшему порядку. С точки зрения Н. Бердяева, неправомерно суждение об иллюзорности духовной жизни, отождествление душевного и духовного. Духовная реальность обнаруживается в самом человеке, но не в каждом, а в том, кто устремлен к Богу как высшему началу. Духовный опыт может не открыться людям ограниченным, обладающим «эвклидовым умом»; но если кому-то не дан духовный опыт, то это вовсе не значит, что он не существует.

Духовное начало в человеке свидетельствует о его внемирном происхождении, о его причастности Божественной жизни и Божественному Ничто. Признавая в человеке духовную глубину, определяющую его как существо высшего качественного порядка, Н. Бердяев обосновывает тем самым чисто человеческую свободу. Присущее человеческой «природе» измерение духовности служит, как считает мыслитель, оправданием свободы человека, «вырывает» его из природного порядка.

Заложенная в Ничто иррациональная свобода представляет собой чистую потенцию. Именно из этой свободы исходит «согласие» на миротворение. Высшая свобода, или вторая свобода, есть результат просветления и преображения изначальной, иррациональной свободы через действие Божьей благодати, через идею Бога о человеке. Поэтому высшая свобода достигается лишь при воздействии благодати на изначальную свободу, но без давления и принуждения. Первая свобода есть только возможность, предполагающая как путь добра, так и путь зла; вторая же свобода есть свобода действительная, образ и подобие Бога в человеке, Божья идея о человеке. Осуществление Божьего замысла о человеке требует присутствия и взаимодействия двух свобод. Примирение двух свобод, преодоление трагедии свободы становится возможным через обретение духовности, которая есть богочеловеческое состояние, результат соработничества свободы и благодати.

Достижение высшей, окончательной свободы, не отрицающей свободы иррациональной, есть достижение подлинной духовности. Духовная ценность и духовная качественность человека определяются взаимодействием свободы и благодати. Для Н. А. Бердяева, как и для Ф. М. Достоевского, в свободе заключается конститутивный признак духовной жизни: подлинная духовность есть не что иное, как просветление благодатью меонической свободы без ее уничтожения. Вслед за Ф. М. Достоевским Н. А. Бердяев утверждает свободу как основополагающую сущностную характеристику человека. В его философии это положение приобретает ключевое значение и определяет все другие ее направления.

Разрешение проблемы свободы, окончательное раскрытие диалектики свободы выходит за рамки рациональной философии. Положительное разрешение трагедии свободы Н. Бердяев находит в христианстве, как религии Богочеловечества. В идее Христа-Богочеловека, идее Богочеловечества «открывается выход за пределы злой свободы и доброй необходимости, свободы, порождающей зло, и необходимости, принуж-

дающей к добру, и достигается просветление и преобразование свободы, свобода наполняется любовью, не свобода первого Адама, еще дорожащего свободой зла, а свобода второго Адама, уже свободной любовью победившего темное начало в свободе» [2, с. 50–51].

Богочеловечность осознается философом как тайна рождения Бога в человеке и, что особенно важно, как тайна рождения человека в Боге. Он верит в человечность Бога, выставляя ее в качестве основного атрибута Божества. «Падшестъ» человека, его экстериоризация не отменяют той истины, что человек вкоренен в Боге, так же как и Бог вкоренен в человеке. В христианской метафизике вопрос о примирении свободы человека и всемогущества Божьего считается наиболее трудным. Бердяев придерживался того варианта решения, согласно которому свободу следует признавать границей Божьего предвидения, поскольку своим желанием свободы человека, его свободного творческого усилия Бог Сам налагает границы Своему предвидению.

Представления Н. Бердяева о характере отношений между Богом и человеком нельзя отнести к традиционным, их трудно «примирить» с христианской традицией. Н. Бердяев возвышает человека, «вырывает» его из природной данности, устремляя к горизонтам духовным. Вместе с тем в этом возвышении отсутствуют «претензии» или «посягательства» человеческой личности на Божьи права, что не унижает Бога, а скорее призвано свидетельствовать о бесконечной любви Его к человеку. Существование Бога как Субъекта, как Личности есть условие существования человека как личности и как субъекта. Нет Бога, следовательно, нет Другого, к Которому личность человеческая трансцендирует, отвечая таким образом на Его призыв, следовательно, отсутствует и сама возможность трансцендирования⁴, единственно предполагающая самореализацию личности.

