

Научная статья

УДК 215+159.964.2

[https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_46\\_9](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_46_9)

**Р. А. Кнежевич**

## Николай Бердяев и Карл Юнг о «нужде» Бога в человеческой личности

Ромило Александар Кнежевич<sup>a, b</sup>

<sup>a</sup> Нишский университет, Ниш, Сербия, [romilo.knezevic@gmail.com](mailto:romilo.knezevic@gmail.com)

<sup>b</sup> Белградский университет, Белград, Сербия

аннотация: Статья посвящена возможности развития религиозной мысли и церковного учения в свете влияния человеческой личности на изменение образа Бога и на способность богопознания. Общепринятые представления о бытии Божьем, базирующиеся на греческой мысли и святоотеческом наследии, не допускают, чтобы Бог нуждался в чем-либо или в ком-либо другом, так как это означало бы Его неполноту и несовершенство. Представленные в статье концепции личности Н. А. Бердяева и К. Г. Юнга оспаривают такой взгляд и предполагают, что Бог испытывает «нужду» в человеке. При этом Бердяев только обозначает мысль о «нужде» Бога как потребности в общении с человеком, тогда как Юнг, используя библейскую историю Иова, предлагает детальное описание того, как ответ человека Яхве способен изменить образ самого Бога. В этом отношении такие формы бессознательного, как сны, видения, прозрения, являются более достоверными свидетельствами о природе Бога, нежели теологические построения.

В первой части исследования выделены существенные свойства личности в концепции Бердяева. Раскрывается тезис о том, что божественное совершенство проявляется в устремленности Бога к Своему иному, как и в творении Им иной личности, понимаемой как экзистенциальный

© Кнежевич Р. А., 2023

центр с неисчерпаемой потенциальностью порождать новизну. Во второй части в качестве наиболее важного свойства личности у Юнга обсуждается индивидуация — событие, когда человек активизирует свое сознание и готов принять изменчивость бытия Бога и следующую из нее возможность новых откровений. Высказывается предположение, что, хотя подход Юнга находится в плоскости психоанализа, он может также иметь значение для богословия.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** теология, антропология, свойства личности, экзистенциальный центр, индивидуация, Бердяев, Юнг

**БЛАГОДАРНОСТИ:** Исследование, представленное в этой статье, финансировалось Научным фондом Республики Сербия.

**ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ:** Кнежевич Р. А. Николай Бердяев и Карл Юнг о «нужде» Боге в человеческой личности // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 46. С. 9–46. [https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_46\\_9](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_46_9).

**R. A. Knežević**

## Nikolai Berdyaev and Carl Jung On God's "Need" for Human Person

**Romilo A. Knežević<sup>a, b</sup>**

<sup>a</sup> University of Niš, Niš, Serbia, [romilo.knezevic@gmail.com](mailto:romilo.knezevic@gmail.com)

<sup>b</sup> University of Belgrade, Belgrade, Serbia

**ABSTRACT:** The article deals with the possibility of developing religious thought and church teaching in the light of the influence of the human personality on the change in the image of God and on the capacity for the divine cognition. The generally accepted ideas of God's being based on Greek thought and the sacred patristic heritage do not allow God to need anything or anyone else, since this would imply His incompleteness and imperfection. The concepts by N. A. Berdyaev and C. G. Jung of personality presented in this article challenge this view and suggest that God has a need for man. At the same time, Berdyaev only designates the idea of God's "need" as a need for communion with man, while Jung, using the biblical story of Job, offers a detailed description of how man's response to Yahweh can change the image of God himself. In this regard, unconscious forms such as dreams, visions and epiphanies are more reliable accounts of the nature of God than theological constructions.

The first part of the study identifies the essential features of personality in Berdyaev's concept. It reveals the thesis that divine perfection manifests itself in God's aspiration for His otherness as well as in His creation of another person, understood as an existential centre with an inexhaustible potential to generate novelty. The second part discusses Jung's idea of individuation as the most important characteristic of personality — the event when an individual activates his consciousness and is ready to accept the mutability of God's being and the consequent possibility of new revelations. It is suggested that although Jung's approach is within the realm of psychoanalysis, it may also have implications for theology.

KEYWORDS: theology, anthropology, personality traits, existential centre, individuation, Berdyaev, Jung

ACKNOWLEDGMENTS: The research presented in this paper was financed by the Science Fund of the Republic of Serbia.

FOR CITATION: Knežević R. A. (2023). "Nikolai Berdyaev and Carl Jung On God's 'Need' for Human Person". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, iss. 46, pp. 9–46.  
[https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_46\\_9](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_46_9).

Sapere aude! Имей мужество пользоваться собственным умом!

*И. Кант. Что такое Просвещение?*

...Плыть от старых и твердых берегов к неведомому и не открытому еще материку, от которого не протягиваются руки помощи...

*Н. Бердяев. Смысл творчества*

Надежный и проверенный путь — это путь только к смерти.

*К. Юнг. Воспоминания, сновидения, размышления*

В настоящем очерке я буду сравнивать некоторые принципиальные свойства человеческой личности в представлении Н. А. Бердяева и К. Г. Юнга, специально сосредотачиваясь на роли личности в трансформации образа Бога. Можно привести множество оснований для уместности сравнительного изучения Бердяева и Юнга<sup>1</sup>, однако, вероятно, наиболее весомым аргументом окажется разделяемая ими обоими идея о том, что Бог испытывает «нужду» в человеке.

1. Единственная монография, посвященная сравнению взглядов Бердяева и Юнга, принадлежит Georg Nicolaus: [Nicolaus].

Правда, если Бердяев фактически только обозначает мысль о такой «нужде», как потребности Бога в общении с человеком, то Юнг в «Ответе Иова» предлагает детальное описание того, как ответ человека Яхве способен изменить образ самого Бога. Так, по Юнгу, столкновение Яхве и Иова соответствует кризису среднего возраста в становлении идеи Бога [Bishop, 81].

Но прежде чем предложить наш сравнительный анализ, хотелось бы несколько слов сказать о бердяевском методе мышления, тем более что он служит методологической основой для настоящего очерка. Пауль Тиллих считал метод мышления Бердяева характерной чертой и одновременно наиболее ценным вкладом Восточной церкви в современную религиозную мысль [Tillich, 290 и далее]. Что же именно в этом стиле мышления удостоилось столь лестной оценки Тиллиха?

По его словам, «сам Бердяев называл свой тип мышления „теософией“, подразумевая под этим *дальнейшее свободное развитие церковного учения* в духе спекулятивной метафизики и мистической интуиции» (курсив мой. — Р.К.) [Tillich, 290]. Тиллих явно акцентирует «дальнейшее свободное развитие церковного учения», которое предполагает возможность свободы мысли. Тиллих к тому же утверждает, что бердяевское «свободное мышление» означает применение спекулятивной метафизики и мистической интуиции. Причем в отличие от представителей движения неопатристического синтеза, например, митр. Иоанна (Зизиуласа), Бердяев никогда не ратовал за возвращение к отцам, как никогда не считал труды отцов непреложным критерием истины. С другой стороны, Зизиулас уверен, что «богословие, не ориентирующееся на святых отцов, перестает быть православным»<sup>2</sup>:

Сама дилемма — либо неопатристический синтез, либо постпатристическая теология — представляется ложной, так как следует не идти дальше отцов, а только истолковывать их<sup>3</sup>.

Кажется, что Зизиулас игнорирует тот несомненный для герменевтики факт, что толкований может быть столько же, сколько толкователей, и, соответственно, столько же и критериев истины.

2. Иоанн (Зизиулас), митр. «Своевременность и вневременность неопатристического синтеза»: доклад, сделанный на конференции «Неопатристический синтез или постпатристическое богословие: может ли православное богословие быть кон-

текстуальным?», июнь 2010 г., Волос, Греция (не опубликован).

3. См. там же: Иоанн (Зизиулас), митр. «Своевременность и вневременность неопатристического синтеза».

Никакой «внешний», или «объективный», факт *per se* (как таковой. — Прим. ред.) никогда не будет способен удовлетворить нашему поиску непоколебимой истины, поскольку прежде он должен быть истолкован<sup>4</sup>.

Похоже, что «свободно мыслить» означает по Бердяеву «иметь мужество пользоваться собственным умом». Это изречение, приведенное нами в одном из эпиграфов к статье, принадлежит Иммануилу Канту. В своем знаменитом эссе «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» Кант утверждает, что оно есть «выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине» [Кант, 27].

Несовершеннолетие — это неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине имеет причиной не недостаток рассудка, а недостаток решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. *Sapere aude!* Имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения [Кант, 29]<sup>5</sup>.

