принадлежит всей европейской цивилизации. Поэтому мы чтим его как великого отечественного и великого европейского философа ушедшего XX столетия, философа, чьи идеи и образы, труды, навсегда вошли в сокровищницу мировой мысли, но все же более всего они дороги русскому уму и сердцу.

## Н. БЕРДЯЕВ И СОФИОЛОГИЯ*

*В.В. Сербиненко*

Николая Бердяева нередко и, надо признать, в целом справедливо упрекали в субъективизме его историко-философских изысканий, в игнорировании культурно-исторической дистанции и интерпретации рассматриваемых идей в духе собственных интуиций и умозрений. И все же созданные им многочисленные портреты мыслителей прошлого представляют несомненный интерес: в них есть точность в понимании многих существенных моментов духовной позиции, ее внутреннего динамизма. К тому же это всегда живые личности и идеи, с которыми Бердяев ведет свой нескончаемый спор-диалог, кочующий из одной его книги в другую. Однако постоянно и с удивительной интенсивностью переживая творческий подъем, мыслитель легко и свободно переходит к самовыражению: диалог сменяется монологом. В портретах слишком явно проступают черты их автора.

Обращаясь к софиологической теме в бердяевском творчестве, я бы хотел сразу же уточнить, что меня в данном случае интересует именно *сам* Бердяев, *его* отношение к софиологии. Своеобразный творческий субъективизм Бердяева не только не мешает, но, напротив, может помочь понять суть его собственной позиции. Кроме того, надо учитывать еще одну особенность творческой манеры философа: свои ключевые идеи он формулировал постоянно, их можно обнаружить (приложив, конечно, необходимые усилия) едва ли не в каждом бердяевском тексте. Софиологическая же тема никогда не была второстепенной в философской эссеистике Бердяева, и, обратившись к ней, мы можем рассчитывать на прояснение важных особенностей его миросозерцания.

В 1929 г. была опубликована рецензия Н. Бердяева на книгу о. Сергия Булгакова "Лествица Иаковля"[1]. Рецензия имела заглавие: "О софиологии". Строго говоря, это была не столько рецензия,

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, исследовательский грант "Метафизика в России", проект 01-03-00019а.

[1] См.: *Бердяев Н.А.* О софиологии: Рец. на кн.: *о. С. Булгаков.* Лествица Иаковля // Путь. 1929. № 16.

сколько еще один вариант бердяевских размышлений о софиологической традиции, русской и европейской. Причем, и это весьма характерно, даже и софиологией дело не ограничивается: в столь небольшом сочинении Бердяеву удается высказаться по вопросам предельно широким. Так, он предлагает в нем свою типологию русского религиозно-философского сознания: "В русской религиозной мысли можно отметить два основных течения – по преимуществу религиозно-антропологическое и по преимуществу религиозно-космологическое, хотя они и не могут быть совершенно разорваны. Для первого течения в центре стоят проблема свободы и зла, проблема творчества и проблема истории... Для второго течения... в центре стоит проблема космоса, софийности твари... Проблема же космологическая внутри христианства и есть проблема софийности, премудрости твари, пронизанности ее божественными энергиями, соединения неба и земли"[2].

Каждый, кто знаком с творчеством Бердяева, без особых колебаний сделает вывод, что само это творчество безусловно должно быть отнесено к "антропологическому" течению. Более того, оно должно занять там ведущее положение. Кто еще, по крайней мере из русских религиозных мыслителей XX в., постоянно обращался к проблемам свободы и зла, творчества и смысла истории? Конечно, Н. Бердяев. Таким образом, "антропологическое" направление – это в существенной, если не в решающей мере бердяевское направление в русской метафизике. Поэтому "космологическое" течение в данном контексте – если оно лишено антропологизма – оказывается не просто одним из направлений русской мысли, но направлением принципиально *иного* типа, чем философия самого Бердяева.