В человеке совершается трагическое действо: борьба мира и Бога, демонического и божественного, свободного и рабьего. И все же божественное, или истинно человеческое, преобладает в человеке. Божественное начало личности объясняется постоянным стремлением человека к совершенству, раскрывающемуся в полноте; оно заставляет переживать отсутствие полноты как ущербность и несамодостаточность. Божественное есть бесконечное в человеке, заключенное в конечные формы, требующее выхода, реализации. Столкновение бесконечного с конечным, вечного с тленным в живом существе, невозможность реализации бесконечной природы есть великая трагедия человека.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 Августин. О благодати и свободном произволении // *Гусейнов А., Иррилиц Г.* Краткая история этики. М.: Мысль, 1987. С. 532–558.
- 2 *Бердяев Н. А.* Метафизическая проблема свободы // *Путь.* 1928. № 9. С. 41–53.
- 3 *Бердяев Н. А.* О назначении человека. М.: Республика, 1993. 382 с.
- 4 *Бердяев Н. А.* Самопознание. М.: ДЭМ, 1991. 334 с.
- 5 *Бердяев Н. А.* Царство духа и царство кесаря. М.: Республика, 1990. 382 с.
- 6 *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л.: Эго, 1991. Т. 2, ч. 2. 268 с.
- 7 *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия. М.: Центр «СЭИ», 1991. 287 с.

⁴ Н. Бердяев различает два понимания трансцендентного: «...или Бог, как трансцендирование моей ограниченности, или как таинственная, актуальная бесконечность, предполагающая отчужденность человеческой природы, ее внебожественность» [2, с. 241]. В контексте его построений может быть признано только первое понимание.

- 8 Лосский Н. О. История русской философии. М.: Сов. писатель, 1991. 480 с.
9 Роттердамский Э. Философские письма. М.: Мысль, 1987. 703 с.

© 2021. Oksana A. Zapeka
Moscow, Russia

THE ISSUE OF RELATIONSHIP OF GRACE AND FREEDOM IN BERDYAEV'S ETHICS

Abstract: Berdyaev distinguishes between divine and human freedom. He considers the issue of relationship of God's and man's freedom to be central for ethics. While in western theology the issue of correspondence of grace and freedom appears mostly as a human will's problem, the eastern tradition looks at the freedom of man and divine grace as an organic unity, yet acknowledges exclusively the freedom, created and granted by God. Eastern teachings, just as the western ones, do not address the freedom, preceding the Genesis. Orthodoxy's advantage, according to N. A. Berdyaev, is in its lesser, comparing to Catholicism and Protestantism, extent of rationalizing, which to him constituted its greater degree of freedom. Without any doubt some of Berdyaev's ideas are out of keeping with traditional Orthodoxy, most notably starting with his doctrine of Ungrund (divine Nothingness), giving way to manifestation of God-Creator and Freedom. Unlike traditional theology which associates origination of Evil with Freedom, God's gift to a man Berdyaev believes that man belongs to Freedom as much as to God. Berdyaev's presentation of relationship of freedom and grace, divine and human freedom as a central for the issue of Freedom is attributed to his striving to justify human freedom and establishing it in terms of its inherently human source.

Keywords: N. A. Berdyaev, freedom, grace, blessed Augustine, personality, Nothingness, creation, God-manhood.

Information about the author: Oksana A. Zapeka — PhD in Philosophy, Head of Department of Slavic and culture studies, A. N. Kosygin Russian State University (Technologies. Design. Art), Institute of Slavic Culture, Khibinsky pr., 6, 129337 Moscow, Russia. E-mail: zana5@yandex.ru

Received: March 05, 2021

Date of publication: June 28, 2021

For citation: Zapeka O. A. The issue of relationship of grace and freedom in Berdyaev's ethics. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2021, vol. 60, pp. 55–64. (In Russian) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2021-60-55-64>

REFERENCES

- 1 Avgustin. O blagodati i svobodnom proizvolenii [On grace and free will]. In: Guseinov A., Irlitts G. *Kratkaia istoriia etiki* [Brief history of ethics]. Moscow, Mysl' Publ., 1987, pp. 532–558. (In Russian)
- 2 Berdiaev N. A. Metafizicheskaia problema svobody [The metaphysical problem of freedom]. *Put'*, 1928, no 9, pp. 41–53. (In Russian)
- 3 Berdiaev N. A. *O naznachenii cheloveka* [The Destiny of Man]. Moscow, Respublika Publ., 1993. 382 p. (In Russian)

- 4 Berdiaev N. A. *Samopoznanie* [Self-knowledge]. Moscow, DEM Publ., 1991. 334 p. (In Russian)
- 5 Berdiaev N. A. *Tsarstvo dukha i tsarstvo kesaria* [The Realm of Spirit and the Realm of Caesar]. Moscow, Respublika Publ., 1990. 382 p. (In Russian)
- 6 Zen'kovskii V. V. *Istoriia russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy]. Leningrad, Ego Publ., 1991. Vol. 2. Part 2. 268 p. (In Russian)
- 7 Losskii V. N. *Ocherk misticheskogo bogosloviia* [Essay of mystical Theology]. Moscow, Tsentr "SEI" Publ., 1991. 287 p. (In Russian)
- 8 Losskii N. O. *Istoriia russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow, Sovetskii pisatel' Publ., 1991. 480 p. (In Russian)
- 9 Rotterdamskii E. *Filosofskie pis'ma* [Philosophical letters]. Moscow, Mysl' Publ., 1987. 703 p. (In Russian)