Подход неопатристического синтеза обнаруживает именно это «несовершеннолетие по собственной вине», т. е. отсутствие решимости и мужества пользоваться своим умом без внешнего руководства. Если верным было утверждение, что нам не следует идти дальше отцов, но только истолковывать их, то тогда наши толкования никогда не смогли бы — и никогда не должны были бы — обнаружить у отцов никаких слабых мест. Независимо от того, было ли наследие отцов совершенно безошибочным или нет, мы все равно располагаем *consensus patrum*<sup>6</sup>. При этом святоотеческое единодушие существует только на уровне вероучения, но не в нюансах богословской мысли. Другими словами, отцы согласны, например, в том, что Бог Един в трех Ипостасях, однако понимание ипостасности у них не совпадает.

4. В этом смысле методология Зизиуласа принадлежит платоновскому видению вещи, а не кантовскому пониманию соотношения «я» и объекта. Согласно Бердяеву, философия объективности представляет собой «наивный реализм», характерный для большинства человечества. «Греческая мысль обращена к объекту, и лишь германская мысль обратилась к субъекту» (см.: [Бердяев 1995, 167]).

5. Здесь и далее текст воспроизводится по изданию: Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение // Он же. Сочинения в шести томах. Т. 6. С. 25–35 [Кант]. — Прим. пер.

6. Принцип «согласия отцов», в соответствии с которым то или иное свидетельство (мнение, мысль, идея, соображение), поддержанное множеством святых отцов Церкви, принимается верующими, как минимум, в качестве заслуживающего особого внимания. — Прим. ред.

По Канту, «положения и формулы — эти механические орудия разумного употребления или, вернее, злоупотребления своими природными дарованиями — представляют собой кандалы постоянного несовершеннолетия» [Кант, 28]. И далее Кант замечает:

Даже тот, кто сбросил бы их, сделал бы лишь неуверенный прыжок через небольшую канаву, так как он не приучен к такого рода свободному движению. Вот почему лишь немногим удалось благодаря совершенствованию своего духа выбраться из состояния несовершеннолетия и сделать твердые шаги [Кант, 28].

Может ли церковный синод, спрашивает Кант, взять на себя обязательство установить некий набор неизменных вероучительных положений? По его мнению, это совершенно невозможно, ибо договор, «заключенный с целью удержать человечество от дальнейшего просвещения на все времена, был бы абсолютно недействительным, даже если бы он был утвержден высшей властью» [Кант, 31].

Никакая эпоха не может поставить следующую эпоху в такое положение, когда для нее будет невозможно расширить границы (прежде всего настоятельно необходимые) своего познания, избавиться от ошибок прошлого и двигаться вперед в просвещении. *Это было бы преступлением против человеческой природы, первоначальное назначение которой заключается именно в таком движении вперед. Будущие поколения имеют полное право отбросить такие решения как принятые незаконно и злонамеренно* (курсив мой. — Р. К.) [Кант, 31].

Для просвещения, напоминает Кант, требуется только свобода, притом самая безобидная, — свобода во всех случаях публично пользоваться своим разумом, и «публичное пользование собственным разумом всегда должно быть свободным и только оно может дать просвещение людям» [Кант, 29].

Кант подчеркивает, что непозволительно прийти к соглашению относительно некоего постоянного религиозного установления, не подвергаемого ни с чьей стороны публичному сомнению. Это исключило бы на период его действия движение человека к совершенствованию и сделало бы этот промежуток времени «бесплодным и тем самым даже вредным для будущих поколений» [Кант, 32].

Словно неуклонно следуя девизу *sapere aude*, Бердяев не просто видит незначительные несовершенства патристического наследия, а демонстративно и прямо предостерегает от реставрации христианства отцов. Он считает, что святоотеческому наследию недостает подлинной антропологии.

В этом великая опасность для нашей эпохи реставрации святоотеческого христианства, в котором нет подлинной антропологии. Эта реставрация может быть на руку духу антихристову. Если религиозное сознание оставляет место пустое, то оно заполняется духом антихристовым. Религиозное приращение и подавление человека ведет к ложному его самопревозношению, которое окончательно истребляет человека [Бердяев 1916, 87].

Следуя кантовскому пожеланию свободного дальнейшего развития вероучения и не отвергая ценности наследия отцов, русский философ очерчивает и новые перспективы, которые связаны с принципиальной ролью человеческой личности в жизни Бога. При этом Бердяев нигде не пытается детализировать вклад человека в Божественную жизнь. Вот почему нам так важен Юнг, поскольку именно последний предлагает подробное описание этапов трансформации образа Бога, которая, по Юнгу, может происходить только за счет человека, и Бог как психологический феномен в этом нуждается.

### Концепция личности в творчестве Бердяева

Описывая Бога как беспредельную Личность, Бердяев отталкивается от известного изречения Николая Кузанского о Боге как *coincidentia oppositorum*<sup>7</sup>. Имеется в виду, что рационально несовместимые свойства обретают совершенную гармонию в Боге. При этом совершенство обычно понимается как неподвижность, т. е. если нечто совершенно, то нет необходимости в том, чтобы достигать еще большего совершенства, поскольку такое стремление логически означало бы несовершенство. Богословский и метафизический принцип неподвижности Бога кажется вполне разумным, однако Бердяев отвергает его как откровенно рационалистический, так как совершенство Бога означает совершенное же соединение в нем абсолютного покоя и абсолютного движения. Из божественного совершенства неподвижность совсем не следует, ибо Бог есть Дух и Жизнь. Всякое живое бытие

7. Совпадение противоположностей. — Прим. пер.

или личность<sup>8</sup>, по Бердяеву, предполагает способность к неограниченному созиданию и обновлению.

Бердяев, по-видимому, считает, что свобода связана с беспредельностью. Поскольку последняя существует только в личной форме, т. е. как конкретная личность, то можно сказать, что свобода всегда связана с беспредельностью личности. Личность беспредельна и свободна постольку, поскольку она способна к неограниченному порождению нового. Бердяев связывает свободу со способностью творить из ничего, т. е. создавать то, чего раньше не было. Личность и свобода, жизнь и дух немислимы без возможности возникновения абсолютно новых реалий.

Бердяев уверен, что беспредельная личность совершенно несовместима с идеей монады в духе Лейбница, для которого монада есть простая субстанция, которая «замкнута, закрыта, не имеет окон и дверей» [Бердяев 1939, 20]. В отличие от нее бытие личности состоит в непрерывном столкновении с беспредельным. «Для личности же, — продолжает Бердяев, — раскрывается бесконечность, она входит в бесконечность и выпускает в себя бесконечность, в своем самораскрытии она устремлена к бесконечному содержанию» [Бердяев 1939, 20].

Поскольку личность не является замкнутой монадой, Бердяев, вероятно, исключает изолированное существование личности<sup>9</sup>. Она должна руководствоваться неисчерпаемостью своего потенциала, а такое неограниченное содержание могут дать только другие беспредельные личности. Стоит только расстаться с представлением о Боге как о безжизненной субстанции и увидеть в Нем безграничность духа и жизни, подвижности и действия, как мы естественным образом придем к заключению, что Бог — это Личность. Но поскольку личность необходимо предполагает беспредельность содержания, она нуждается в иной неисчерпаемой личности, а это означает, что подлинная свобода возможна лишь при наличии иной личности<sup>10</sup>.

8. Я считаю, что для Бердяева эти два термина — синонимы.

9. Зизиулас развивает схожее понимание личности как соотношенного бытия: «Личность не может существовать в изоляции. Бог не одинок; Он есть общение» [Зизиулас, 214]. Правда, идея Зизиуласа о тождестве божественных Лиц не предполагает беспредельности, а без неисчерпаемости божественных личностей невозможно помыслить божественную свободу в духе Бердяева.

10. Эту мысль Бердяева хорошо понял Юрген Мольтманн: «Всякий, кто отрицает подвижность божественной природы, отрицает и саму Троицу, а это в свою очередь означает отрицание христианской веры как таковой. Ибо, согласно Бердяеву, тайна христианства в восприятии откровения триединой природы Бога в ее подвижности, а также в восприятии непосредственно вытекающей из нее истории Божественного страдания. Христианская вера есть опыт ничем не ограниченной свободы, источником которой эта история и выступает» [Moltmann, 45].



Именно поэтому Бердяев подвергает суровой критике любую форму монотеизма, отвергающую Бога-Троицу. Он даже объявляет такую разновидность монотеизма идолопоклонством:

Натуралистическое отношение к Богу как к бездвижному, субстанциальному, трансцендентному метафизическому бытию и есть последняя форма идолопоклонства в истории человеческого духа. И единобожие может быть идолопоклонством [Бердяев 1994, 34].

Из столь категорического отвержения нетринитарного монотеизма с очевидностью следует, что Бердяев исключал несовместимость Единичного Бога с тремя божественными Ипостасями. Он твердо верил, что в духовном откровении эти три Лица образуют совершенное единство без утраты особенности каждой. В духовной жизни нет места противоположности между единством и множественностью.