В бердяевской интерпретации фундаментальной чертой русской религиозно-философской космологии оказывается софиологичность. В русской софиологии (не только у С. Булгакова, но и во всей российской метафизике всеединства, восходящей прежде всего к Вл. Соловьеву) Бердяев склонен видеть опыт метафизического оправдания космоса, возвращение ему того сакрального смысла, который был утрачен на путях западной цивилизации ("западная христианская мысль нейтрализовала космос"). Это обоснование софийности космоса представлялось ему важным и необходимым. Отмечу, что в России отнюдь не только софиологи выступали против десакрализации космоса. Например, Вл. Эрн, упрекая европейскую метафизику в "меонизме" (у него – без-бытийственности, без-жизненности), связывал это именно с "отрицанием природы как Сущего"[3]. Вполне традиционно для русской метафизики Бердяев связывает "нейтрализацию" космоса в западной философии с религиозным опытом Запада: уже схоластическая иерархия бытия (наиболее по-

---

[2] Там же. С. 95–96.

[3] См.: *Эрн В.Ф.* Сочинения. М., 1991. С. 115.

следовательно выстроенная у Фомы Аквинского) ведет к десакрализации космоса, "резкому различению и противоположению" бытия естественного и сверхъестественного. "Дальнейший шаг к нейтрализации космоса и секуляризации природного порядка делает Лютер и протестантизм. Для протестантизма космос не имеет никакого отношения к религиозной жизни, которая вся целиком определяется отношением между человеческой душой и Богом. Отсюда получилось отрицание культа Божьей Матери как язычества и разрушение Церкви как целостного мистического организма и в дальнейшем совершенная секуляризация всего природного мира, который делается исключительно объектом естественно-научного познания и технического воздействия... Невозможно вынести совершенного разрыва между Творцом и творением, совершенного обезбожения, нейтрализации и секуляризации творения. Пределом этого разрыва является натурализм, позитивизм и материализм..."[4]

Оценивая позицию Бердяева в данном вопросе, надо считаться с тем, что ни о каком так называемом конфессиональном патриотизме мыслителя речь идти не может. Никаких фобий в отношении западных конфессий у него также не было. Мы имеем дело с определенным метафизическим выводом о внутренней логике духовного развития Запада, о диалектике католического и протестантского сознания, о реальной утрате (на стадии протестантизма) западным христианством собственной религиозной идентичности и неизбежности дальнейшей секуляризации. Религиозная жизнь Запада, по Бердяеву, безусловно не исчерпывается этой основной тенденцией: софийная космология представлена в европейской мистике (Бёме, Портедж, Баадер и др.), однако эта софиологическая традиция не имела решающего влияния и достаточно легко трансформировалась в русле рационализма протестантского типа.

В гораздо большей степени восприятие софийности космоса было свойственно, как считал русский философ, православному Востоку: преимущественно космологическая онтология восточной патристики, литургическая традиция, греческий и русский исихазм и, наконец, софиология в русской метафизике XIX–XX вв. Бердяев готов признать немалое значение этого софиологического опыта и непосредственно – значение идей своего друга С. Булгакова: "Софиологическое богословствование о. Сергия... означает возврат к священному, божественному космосу, восстановлению органически-мистической связи между Богом и тварным миром"[5]. Однако Бердяев отнюдь не был безоговорочным сторонником такого софиологического "возвращения", причем как в его церковно-ортодоксальном, так и в не вполне ортодоксальном варианте (тот же Булгаков). Я бы даже сказал, что именно метафизика всеединства и связанная с ней

---

[4] *Бердяев Н.* О софиологии. С. 96.
[5] Там же. С. 97.

софиология были, возможно, наиболее чуждыми бердяевскому персонализму течениями русской мысли.

Философ неоднократно писал об "отрицательных и опасных сторонах софиологии" Это прежде всего умаление (или даже полное устранение) человеческой свободы и творчества, которые в божественном (софийном), уже заключающем в себе абсолютный смысл, космосе лишаются какого бы то ни было онтологического значения. Для Бердяева же онтологизм свободы и творчества есть фундаментальнейшее условие всей его философии. В историко-философском плане существенно подчеркнуть, что, критикуя софиологию, русский философ совершенно четко обозначил свой последовательный антиплатонизм. Мне уже приходилось писать, что оригинальность философской позиции Бердяева во многом связана с его опытом обоснования метафизики принципиально неплатонического типа[6].

В российской метафизике всеединства философ усматривал (вполне оправданно) влияние платонизма, писал, в частности, о "платонизирующем учении о. Булгакова" Я бы сказал, что в русской религиозной философии более радикальным критиком платонизма был, пожалуй, только Л. Шестов. Для Бердяева же платонизм ("платоновское учение об идеях") – это вечный, сакральный, иерархически организованный космос, в котором просто нет места "человеческой активности, человеческому творчеству и свободе" Некий аналог платонической космологии он готов был увидеть в русском религиозном космизме, исторически принимавшем языческо-космические формы культа Божьей Матери (мать сыра земля и проч.). В эту стихию русского космизма уходят, по Бердяеву, корни поздейшей софиологической метафизики, с ней же в значительной степени связаны "русская склонность к коллективизму и ослабленное сознание личности и ответственности человека"; тогда как на Западе софиологическо-космологическая ущербность довольно-таки успешно восполняется католическим "культом Девы Марии, который способствовал созданию рыцарства", а последнее в свою очередь способствовало формированию "сильно выраженной личности"[7]. "Антропологическому" (бердяевскому) направлению в русской мысли все эти сугубо западные мотивы оказываются в конечном счете ближе, чем русский космизм и русская софиология. Впрочем наиболее близкий себе тип софиологии Бердяев также обнаруживает на Западе, в творчестве всегда чтимого им Я. Бёме.

О Бёме Бердяев писал много и всегда с воодушевлением. Может быть, наиболее ярко он охарактеризовал творчество немецкого мистика в "Этюдах о Я. Бёме"[8]. И эта сравнительно небольшая работа

---

[6] См.: *Сербиненко В.В.* Русская религиозная метафизика (XX в.). М., 1996.

[7] *Бердяев Н.* О софиологии. С. 98.

[8] См.: *Бердяев Н.* Из этюдов о Я. Бёме // Путь. 1930. № 20–21.

не исчерпывается бёмевской темой. Бердяев, как всегда, не упустил случая высказаться по самым кардинальным, с его точки зрения, проблемам мировой истории, культуры и философии. Так, называя Бёме "величайшим из христианских гностиков", он сразу же подчеркивает, что видит в эллинистическом гностицизме не еретическое искажение христианства, а опыт восприятия христианского учения интеллектуальным миром поздней античности, восприятия именно религиозно-философского, гностического: "Гнозис... – знание, основанное на откровении и пользующееся не понятиями, а символами и мифами; знание-созерцание, а не знание-дискурсия. Это и есть религиозная философия, или теософия..."[9] "Религиозный философ", "христианский гностик" Бёме оказывается одинокой и парадоксальной фигурой в духовной истории Европы: не ученый, не книжник, "не философ в школьном смысле этого слова" (бердяевский Бёме не знал не только античной философии и средневековой схоластики, но и мистики (!)). В то же время, наделенный "особой познавательной харизмой", Бёме, по версии его русского последователя, буквально вслед за Коперником совершает переворот в религиозном сознании: "Огромное значение Бёме в том, что он после господства греческой философии и средневековой схоластики с их статическим богопониманием вносит динамический принцип в понимание Бога, т.е. видит внутреннюю жизнь в Боге, трагизм... Он дерзновенно хотел познать происхождение и смысл зла. В этом он был гностиком. Но он не впадает в манихейско-гностический дуализм, в двубожие... Бёме не неоплатоник как большинство христианских мистиков. Бёме также совсем не монист и учит совсем не об эманации"[10].

С чем мы имеем дело в данном случае: с портретом Бёме или с автопортретом самого Бердяева? По крайней мере, можно не сомневаться, что, рассуждая о том, кем был и кем не был немецкий мистик, Бердяев в очередной раз манифестировал собственную позицию, пытаясь обозначить ее своеобразие. Это он сам "дерзновенно" выбрал путь гнозиса, стремясь понять онтологический смысл свободы и зла. И для него же было исключительно важно избежать "манихейско-гностического дуализма" в своем опыте преодоления платоновской традиции в ее языческом и христианском вариантах. Не преследовали ли Бердяева сомнения в том, что ему действительно удалось избежать дуализма, этой метафизической и религиозной ереси? В бердяевско-бёмовском "не был", "не являлся" чувствуется высокое напряжение... Неоднократно признавая в своих "Этюдах", что творчество Бёме во многих отношениях не соответствует догматической ортодоксии, он в конце концов прибегает к последнему, уже совершенно не рациональному аргументу: "Менее всего Бёме был еретик по состоянию своего сердца". Это вообще уже не довод,

---

[9] Там же. С. 47–48.
[10] Там же. С. 55–56.