Единое не противостоит множественному, как внешняя для него реальность, оно проникает множественное и создает его жизнь, не снимая самой множественности. «Я в Отце Моем, и вы во Мне, а я в Вас». <...> На этом внутреннем преодолении внеположности<sup>11</sup> единого и множественного основана духовная жизнь [Бердяев 1994, 31].

Бердяев считал, что троичность божественной природы неприемлема именно для рациональной мысли<sup>12</sup>, которая по своей природе склонна к монизму:

Разум, не просветленный верой, естественно стремится к монизму или дуализму, и его беспокоит и даже возмущает мифологичность христианской Троичности, он готов увидеть в ней политеизм [Бердяев 1994, 62].

Подобно Григорию Паламе<sup>13</sup>, Бердяев говорит о внутренней жизни Троицы, которая главным образом выражается любовью

11. Это слово вполне заменимо понятиями «внешнее» или «отстраненность».

12. «Бердяев указывает, что тринитарная доктрина не выводится из закона тождества, „основного закона мышления“. Закон тождества выражает болезненный и ущербный порядок естества в противоположность порядку свободы. С другой стороны, доктрина Троицы предполагает веру в бесконечное бытие. Это бытие не ограничено

законом тождества, „идея Троичности не санкционируется законами логики, но санкционируется законами Логоса“, ее может вместить только интуитивное, а не дискурсивное мышление» [Аксенов-Меерсон, 182].

13. См. 2-ю главу «Философии свободного духа» [Бердяев 1994, 50–70].

и взаимным притяжением между божественными Лицами<sup>14</sup>. Внутренние отношения между Лицами Святой Троицы динамичны и проявляются как конкретная жизнь<sup>15</sup>. Монотеистический Бог мог бы любить только Себя Самого, но неисчерпаемость жизни возможна только между божественными и равночестными Лицами. Отец рождает Сына из устремленности Бога к внутрибожественному эросу, и «отвечает на Божью потребность в любящем и любимом, в вечности, изначально рождающийся, равнодостойный Отцу Сын» [Бердяев 1994, 134].

Бердяев основывает свое понимание единства в Боге не на единстве божественной природы или монархии Отца. Единство в Боге для него следствие личностного внутритроичного эроса и взаимной устремленности, где между ипостасями нет никакой субординации.

Противоположность единого и множественного... основана на пространстве, времени, материи, которые являются уже результатом грехопадения, отпадения от Бога. Духовная жизнь совершается вне времени, вне пространства, вне материи... В духовной жизни, в духовном опыте дано внутреннее единство моей судьбы, судьбы мира, судьбы Бога [Бердяев 1994, 31]<sup>16</sup>.

Для Бердяева личность есть подвижная жизнь со способностью бесконечно порождать новизну. Свобода тесно связана с неисчерпаемой потенцией духа и поэтому определяется как беспредельная личность. При таком видении яснее становится толкование Бердяевым свободы как способности творить из ничего.

Общий взгляд Бердяева на человеческую личность и свободу, равно как и его представление о Боге, опирается на способность

14. Отец Сергей Булгаков воздает должное Бердяеву за особое внимание к человечности Бога библейского откровения. Он пишет о том, что сводить переживания Бога лишь к антропоморфизму, «значит закрывать глаза перед Божественной действительностью и огненные глаголы Слова Божия подменять семинарской схоластикой» [Булгаков, 155].

15. См.: [Бердяев 1994, 131]. Бердяев хорошо осознал, по его собственным словам, что когда «мы приближаемся к этим тайнам, то все находится на острие, и очень легко с острия ниспасть в ту или иную бездну. Тогда получается для церковного сознания еретический уклон» [Бердяев 1994, 131]. Тем не менее, он считал, что все ереси содержат признаки рационалистического подхода к божественной тайне, т. е. мышления, которое не допускает антиномичности в понимании Бога. Именно непросвещенный разум производит ересь, завистливо обвиняя в ереси мышление, преодолевающее границы рационального. «Еретические учения всегда рационализируют духовный опыт, всегда подавлены одной какой-либо его стороной. Христианские мистики этого не делают. Они высказывают самые дерзновенные мысли, которые пугают обыденное сознание, которые иногда кажутся безумными, более противоречащими обыденной вере, чем учения еретические» [Бердяев 1994, 131].

16. Хотя в этом отрывке Бердяев рассуждает на антропологическом уровне, его мысль по аналогии можно распространить и на внутрибожественную жизнь.

человека осуществить радикальный переворот в бытии. Именно поэтому критики Бердяева, которых смущало его увлечение понятием «внешнего» *Ungrund*, считали необходимым отвергать его учение о человеческой личности<sup>17</sup>. Определим основы концепции личности, предложенной Бердяевым.

### Основные принципы концепции личности, предложенной Бердяевым

1) Смысл сотворения человека можно понять только при условии, что нам открыто содержание внутрибожественной жизни.

Традиционное катафатическое богословие было подавлено мышлением в рациональных понятиях, и потому для него оставалась закрытой *внутренняя жизнь Божества, из которой только и постижимо творение мира и человека, т. е. отношение Бога к своему другому* (курсив мой. — Р. К.) [Бердяев 1994, 130].

Бердяев утверждает наличие прямой параллели между причиной, по которой Бог есть Троица — т. е. того, почему Отец рождает Сына и почему от Отца исходит Дух, — и причиной творения человека. Хотя человеческая личность тварна, Бог нуждается в ней практически так же, как и в двух других ипостасях Святой Троицы<sup>18</sup>. Проблема в том, что мысль Бердяева здесь выражена несколько неопределенно. Не внутритроичная жизнь проясняет нам смысл творения, но, как мы далее увидим, творение человека раскрывает отношения между ипостасями Святой Троицы. Бердяев нигде прямо не говорит, по какой именно причине Отец нуждается в Сыне. Утверждать, как это делает Бердяев, что Отец испытывает нужду в Сыне вследствие Своей любви к Сыну, означало бы допускать тавтологию. Как я писал вслед за Роуэном Уильямсом, источник внутритроичного *эроса* лежит в непоколебимой инаковости Лиц Святой Троицы. Нарушение «извечного различия» между ними означало бы, по Уильямсу, отмену любви как таковой [Williams, 117].

17. См.: [Lubardić, 78–83]. Любарич считает, что антропология Бердяева изменяет «неогуманистической линии» [Lubardić, 78]. См. также: [Seaver, 15; Vallon, 197].

18. Бердяев сознает, что вследствие ограниченности человеческого языка, затруднительно точно выразить смысл «нужды» Бога в человеке. Он

пишет: «В духовном опыте, в глубине его раскрывается не только потребность человека в Боге, но и потребность Бога в человеке. О, конечно, „потребность“ плохое слово, как плохи все человеческие слова, когда мы говорим о Боге» [Бердяев 1994, 141].

Этот исходный принцип личности влечет за собой следующий.

2) Поскольку Бог нуждается в своем творении, Бердяев настаивает, что традиционное представление о творении должно быть пересмотрено<sup>19</sup>. Он утверждает, что «экзотерически-рационалистическое богословское сознание принуждено принять жестокую концепцию, согласно которой Бог без всякой нужды, по прихоти, без всякого внутреннего в Нем движения сотворил мир» [Бердяев 1994, 130].

Если творение не было для Бога чем-то необходимым, то оно «ничтожно и внебожественно и... большая часть творения обречена на гибель» [Бердяев 1994, 130]<sup>20</sup>. Для того чтобы сохранить подлинное основание человеческой свободы, считает Бердяев, необходимо признать тайну творения как проявления внутрибожественной жизни. Бердяев явно хочет сказать, что понять человеческую свободу можно лишь одновременно признавая нашу неразрывную связь с жизнью Святой Троицы<sup>21</sup>. Кажется даже, по мысли Бердяева, что если исходить из того, что Бог сотворил человека безо всякой в нем потребности, то монофизитское понимание творения становится неизбежным. Тайна миротворения, полагает Бердяев, в том, что Бог нуждается «в своем другом, в друге, в любящем и в любимом, в любви, осуществляемой в тайне Триединства, которая одинаково есть вверху и внизу, на небе и на земле» [Бердяев 1994, 130].