это самое настоящее признание. Свободный, "надконфессиональный" религиозный мыслитель Н. Бердяев в сердце своем не принимал путь ереси и богоборчества, не считал себя еретиком.

В идеях Бёме и прежде всего в Ungrund русский философ усматривал возможность для принципиально новой теодицеи, противостоящей канонам "рациональной катафатической теологии", развивающейся в новое время преимущественно в русле протестантизма. "Космогония и антропология Бёме насыщены христианским откровением, они не остаются ветхозаветными, они в новозаветном свете, в свете Христовом... Для миросозерцания Бёме характерно, что он ненавидел идею предопределения. В этом он не был человеком протестансткого духа. Он хотел защитить доброту Бога и свободу человека, равно подрываемые учением о предопределении... Бёме должен быть признан основателем философии свободы, которая есть настоящая христианская философия"[11]. Бердяевский Бёме, радикально отстаивая христианскую идею свободы, оказывается в этом своем радикализме совершенно одиноким, причем на все времена. С одной стороны, добёмовская эпоха в христианской Европе характеризуется, согласно Бердяеву, господством христианизированного аристотелизма и платонизма. И лишь одинокий немецкий мистик "пытался своим созерцанием преодолеть власть греческой и латинской мысли над христианским сознанием" Безоговорочно поддерживая идею "преодоления" платоновско-аристотелевского опыта европейской метафизики, Бердяев в определенном отношении сближается с позицией не слишком любимого им М. Хайдеггера: подлинную философичность он обнаруживает у досократиков, усматривая нечто общее в интуициях Бёме и Гераклита. С другой стороны, хотя идеи Бёме оказали, по Бердяеву, поистине огромное влияние прежде всего на немецкую философию ("рациональное познание иррационального, лежащего в основе бытия, есть основная и грандиозная тема германской метафизики... все это от Бёме"), однако в последующей немецкой мысли, в существенной мере связанной с протестантизмом, происходит рационализация и секуляризация этих идей ("Фихте и Гегель, Шопенгауэр и Гартман... дехристианизировали Бёме"). Линия Бёме получила более адекватное выражение в религиозно-философских исканиях Шеллинга, и в особенности в творчестве католического мыслителя Ф. Баадера, чьи идеи, впрочем, сколько-нибудь решающего значения в истории европейской философии не имели.

Более широкий спектр влияния воззрений Бёме (в том числе и на российской почве) был связан прежде всего с оригинальной софиологией немецкого мистика. "Бёме принадлежит самое замечательное в истории христианской мысли учение о Софии... Если в интуиции Ungrund Бёме видит тьму в основе бытия, то в интуиции

[11] Там же. С. 72–74.

Софии он видит свет. Бёмовское понимание Софии... преимущественно антропологическое. София связана для него с чистым, девственным, целомудренным и целостным образом человека"[12]. Еще в "Смысле творчества" Бердяев утверждал: "Мир есть зло, из него нужно уйти. Свобода от мира – пафос моей книги". В дальнейшем, при всех изменениях в мировоззрении, этот пафос мироотречения никогда не исчезал. Бердяев отвергал десакрализованный мир современной цивилизации как неистинный и мнимый. Но и софиологическая сакрализация *этого*, лежащего во зле мира была для него неприемлема. Тот "свет в основе бытия", который он обнаруживает в бёмовской софиологии, ни в коей мере не является элементом космической жизни, он имеет трансцендентный источник и по отношению к природному миру *идеален, девственен.*

Опираясь на софиологию Бёме, Бердяев отстаивает собственную, личностно для него исключительно важную, мифологему любви. Нельзя сказать, однако, что мифологема эта так уж оригинальна. Русский мыслитель прямо апеллировал к платоновскому мифу о "разорванности полового существа" (в "Пире"). Это сближение с платонизмом весьма симптоматично. В некотором отношении бердяевская интерпретация смысла половой любви была более "платоническая", чем даже у платоника Вл. Соловьева. В "Этюдах" Бердяев упрекал последнего: "На свидание в Египет он ездил не с Софией – Небесной Девой, не с Премудростью Божией. У Соловьева был культ вечной женственности, т.е. культ космический. В Софии его прельщали черты женской красоты"[13]. Правда, словно смутившись прямо-таки инквизиторской суровости этого приговора, Бердяев тут же обращается к святоотеческой аскетической литературе и приводит замечательные слова Иоанна Лествичника: "Некто увидел необыкновенную женскую красоту, весьма прославил о ней Творца, и от одного этого видения возгорел любовью к Богу..." Однако это свидетельство великого аскета, по убеждению Бердяева, к Вл. Соловьеву явно не может быть отнесено, слишком эротически тот в поэзии и в жизни воспринимал женственность. Поэтому, возмущается Бердяев, его оттолкнул и испугал, непривлекательный, некрасивый образ известной визионерки А. Шмидт, "самой замечательной женщины, какую ему пришлось в жизни встретить" Подобные инвективы производят несколько двусмысленное впечатление, особенно если учесть, что сам же Бердяев писал о "близости к безумию" сочинений А. Шмидт. Почему бы не предположить, что именно эта печаль безумия смутила в свое время Вл. Соловьева?

В том же, что касается эротизма, причем не только поэтической, но и метафизической позиции Соловьева, то здесь Бердяев был точен. Еще в своем раннем сочинении "София" Соловьев утверждал,

---

[12] Там же. № 21. С. 34.
[13] Там же. С. 53.

что "реальная и всемогущая любовь – это любовь половая"[14]. Правда, в то время молодой философ был склонен видеть в половой любви "лишь расширенный эгоизм", и эта позиция в дальнейшем радикально изменилась: в "Смысле любви" он признает в любовном чувстве реальную силу, противостоящую личному эгоизму. Но в отношении признания исключительного, можно сказать, метафизического значения именно половой любви никаких изменений не произошло. В "Софии" он достаточно пренебрежительно отзывался о "любви универсальной, любви ко всему", как о чем-то "бессильном, холодном и смутном", приводя в качестве ее характерного образца "современное франкмасонство". Спустя два десятилетия в "Смысле любви" он еще резче пишет о "ложном спиритуализме" и "импотентном морализме" В ряде работ философа ("Смысл любви", "Жизненная драма Платона", "Оправдание добра") мы находим критику разнообразных форм явного и скрытого отрицания положительного смысла половой любви: "ложного мистицизма", влекущего своих адептов прочь от любви к другому живому существу в направлении слияния с мистической "бездной"; крайнего аскетизма, видящего в любви к женщине едва ли не главное зло мира; иллюзий "чисто духовной любви" Во всем этом Вл. Соловьев усматривал тенденции мироотречения, чуждые христианству (и, безусловно, его собственной философии всеединства), тенденции, толкающие человека на совершенно безнадежный, тупиковый путь бегства от Эроса. В то же время не менее решительно философ отвергал взгляд на половую любовь как силу исключительно посюстороннюю, лишенную метафизического смысла, естественную необходимость. Так, он оспаривал идею А. Шопенгауэра и Э. Гартмана о половой любви как безличной силе, определяющей характер эволюции человеческого рода, критиковал натуралистические и материалистические концепции любви, беспощадно высмеивал современных ему "сексологов" и иных поклонников Афродиты Всенародной, рассуждающих о естественности сексуальных отношений во всех их формах и проявлениях.

Для Соловьева любовь – не безличная сила, духовная или материальная, а, напротив, "расцвет индивидуальной жизни", одно из наиболее ярких и глубоких проявлений личностного начала. Не случайно именно в "Смысле любви" он с глубоким пафосом говорит о "безотносительном достоинстве человека" – ведь человеческая личность никогда не может служить "орудием исторического процесса" Это вполне органично соответствует основному тезису работы: любовь – "спасение индивидуальности". Возможно, метафизика любви Вл. Соловьева – это наиболее персоналистическая часть его философии. Для персоналиста же Бердяева как половая любовь, так и женственность – это силы безусловно космического порядка.

---

[14] *Соловьев В.С.* София // Логос. 1991. № 2. С. 194.

Поэтому, обращаясь к Бёме, он настойчиво противопоставляет женственности девственность, признавая именно за последней значение важнейшего христианского символа. "У Бёме есть настоящий культ Божьей Матери, совершенно чуждый протестансткому миру... Бёме признает два элемента в Марии: небесный от Софии, от вечной Девственности, и земной... Небесный, девственный элемент в ней победил... У Бёме не было культа вечной женственности, но был культ вечной девственности... Девственность есть не бесполость, а обоженный пол"[15].