Бердяев считает, что богословское учение, согласно которому Бог сотворил человека лишь к вящей Своей славе, уничтожительно не только для нас, но и для Бога. Он отмечает, что учение, обесценивающее творение, непременно обесценивает и самого Бога [Бердяев 1939, 35]. Бердяев, конечно, отдает себе отчет в том, что представление о нуждающемся или тяготеющем к чему-либо

19. Если обратиться к текстам прп. Максима Исповедника как к характерному примеру святоотеческой мысли, то нетрудно увидеть, что, несмотря на его учение о человеке как микрокосме и посреднике, творение человека трактуется им совсем не как некоторая «необходимость» для Бога или как проявление внутрибожественной жизни. Максим Исповедник подчеркивает неподвижность Бога, приписывая подвижность одной лишь твари. Цель творения состоит в том, что в неподвижности Бога тварь обретает покой. И хотя этот покой и мыслится как вечная устремленность (ἐλέκτασις), ясно, что только тварь устремлена к Богу, тогда как Сам Бог остается неподвижен перед лицом Своего

творения (см.: Максим Исповедник. Вопросы к Фаласию. 60 // CCSG 22:73–81; Амбигвы. 7 // PG 91:1069A–1077B).

20. Согласно Бердяеву, человеческую свободу невозможно утвердить лишь на основании *creatio ex nihilo*, т. е. на том, что творение мира и человека не было необходимым. Если Бог творит свободно, то Его творение, согласно святоотеческому наследию, также обладает свободой и даже разделяет Его «славу» (δόξα) [Patristic lexicon, 961].

21. Это один из важнейших принципов Бердяева, без которого невозможно понять учение о Бого-человечестве.

Боге идет вразрез с общепринятыми воззрениями<sup>22</sup>. Традиционно считалось, что допущение устремленности Бога к чему-то или к кому-то означало бы, во-первых, что бытие Божье переменчиво и подвижно, а во-вторых, что Бог несовершенен. Более того, такое воззрение, главным образом основанное на идеях Парменида и школы элеатов [Бердяев 1994, 131], предполагает, что Абсолют, будучи совершенным существом, неподвижен и самодостаточен<sup>23</sup>. Бердяев считает такое понимание результатом объективации, произведением нашего натуралистически мыслящего рационального сознания. Только в естественном мире покой исключает движение вследствие того, что естественный разум мыслит исключительно в пределах законов аристотелевой логики. Тем не менее, поскольку Бог есть *coincidentia oppositorum*, в Нем абсолютный покой неотъемлем от абсолютной подвижности.

Бердяев также полагает, что нам следует отказаться от понятия совершенства как чего-то отвлеченного, неподвижно-го и статического<sup>24</sup>, так как Бог есть не субстанция, а Жизнь.

22. Иной взгляд на восприимчивость или невосприимчивость Бога к страданию, основанный на патристической традиции, см. в: Gavrilyuk P. "The Suffering of the Impassible God : The Dialectics of Patristic Thought" [Gavrilyuk]. Гаврилюк считает, что «мнение о присутствующем в патристике представлении о Боге, принципиально не восприимчивом к страданию, ошибочно» [Gavrilyuk, 20]. Он утверждает, что святоотеческая мысль решительно принимает все последствия воплощения, включая страдания и смерть [Gavrilyuk, 20]. Он, однако, отмечает, «что в современной богословской атмосфере невосприимчивость к страданию представлена в слишком неприглядном виде, так что при этом весьма часто не замечают, что и ничем не ограниченная склонность к страданию также сопряжена с рядом богословских трудностей». Гаврилюк специально подчеркивает, что далеко не все человеческие переживания могут быть приписаны Богу [Gavrilyuk, 5–6]. В качестве примера позиции, допускающей совместимость любого переживания с бытием Бога, я приведу отрывок из Оригена: «Он [Спаситель] сошел на землю, скорбя о роде человеческом. Он был уязвлен нашими скорбями прежде того, как воспринял нашу плоть и был предан страданию на кресте. Если бы Он не скорбел о нас, то не соединил бы свою жизнь с жизнью людей. Его скорбь о нас предшествовала Его явлению в мире. Но в чем она состояла? Это была скорбь от любви. И Сам Отец, Бог всей Вселенной, исполненный великой скорби и сострадания, разве не предстает

подверженным переживаниям? Неужели вы не видите, что Он, управляя делами человеческими, одновременно сопереживает людям? Господь твой и Бог идет с тобой твоими путями, как всякий отец принимает на себя жизнь своего сына. Бог претерпевает с нами наши пути, как Сын Божий принимает на Себя наши скорби. Он печется о вещах, которые, по величии Его природы, не должны Его затрагивать, и ради нас Он принимает на Себя людские скорби» (In Ezech. VI.6) [Origen, 15–16].

23. Зизиулас считает самодостаточность Бога формой «закрытой онтологии». В этой связи он цитирует Е. Л. Масколла, который расценивает классическую греческую мысль, и платоновскую, и аристотелевскую, как приверженную учению о «замкнутых» сущностях. Масколл полагает, что для всех греков «все имеет завершенную природу, содержащую в себе все, что вообще может произойти... Греческая мысль совершенно не выносит... идею, что бытие может совершенствоваться в том или ином качестве, приобретая свойства, которых ранее в нем не было» [Mascoll, 246; Zizioulas, 70]. Согласно распространенной трактовке Парменида, помимо того, что Единое совершенно и неизменно, оно также вечно и вневременно (см.: [Sanders, 62]).

24. Если греческая религия персонифицировала высшую реальность, то философия стремилась очистить идею божественного от всякого антропоморфизма. С этой целью философы пользовались методом естественной теологии, выводя божественное

Устремленность Бога к Своему иному, как и творение Им иного, следует понимать не как проявление божественной ущербности, а как ясное свидетельство неисчерпаемости Его полноты и совершенства [Бердяев 1994, 130].

Теперь нам следует спросить, каковы свойства божественного совершенства? Если мы поймем, что есть это совершенство по своему существу, мы сможем объяснить, почему устремленность Бога вовне совсем не обязательно означает Его несовершенство. Вопрос этот относится к уже высказанному тезису, что потребность Бога в человеке, равно как и сотворение человека не предполагает никакой ущербности. Тяготение Бога к Своему иному — это не ущербность, если учитывать характер божественного творения, так как в творческом действии Бога как раз присутствуют Его мощь и совершенство. С другой стороны, это творческое действие служит оправданием устремленности Бога к Своему иному, поскольку в этом акте приводится в бытие совершенно особый вид творения, а именно, человеческая личность. Свойство личности и демонстрирует, что устремленность Бога к сотворенному Им иному указывает не на недостаточность, а, наоборот, — на Его совершенство и свободу. Другими словами, совершенство и свобода Бога состоят в его власти сотворить человеческую личность.

Вопрос о божественном совершенстве важен нам потому, что он способен пролить свет на бердяевское понятие личности. Я постараюсь раскрыть смысл божественного совершенства через рассмотрение дел Бога. Основание у этого шага простое: возможно, лучший способ оценить личность состоит в том, чтобы посмотреть на ее дела<sup>25</sup>. Итак, совершенство Бога должно быть видно по Его делам. В чем же состоит наибольшее достижение Бога? Бердяев отвечает на этот вопрос так: «Идея человека есть величайшая Божья идея» [Бердяев 2007, 263]<sup>26</sup>. Утверждая это, мы можем теперь назвать и третий принцип личности в бердяевском ее понимании:

из понятия совершенства, поскольку Богу не причисляется ничего иного, кроме совершенства (это так называемый метод *теопрепес-а*) [Sanders, 61]. (Теопрепес, ср. греч. Θεο-πρεπίς, подобающий божеству. — Прим. ред.)

25. Согласно Бердяеву, личность предпологает неизменное, но непрерывно развивающееся тождество самому себе. И хотя личность постоянно развивается и творит себя, всякое проявление личности несет на себе уникальный и неповторимый ее отпечаток. Личность целостна, она целиком

присутствует во всех своих личностных актах, личность уникальна и неповторима (см.: [Бердяев 1939, 22]).

26. Ту же мысль Бердяев высказывает в «Философии свободного духа», однако в силу ее поэтического, несистематического стиля, там она выражена не так отчетливо. Так, вместо того чтобы назвать идею человека величайшей божественной идеей, Бердяев употребляет здесь прилагательное «основная»: «Основная мысль Бога есть мысль о человеке» [Бердяев 1994, 134].

3) Явление человека представляет собой наиболее ценное деяние Божье. Стоит даже допустить, что Бог был способен сотворить и нечто более сложное, если бы это было необходимо, и не только необходимо, но и возможно<sup>27</sup>.

Попробую кратко объяснить, что может означать эта дерзновенная идея. Бердяев считал, что человек есть высшее творение Божье, полагая также, что «основная мысль человека есть мысль о Боге», как и «основная мысль Бога есть мысль о человеке» [Бердяев 1994, 134].

Из этих двух высказываний следует, что из всего творения один лишь человек сотворен по образу и подобию Божьему, и на этом основании мы принимаем положение Бердяева о том, что человек есть высшая божественная идея, ибо невозможно помыслить что-либо превосходящее творение по образу Бога. В самом деле, что мог сотворить Бог, что было бы совершеннее Его же образа?

Более того, достоинство человека, значимость образа Бога и, следовательно, совершенство и власть Бога выражены человеческой способностью достраивать свою «идею» Бога. Это необходимо пояснить: Бердяев, конечно, не имел в виду, будто кому-то под силу создать Бога в антропоморфном смысле. Он лишь полагает, как нам представляется, что человек способен выстроить некоторую «идею» Бога, не умаляя ни неисчерпаемости божественного совершенства, ни трансцендентного характера бытия Божьего. Выстраивание такой идеи означает способность богопознания, потому что Бог для нас одновременно и трансцендентен, и имманентен. Такое возможно, только если познавательная способность человека удостоена особого просвещения и за счет этого

27. Привычный патристический взгляд на это, за вычетом нескольких выбивающихся из общего хора голосов, состоит в том, что природа человека, в силу ее двойственности, т. е. сочетания в ней телесного и духовного, расположена ниже ангельской. Противоположное воззрение, т. е. что человек превосходит ангелов, отстаивается в следующих текстах: *Macar. Aeg. Hom. XV. 22, 43*; *Anast. Quaest. 78. 708A–B*; *Gregor. Capit. 63. 1165C–D*, процитированных в: [Mantzariadis, 19]. Правда, в *Gregor. Capit. 27. 1140A* Палама говорит о превосходстве ангелов (см.: [Ware, 206]). Конечно, в силу смешанного характера своей природы человек способен быть микрокосмом, т. е. соединяя в себе духовное и телесное, способствовать одухотворению материального мира. Поэтому мы могли бы допустить вместе с митр. Каллистом (Уэром), что

человеческая природа «находится пусть и не на вершине, но точно в центре мироздания». Митрополит Каллист продолжает: «Ангел не отражает и не объединяет своей природой все творение, и поэтому не может выступать в качестве микрокосма. Эта роль под силу только человеку. Наша природа, в силу ее смешанного характера, сложнее природы ангельской, и за счет этой сложности содержит в себе большую потенцию» [Ware, 200]. Вероятно, в качестве единственного критерия, который позволил бы нам подтвердить или опровергнуть превосходство ангельской природы над человеческой, должна была бы выступить способность творить нечто совершенно новое. И если человек — единственное из творений, наделенное такой способностью, то, несмотря на двойственность его природы, его стоило бы разместить выше ангелов.

парадоксальным образом превосходит саму себя. Бердяев пишет об этом так:

Познание Божества предполагает прохождение через катастрофу сознания, через духовное озарение, изменяющее самую природу разума. Просветленный, озаренный разум есть уже иной разум, не разум мира сего и века сего. Божество имманентно просветленному, озаренному, духовно-целостному разуму [Бердяев 1994, 62].

Если мы способны познавать Бога, это, по Бердяеву, должно значить, что термин *imago Dei*<sup>28</sup> нельзя трактовать лишь как метафору. Человек действительно сотворен способным трансцендировать свою тварность, т. е. потенциально он может быть Богом по благодати. Таким образом, человек замыслен и как микрокосм, и как микротеос. Если Бог творит Свое иное Богом по благодати, мы не можем считать устремленность Бога к иному признаком несовершенства.

Итак, в поисках определения человеческой свободы, мы заглянули внутрь свободы божественной, т. е. в архетип, без которого человеческая свобода немыслима. Бердяев связывает свободу с беспредельностью, а именно, с неограниченной потенцией духа<sup>29</sup>. Беспредельное существует только как личность, таким образом, свобода связана с беспредельностью личности. В свою очередь личность беспредельна лишь при условии, что она способна творить нечто принципиально новое. Применительно к Богу таким радикальным новшеством *par excellence* (преимущественно. — *Прим. ред.*) выступает человеческая личность. Каковы наиболее существенные признаки такой личности, благодаря которым можно увидеть человека как микрокосм и микротеос? Бердяев пишет: «Тварное существо не творит существ — существа творит лишь Творец» [Бердяев 1916, 136]. Опираясь на эту мысль, мы можем сформулировать четвертый принцип личности:

4) Личность творится только Богом. Иными словами, личность представляет собой столь таинственный и мощный способ бытия, что сотворить ее способен один Бог. Но за счет чего личность является таким уникальным и мощным образом бытия?

28. Образ Божий. — *Прим. пер.*

29. «Беспредельное у Бердяева выступает символом тайны бытия, противящегося заключению в какую бы то ни было замкнутую, пусть и совершенную, но ограниченную форму. Заимствован-

ная у Бёме идея *Ungrund*, обозначающая вечную свободу как таковую, символизирует беспредельное, преодолевающее всякую определенность...» [Nicolaus, 115].



Хотя личность и неспособна сотворить другую личность, она может, считает Бердяев, произвести прежде не существовавшие ценности, осуществить небывалое восхождение в истине, добре и красоте [Бердяев 1916, 137]. Конечно, только Бог может сотворить личность как экзистенциальный центр с неисчерпаемой, неограниченной потенцией порождать новизну. Личность же представляет собой живое существо, обладающее в глубине своей уникальности неиссякаемым источником вечно обновляющейся жизни.

Я полагаю даже, что пятым принципом личности, по Бердяеву, можно считать то, что:

5) личность предполагает самоидентификацию. Хотя Бердяев не употребляет само это слово, очевидно, что его концепция личности подразумевает такое качество. Так, например, он пишет о «неизменности» личности, о «единстве» лица, называет личность «неизменным в изменении, единством в многообразии» [Бердяев 1939, 21]. Бердяев понимает, что личность нельзя мыслить только как неизменное или исключительно как меняющееся. Динамический характер личности обнаруживается лишь в единстве этих двух качеств.

Нас одинаково неприятно поражает, если есть неизменное в человеке и нет изменения, и если есть изменение и нет неизменного, если есть единство и нет многообразия и если есть многообразие, но нет единства. И в том, и в другом случае нарушается существенное качество личности [Бердяев 1939, 21].

В отличие от Зизиуласа, который считает, что личность есть *schesis*<sup>30</sup>, более того, что *schesis* и создает личность<sup>31</sup>, Бердяев утверждает, что прежде отношений должно быть тождество себе самому, без которого некому будет выстраивать эти отношения<sup>32</sup>.

Личность должна себя созидать, обогащать, наполнять универсальным содержанием... Но для этого она должна уже быть. Должен изначально быть тот субъект, который призван себя созидать. Личность в начале пути, и она лишь в конце пути. <...> Личность имеет единственный, неповторимый образ, *Cestalt* [Бердяев 1939, 21–22].

30. Отношение. — Прим. пер.

31. См. подробнее: [Зизиулас, 162 сл.].

32. Не только Зизиулас, но и теология открытого теизма обходит вопрос о тождестве применительно к Божеству и человеку. Например, в “The Openness

of God: a Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God” (С. Pinock et al.), которая уже цитировалась выше, идея тождества совершенно отсутствует.

Бог, творя человеческую личность, творит ее самождество, которое отличает ее от идентичности каждой божественной ипостаси. Мы считаем, что подлинный характер Божьего творения из ничего в первую очередь раскрывается в способности Бога порождать абсолютно новые идентичности. Высшее же Его творение из ничего есть творение тождественной Себе человеческой личности. Чудо божественного творческого действия в том, что Он творит живые существа со следующими свойствами:

а) будучи сотворенными и поэтому зависимыми от Бога, они в то же время способны существовать автономно, т. е. как свободные и самодеятельные (autopoetic) существа. Бердяев говорит, что «личность определяет себя изнутри... и только определяемость изнутри, из свободы и есть личность» [Бердяев 1939, 24]. И хотя человек тварен, он наделен способностью к автономному самоопределению;

б) несмотря на свою тварность, личность обладает уникальной идентичностью, неустранимой самождественностью. Бердяев подчеркивает, что «личность неистребима» [Бердяев 1939, 22]<sup>33</sup>;

в) самождественность беспредельна, она может служить основанием неограниченного роста и развития. «Для личности же раскрывается бесконечность, она входит в бесконечность и впускает в себя бесконечность», — указывает Бердяев [Бердяев 1939, 20].

Если бы к Богу можно было применить различие между отрицательной и положительной свободой, то оказалось бы, что свобода Бога не в том только, что Он не ограничен извне, например, предсуществованием материи, пространства или идей — в этом проявлялась бы только Его отрицательная свобода. Бог свободен лишь потому, что в Его власти сотворить чудо человеческой личности в ее тождестве — что и означает положительную свободу. Такая личность, пусть и тварная, автономна и способна обогатить бытие Бога<sup>34</sup>.