"Обоженность пола" в бердяевской версии – это отнюдь не путь аскезы. Он иронически отзывается о "высушенных аскетических учениях" Упрекая Вл. Соловьева и других российских софиологов в языческой "замутненности" их представлений о Софии как о женственном начале мира, Бердяев сам обращается к языческому мифу об андрогине (прежде всего в его платоновском варианте), усматривает "мистический смысл любви в искании андрогинного образа", рассуждает об андрогинности Христа (дева-юноша, образ цельной, совершенной личности). "Христианская" софиология Бёме также, по словам Бердяева, оказывается не чем иным, как учением об андрогине. Никак не связанный космическими стихиями незамутненный, девственный образ человека – это, собственно, и есть бердяевский *идеал* личности, в котором мужские и женские элементы представлены в гармонической цельности ("природа личности андрогина"). В свое время Вл. Соловьев, характеризуя неоплатонизм и учение Плотина, заметил, что "в этом последнем слове образованного язычества", в его финальном и грандиозном метафизическом проекте смысл человеческого бытия оказывается вне природной и исторической жизни: "Весь идеал – позади человека"[16]. В существенной мере то же самое можно сказать и о бердяевском персонализме. Критикуя платонизм и постоянно подчеркивая историософичность и профетизм собственной философии, Бердяев тем не менее видит спасение для личности в бегстве из "злого мира" Пусть даже в бегстве в творчество (которое, замечу, по его же признанию, в конечном счете "есть великая неудача"), к девственной (райской) чистоте и невинности... Все одно – *идеал* позади человека... Для Н. Бердяева было совершенно неприемлемо метафизическое оправдание космоса в российской софиологии (и не только в ней: наиболее радикально у В. Розанова), в том числе и через признание онтологического смысла женственности и половой любви. Личность у Бердяева всегда противостоит космическим стихиям и, только ускользая от них, сохраняет свою подлинность и полноту (андрогинность). В этом смысле и надо понимать его утверждение, что "миросозерцание Бёме – персоналистическое".

---

[15] *Бердяев Н.* Из этюдов о Я. Бёме. С. 45–47.
[16] *Соловьев В.С.* Собр. соч. СПб., 1913. Т. 10. С. 482.

Столетия разделяют двух "персоналистов": Я. Бёме и Н. Бердяева. Можно сказать, что других примеров последовательного "софийного персонализма" в истории европейской и русской мысли Бердяев не находит. Впрочем мыслитель, сколь бы страстно он ни отстаивал собственные философские принципы, никогда не был склонен игнорировать и обессмысливать иные позиции. Завершая свои "Этюды", Бердяев пишет о преемственности в истории русской философии, о том, что Ф. Достоевский, Вл. Соловьев, Н. Федоров, В. Розанов предвосхитили и определили в своем творчестве ведущие темы русской метафизики XX в. Его собственная метафизика – это, конечно, не возрождение бёмевской мистики на российской почве. Философия Н. Бердяева должна быть понята прежде всего в контексте русских метафизических споров двух последних столетий.

## ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ И ОБЪЕКТИВАЦИИ В ФИЛОСОФИИ Н.А. БЕРДЯЕВА

*О.В. Козлова*

Свобода – одна из сложнейших проблем, волнующих мыслителей различных эпох. Свободе посвящены многочисленные философские сочинения, но тем не менее тема свободы поистине неисчерпаема, так как представители различных философских школ, а тем более разных эпох расходятся в понимании этой глобальной общечеловеческой проблемы. В настоящее время проблема свободы приобретает исключительно важное значение.

Феномен свободы представляет собой многогранную систему, предполагающую множество элементов, характеризующих ее сущность. Сложность анализа категории свободы заключается в невозможности рассматривать ее изолированно от других категорий, определяющих существование и деятельность человека.

Именно экзистенциализм пытался преодолеть наметившуюся в общественных науках тенденцию изучения лишь отдельных качеств человеческой личности. Так, Н.А. Бердяев пытался проникнуть в суть проблемы свободы, давая объяснение множеству форм проявления этой категории. Он стремился не только охватить многообразие видов и аспектов свободы, но и построить диалектику свободы.

Н.А. Бердяев определяет "внутренние двигатели", основы своей философии: "примат свободы над бытием, духа над природой, субъекта над объектом, личности над универсально-общим, творчества над эволюцией, дуализма над монизмом, любви над законом"[1].

---

[1] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека: Опыт персоналистической философии. Париж, 1939. С. 11.