Человеческая идентичность, несмотря на свою тварность, наделена автономностью, нерушимой уникальностью и беспре-

33. Это резко контрастирует с позицией Зизиуласа, который, на наш взгляд, смешивает понятия «тождество» и «лицо». Зизиулас полагает, что самоидентичность (тождество) может прекратить свое существование: «Когда вас рассматривают в качестве природы, вещи, вы умираете как особая идентичность. И если ваша душа бессмертна, то к чему это? Вы будете существовать, но без личностной идентичности...» [Зизиулас, 215]. Даже

если некто воспринимается как вещь, из этого не следует, что кто-то эту идентичность теряет. Ведь едва ли можно утратить то, что было сотворено и вручено нам как вечно равное себе. Поэтому если кто-то воспринимается как вещь или видит так других, его самождественность проявляется неадекватно и не реализуется как личность.

34. Слово «Бог» здесь обозначает Бога в Его личностном проявлении.

дельностью. Поэтому вслед за Бердяевым мы утверждаем, что свобода Бога состоит в Его способности сотворить микротеос. Из Божьего замысла о человеке можно вывести асимметричную аналогию между божественной и человеческой свободой. Если свобода Бога проявляется в Его способности сотворить человеческую личность как свою «величайшую идею», то из этого следует, что человеческая свобода должна быть асимметрически сходной с божественной. Асимметрия в данном случае создается тварностью человека, в силу которой мы: а) не можем творить ничего радикально нового без посредника и б) не можем сотворить другую личность. Тем не менее, человеку как творцу подвластно нечто настолько новое, что его творческая деятельность способна обогатить и божественную жизнь. Вот что имеет в виду Бердяев, называя человека «микротеос».

Для Бердяева Богочеловечество существует изначально, поэтому его богословское осмысление должно начинаться ни с Бога, ни с творения, а с Богочеловека. То же самое касается и соотношения времени и вечности, так как и оно может быть правильно понято только с позиции теoантропного единства времени-вечности, что сам Бердяев называет метаисторией [Бердяев 1995, 266]<sup>35</sup>. Без такого понимания времени невозможно удержать ни идею ипостасного единства божественной и человеческой природы, ни идею Богочеловечества<sup>36</sup>. Если Христос пребывал среди нас как человек, не переставая при этом быть Богом, то Он должен был жить в таком теoантропном времени-вечности или в метаистории. С другой стороны, если Христос восшел к Отцу одновременно как Бог и как совершенный человек, то время в рамках теoантропного единства времени-вечности должно найти себе место в Троице. А поскольку мы сотворены по образу Божьему и на этом основании можем участвовать в божественной жизни, то творение человеческой личности должно было состояться в метаистории или в упомянутом теoантропном единстве времени-вечности, при этом и то и другое — синонимы к более

35. Бердяев различает три формы времени: космическое, историческое и экзистенциальное. Космическое время рассчитывается на основании циклов обращения вокруг солнца, это время циклическое. Историческое время делится на периоды: десятилетия, столетия, тысячелетия. Поскольку ни одно событие истории не повторяется, это время линейное. Экзистенциальное время зависит от нашего опыта и не может быть рас-

считано. Его символ — точка и движение вглубь. Экзистенциально время связано с вечностью (см.: [Бердяев 1995, 263]).

36. «Историческая судьба человечества не замкнута временем, но открыта трансцендентному измерению, которое в любой момент может войти в плоскость времени. Наиболее драматическим таким вторжением оказалось Боговоплощение» [Nicolau, 118].

традиционному термину «вечность»<sup>37</sup>. Так мы приходим к шестому свойству личности:

б) человек сотворен в теоантропном единстве метаистории (т. е. в вечности).

Хотя в святоотеческих текстах мы также находим характеризующий человека термин «микротеос», нам представляется, что Бердяев здесь идет дальше. Речь идет о том, что он понимает личность как «абсолютный экзистенциальный центр», не только в ее отношении к миру, но и к Богу [Бердяев 1939, 24]. Внутренняя логика способности быть «абсолютным экзистенциальным центром» исключает возможность того, чтобы человек служил целью для некоей высшей цели. Хотя существование человеческой личности обусловлено присутствием личности божественной, неправильно считать Бога пределом для человека, который в таком случае оказался бы лишь средством достижения этого предела. Как писал сам Бердяев: «Личность-человек не может быть средством для Личности-Бога» [Бердяев 1939, 35]. Личность человека не столько находит свое завершение в Боге, сколько стоит с Богом лицом к лицу как неисчерпаемый и непрерывно обновляющийся экзистенциальный центр.

### **Личность как абсолютный экзистенциальный центр**

У Бердяева есть еще одно соображение, которое, по видимости, противоречит идее превосходства Бога над человеком. Вот что означает, с его точки зрения, для человека быть «абсолютным экзистенциальным центром»:

Бог есть, если есть человек. Когда исчезнет человек, исчезнет и Бог. <...> Ангелус Силезиус говорит: «Я знаю, что без меня Бог не может просуществовать ни одного мгновения. Если я превращусь в ничто, то Он от нужды испустит Дух» [Бердяев 1994, 132]<sup>38</sup>.

Выдающийся современный русский мистик архим. Софроний (Сахаров) говорит, что его смерть означает и смерть всего, что

37. «Но совершенно невозможно мыслить ни творения мира во времени, ни конца мира во времени. В объективированном времени нет ни начала, ни конца, а лишь бесконечная середина. Начало и конец — в экзистенциальном времени» [Бердяев 1995, 264].

38. Один из смыслов смерти Бога состоит в умножении жизни. Смерть Бога оборачивается сошествием Сына Божьего в первичную пустоту свободы. Сходя в меоническую свободу, Новый Адам воскрешает человека и придает ему сил, действуя поверх природного детерминизма. Ср.: [Бердяев 1994, 98].

вмещает его сознание, включая Самого Творца. На основании своего опыта он пишет: «Тот факт, что с его смертью (человека. — *Прим. ред.*) умирает весь мир и даже Бог, возможен не иначе, как если он сам по себе является в некотором смысле центром всего мироздания» [*Софроний (Сахаров), 12*].

Можно добавить, что если с нашей смертью умирает даже Бог, то личность человека не только является центром творения, но в этом качестве «увязана» с Богом.

Так мы подошли к еще одному свойству личности в трактовке Бердяева.

7) Личность есть «абсолютный экзистенциальный центр» всего творения, соотношенного с Богом.

Но противоречит ли это верховенству Бога? — Снова нет. Когда Бердяев пишет о личности как «экзистенциальном центре», он то же самое утверждает и о Боге, но не о Божественности. То, что со смертью человека происходит и смерть Бога, по мысли Бердяева, не затрагивает самой Божественности. Бог стал Богом только ради творения [*Nicolaus, 125*]. Но при этом:

В изначальной бездне Божественного Ничто исчезают Бог и творение, Бог и человек, исчезает сама эта противоположность. «Несущее бытие по ту сторону Бога, по ту сторону различимости». Различение Творца и творения не есть еще последняя глубина, это различение снимается в Божественном Ничто, которое не есть уже Бог [*Бердяев 1994, 132*]<sup>39</sup>.

Обобщая это седьмое качество человеческой личности, вспомним, что «рождение» Бога, совершающееся в вечности, — вневременное событие, производное от божественного Ничто и первичной воли. Этот теогонический процесс включает и космогонию, и антропогонию, причем последняя совершается в самой сердцевине теогонии. Личность, хотя и тварная, становится равноправным соучастником диалога с Богом в силу ее самотождественной неисчерпаемости. Так понятая личность оказывается лицом к лицу с Богом как иной экзистенциальный центр, над которым божественная свобода не властна. Ведь с ее смертью в качестве экзистенциального центра умирает все, даже Бог<sup>40</sup>.

39. В терминологии Уайтхеда, это означает, что в божественном Ничто исчезает противоположность между исходной природой Бога и всем производным от нее.

40. Всякий человек потенциально ομφαλός, «пуповина мира» [*Siewers, 43*].

Перечисленные семь свойств личности не исчерпывают всего, что составляет бердяевское понимание свободы. Они представляют собой как бы семь уровней личности в их взаимодействии, которые тем самым делают возможной реализацию человеком своей свободы, причем полнота ее воплощается только тогда, когда приведены в действие все свойства личности. Бердяев пишет, что в силу беспредельности своей тварной личности, человек способен к неограниченному росту, который становится ключевым свойством личности.

8) То есть, в-восьмых, «человек есть существо, себя преодолевающее, трансцендирующее. Реализация личности в человеке есть это постоянное трансцендирование» [Бердяев 1939, 26–27].

Это восьмое свойство тесно связано с бердяевским определением свободы как способности творить совершенно новое. Если принять такое толкование свободы, то действительное взаимно обогащающее взаимодействие человека и Бога можно назвать венцом свободы. Вот почему Бердяев называет высшей формой свободы свободу восьмого дня творения: «Бог ждет от человека высшей свободы, свободы восьмого дня творения» [Бердяев 1916, 152].

### Предварительные выводы

Бердяев считает возможным строить теодицею только на основе антроподицеи. Подлинное оправдание человека означает апологию его свободы: человек свободен только при том условии, что он обогащает божественную жизнь. Тем самым Бердяев определяет свободу как способность творить совершенно новое.

В поиске основания человеческой свободы Бердяев заимствует идею *Ungrund* у германского мистика Якоба Бёме. Правда, в отличие от Бёме, Бердяев располагает *Ungrund* вне Бога, поскольку он понимает *Ungrund* как природу Бога. Поскольку над этой формой свободы Бог не властен, Бердяев называет ее нетварной или меонической свободой. Нетварная свобода служит первейшим условием подлинной свободы и личности человека.

Именно на основании меонической свободы Бердяев и строит свою концепцию человеческой личности. Несмотря на то, что она изложена несистематически, мы нашли возможным выделить в ней восемь существенных свойств личности, каждое из которых имеет решающее значение для реализации человеком своей свободы. Эти свойства следующие:

1) существует прямая параллель между происхождением ипостасей Сына и Духа и сотворением человека; антропология заключена в теогонии;

2) Бог «нуждается» в человеке. Общераспространенная трактовка творения должна быть отвергнута;

3) человеческая личность есть наивысшая для Бога ценность творения, превосходящая ангельскую;

4) хотя человек и способен творить нечто принципиально новое, только Богу возможно творение личности;

5) личность — это не столько отношение, сколько тождественность себе и при этом беспредельное. Вне такого тождества невозможен субъект, вступающий в отношения;

6) личность творится не во времени, а в метаистории или богومужнем времени-вечности;

7) личность представляет собой верховный экзистенциальный центр не только относительно остального творения, но и перед лицом самого Бога;

8) личность есть непрерывное трансцендирование себя изнутри своей уникальности; личность по определению неповторима и не может существовать в заданных рамках. Бог желает человеку участия в продолжающемся творении мира, и каждая личность наделена способностью внести в это свой неповторимый вклад и тем самым привнести обновление и в жизнь божественную. Бог ожидает от каждого человека исполнения именно такой задачи.

## Понятие личности у К. Г. Юнга

В отличие от первой части настоящего очерка, в этой второй части не будет развернутого анализа понятия личности в работах Юнга (гораздо более сложного, чем у Бердяева). Мы сосредоточимся только на том, какое свойство личности Юнг считал, как нам кажется, наиболее важным. Бердяев полагал, что важнейшее качество человека проявляется в том, что его жизнь становится частью внутренней жизни Бога [Бердяев 1994, 136]. Другими словами, у него бытие Бога онтологически соединяется с бытием человека<sup>41</sup>.

41. Следует оговориться с самого начала, что Юнг никогда не пытался вторгаться в область метафизики. Как психолог, он под словом «Бог» подразумевает некий архетип или психический образ. См., напр.: [Stein, 103].

В книге Юнга «Ответ Иову» [Юнг 1995] наиболее отчетливо представлен аналогичный вывод, хотя, в отличие от Бердяева, Юнг стремится не только как можно точнее раскрыть ту способность человека, которая делает его ценностью для Бога, но и показать, как человеческие реакции меняют образ самого Бога. Кто-то мог бы возразить, что в сравнении с Юнгом, мысль Бердяева выглядит несколько отвлеченной. Бердяев, конечно, был уверен в строгой взаимозависимости между Богом и человеком и в том, что Бог ожидает от людей соучастия в продолжающемся творении мира. Но, в отличие от Юнга, он никогда не применял к Богу слов, сопоставимых по своему значению с термином «трансформация»<sup>42</sup>, как и никогда не говорил о божественной «индивидуации» как результате человеческого действия<sup>43</sup>. Поэтому мы, во-первых, сосредоточимся на наиболее ценном качестве человека с точки зрения Бога, и, во-вторых, постараемся проследить то, что Юнг называет трансформацией Бога под воздействием реакции Иова.

### Иов и высшее знание Бога

Как повествует известная книга Ветхого завета, Иов отвечает на «темные дела» Бога, которые вкратце выглядят так: разграбление, убийство, умышленное нанесение увечий и лишение права на суд [Юнг 1995; *Bishop*, 96]. Юнг задается вопросом, возможно ли, чтобы у Яхве для такого поведения были неочевидные мотивы — «некое таинственное противление Иову» [Юнг 1995; *Bishop*, 96].

Может статься, мы постепенно обнаружим в этой подоплеке кое-что — а именно, компенсацию за безвинные муки, которая не могла оставить Яхве безучастным, даже если он имел о ней хотя бы смутное представление. Ведь невинный мученик, сам того не ведая и не желая, мало-помалу поднялся до превосходства в богопознании, каковым Бог не обладал [Юнг 1995, 128].

Итак, Иову открылось «высшее знание» Бога, неведомое самому Богу. Юнг полагает это знание в том, что Иов способен увидеть «изнанку» Бога, т. е. ту Его сторону, которая не видна самому Богу. Но если Бог не видит Себя «со спины», это значит, что Его

42. См., напр.: [Edinger 1996, 81].

43. «Жизнь Христа представляет собой процесс индивидуации» [Edinger 1987, 15].



знание о Себе неполно и Бог в значительной мере Себя не сознает [Edinger 1996, 88]. «Если бы Творец сознавал Самого Себя, к чему Ему сознательное творение» [Юнг 1994, 333].

С другой стороны, ценой праведности и длительных страданий Иов удостоился увидеть «изнанку» Бога, чего никогда прежде в истории не случалось. И для Яхве, и для Иова открытие темной стороны Бога становится потрясением, благодаря которому открылась тайна происхождения зла. «...Какой-то смертный благодаря своему моральному поведению, сам того не желая и о том не ведая, вознесся выше небес и оттуда смог разглядеть даже изнанку Яхве — бездонный мир „оболочек“» [Юнг 1995, 133].

Узреть изнанку Яхве или «бездонный мир оболочек» означает открыть для себя внутреннюю антиномию Бога. В позднейшей каббалистике «мир оболочек» противоположен миру десяти *сфирот*, представляющих собой десять ступеней откровения власти Бога. Оболочки — это реально и обособленно существующие силы зла и тьмы [Юнг 1995, 133, сноска 23]. Яхве несправедлив к Иову потому, что только человек владеет тем, чего нет даже у Бога — *сознанием*. Бог видит себя сквозь призму этого сознания и только так может обнаружить (говоря языком психоанализа) собственную «теневую сторону». Ситуация чрезвычайная: Бог узнает, какая сила сокрыта в сознании, но в то же время старается скрыться от взора Иова, поскольку страшится столкнуться со своей темной стороной и поэтому желает остаться несознаваемым.

### **Зло: реальность или отсутствие добра (*privatio boni*)**

По мнению Юнга, зло не есть просто «отсутствие добра». Оно онтологически реально и принадлежит темной стороне Бога. Тем самым Юнг прямо отвергает доктрину *privatio boni* (отсутствия добра). Для него

...зло так же реально, как и добро, а в Боге столько же тьмы, сколько и света, и поэтому учение о зле как отсутствии добра — это всего лишь удобная рационализация эгоцентрической христианской богословской традиции [Stein, 14–15].

Поэтому Юнг, хоть и называл Гёте пророком за признание им универсальной власти зла, не мог при этом ему простить развенчания Мефистофеля «за счет бесхитростных махинаций». «По мне это было слишком теологично, легковесно и безответственно,

и мне было очень досадно, что Гёте допустил такие лукавые приемы, выставившие зло беспомощным и безобидным» [Stein, 34].

Юнг не хочет опускаться до таких трюков. Для него бесспорно, что целостность Бога распалась.

Поскольку Творец един, то и творение Его, и Сын Его должны быть едины. Учение о Божественном единстве не допускает отступлений. И все же без ведома сознания это произошло: явились пределы света и пределы тьмы. И такой исход был предсказан задолго до явления Христа, — среди прочего мы можем найти это в книге Иова или в дошедшей до нас с дохристианских времен известной книге Еноха. Христианство же этот метафизический раскол углубляет: сатана, который еще в Ветхом Завете состоит в ближайших приспешниках Яхве, теперь образует диаметрально и вечную противоположность Божьему миру [Юнг 1994, 327–328].

Юнг, полагая, что богословие не воспринимает всерьез реальность подсознательного, считал его в этом смысле поверхностным<sup>44</sup>. Оно ведет себя словно Яхве, который хочет остаться в бессознательном<sup>45</sup>. Юнг называет богословские учения и религиозные ритуалы продуктами «толкований эго», что означает рационализацию первичного религиозного опыта, а сам этот опыт представляет собой всплеск бессознательного. Юнг поэтому считал, что чистые формы бессознательного — сны, видения, отсутствие последовательности во времени — будут более достоверными свидетельствами о природе Бога, нежели теологические построения. То же самое относится и к так называемым еретическим учениям, которые суть не что иное, как подавляемые мысли, представляющие «теневую сторону эго» и «личное бессознательное».

44. См.: [Stein, 16]. В этом отношении христианство, скорее, представляет собой разновидность современного культурного сознания, еще не включившего в свою философию идею «бессознательного и всего, что из нее следует, несмотря на то, что уже почти столетия живет с нею бок о бок. Признание того универсального и основополагающего факта, что психика в существе своем имеет два полюса, — впереди» [Юнг 1994, 172].

45. Хотя Бердяев не был сторонником концепции зла как отсутствия добра в ее классической форме, его взгляд на происхождение зла отличается от юнговского. Бердяев в этом вопросе стремится избежать как монизма, так и дуализма. Монизм, по мнению Бердяева, закономерно приводит к отрицанию зла, тогда как дуализм рассматривает

зло как иную форму бытия наряду с божественным, что логически заставляло бы признать божественный характер зла. Согласно дуалистическим воззрениям, у зла есть независимый онтологический источник. При монистической интерпретации зло в итоге исчезает, а в рамках дуалистической теории оно оказывается силой, параллельной Богу. Бердяев подчеркивал, что происхождение зла скрыто в бездонной иррациональности свободы, в чистой возможности. Но говоря, что «у зла нет онтологического основания», он не занимает позиции, напоминающей идею *privatio boni* (отсутствие добра). Он лишь утверждает, что исток зла лежит в *Ungrund*, которое содержит в себе возможность и добра и зла. См.: [Бердяев 1994, 115].

Абсолютизированные догмы выдают свою односторонность и стремление защититься, выставляя препятствия выплескам бессознательного в форме новых откровений. Как бы странно это ни прозвучало, сказанное означает, что религии, настаивая на надежности и незыблемости божественных свойств, на самом деле *отстраняют людей от Бога* [Stein, 16]. Юнг подчеркивает, что до тех пор, пока человек находится в убежище церкви или защищен набором доктрин, он избавлен от опасностей непосредственного религиозного опыта. Эдингер в этой связи полагает, что развитие сообщества верующих служит для защиты психики личности от стрессов при индивидуальной встрече с *нуминозным*. Церковь не ожидает никаких новых личных откровений, а, вероятно, априори таковые отвергает<sup>46</sup>. Юнг разъясняет:

Не очень мужественный человек... будет... благодарить Бога, что Святой Дух не слишком связывает Его с нами. Человек чувствует себя значительно безопаснее под сенью церкви, которая служит ему крепостью, защищающей от Бога и Его Духа. Очень удобно дать католической церкви убедить себя в том, что она «владеет» Духом...<sup>47</sup>

Поэтому, когда Юнг говорит о «сознательном», он имеет в виду совсем не способность отдавать отчет в своих действиях. Сознание для него — жизненная сила, способная пронизывать тьму бессознательного и предъявлять необработанную, первичную, антиномичную природу образа Бога, где зло — это онтологически реальная угроза. Поэтому при попытке найти ответ на вопрос «откуда в мире зло?» придется сначала признать, что Бог лишь отчасти сознателен<sup>48</sup>.

На этот извечный вопрос (о происхождении зла. — Р. К.) нельзя найти ответ, пока мы не допустим, что бытие верховного существа по большей части лежит в области бессознательного. Только такая модель способна объяснить,

46. См.: [Edinger 1987, 128]; рус. пер.: [Эдингер]. Карл Барт, швейцарский богослов-кальвинист, считал, подобно Юнгу, что Бог автономен и свободен. «Однако для Барта, библейское откровение завершено и закрыто, Юнг же, как психолог, полагал, что многое в образе Бога еще сокрыто в бессознательном и со временем еще откроется» [Stein, 11].

47. Цитата из: «Letter to Père Lachat» [Jung 1976]; цит. по: [Edinger 1987, 129]. Рус. пер.: [Эдингер]. — Прим. ред.

48. См.: [Edinger 1996, 88]. Бердяев, вероятно, согласился бы здесь с Юнгом. Не с тем, конечно, что Бог отчасти принадлежит бессознательному, но с тем, что *Ungrund* может иметь нечто несознаваемое, т. е. что Бог сознает, что Его бытие отчасти несознаваемо.

зачем Бог сотворил человека наделенным сознанием, и почему именно в человеке Бог полагает свою цель [Letters, v. 2, 435–436]<sup>49</sup>.

Юнг считает, что на этот старый вопрос христианский мир так и не дал ответа, отвергнув при этом как ересь глубокую мысль Оригена о возможном искуплении дьявола. Сегодня «мы вновь оказались перед этим вопросом, и мы стоим с пустыми руками, смущенные и растерянные...» [Юнг 1994, 327]<sup>50</sup>.

Итак, во-первых, сознание — это способность узреть Бога таким, каков Он есть на самом деле; а во-вторых — это мужество принять реальность зла, а не обходить ее за счет теологического лукавства. Сознание, таким образом, непосредственно связано с процессом индивидуации.

### Личность и индивидуация

Всякий, выходящий за границы общепринятого религиозного мифа, получает предпосылку для индивидуации [Edinger 1987, 15; Эдингер]. Индивидуация — это событие, которое может иметь место, когда человек активизирует свое сознание и готов принять изменчивость бытия Бога и следующую из нее возможность новых откровений. Бог как *coincidentia oppositorum*, т. е. в данном случае как диалектическое единство сознательного и бессознательного, — непредсказуем.

Слово происходит с нами неожиданно; мы претерпеваем его, поскольку мы пребываем в глубокой неопределенности: ведь если Бог — некое *complexio oppositorum*, возможно все, что угодно, — в полном смысле слова, — равно возможны истина и ложь, добро и зло [Юнг 1994, 335].

Будучи сотворены по образу Божьему, мы ровно в той же мере непредсказуемы<sup>51</sup>, и на этом основании можем ожидать новых откровений и радикальных поворотов в нашей жизни. Более того, для продвижения по пути индивидуации требуется отложить коллективные догмы и, в соответствии с мыслью Канта, принять

49. Цитата приведена автором по изданию: [Edinger 1996, 88]. — Прим. ред.

50. Подробнее о проблеме происхождения зла в трактовке Юнга см.: [Stein, 79–110].

51. «*Complexio oppositorum* (лат., совокупность противоположностей. — Прим. ред.), что содер-

жит в себе Богообраз, таким образом, определен каждому человеку, и не в единстве, но в конфликте, причем темная сторона образа противостоит тому общепринятому представлению, что „Бог есть свет“» [Юнг 1994, 328].

на себя ответственность за неповторимость собственных путей и мыслей. Эдингер считал основной темой индивидуации «измену», так как она тесно связана с феноменологией противоположности.

Преданность и предательство — это пара противоположностей. Преданность будущему может потребовать предать прошлое, и наоборот. В этом смысле Христос предал свое коллективное иудейское наследие. *Он был еретиком и потому получил наказание за предательство. Это соответствует тому психологическому факту, что на определенной стадии развития отдельной личности для достижения индивидуации может понадобиться нарушить преданность коллективу.* Позже плодами этого «преступления» может воспользоваться тот же коллектив (курсив мой. — Р.К.) [рус. пер.: Эдингер; Edinger 1987, 82–83].

Мы не способны принять Духа Святого, пока не примем собственную жизнь как сугубо личную подобно тому, как Христос принял Свою, включая верность будущему и измену прошлому, т. е. «ересь». Апостол Павел проходит тем же путем: он слепо соблюдал верность прошлому, как вдруг пережил абсолютно непредсказуемое потрясение. Юнг видел в пути Павла образец для своей жизни.

В молодости я думал, что должен исполнять свое предназначение, чтобы в некоторой точке пути меня нашла заслуженная награда. Правда я был далек от уверенности в том, что так и будет, и в мыслях всегда оставлял возможность того, что финал может оказаться и мрачным. Такое отношение к собственной жизни никогда не покидало меня [Stein, 61].

Мы подобно Христу становимся «сынами Божьими», судьба которых заключается в переживании конфликта божественных противоположностей, представленных распятием [Edinger 1987, 130]<sup>52</sup>. Юнг многократно говорит, что для принятия Святого Духа требуется не просто нечто большее, чем послушание церкви, но что-то противоположное. Для Юнга принятие Святого Духа — революционное событие, невозможное до тех пор, пока не будет

52. Рус. пер.: [Эдингер]. Подражание Христу в понимании Юнга носит не буквальный характер, оно состоит в том, чтобы идти собственным неповторимым путем. Правда, «исторически христианство пришло к “*imitatio Christi*”, когда человек не ищет своего, ему предназначенного духовного пути, но ищет подражания, следует за Христом. <...> Будда

стал образцом для подражания, что уже само по себе — искажение его учения, равно как “*imitatio Christi*” повлекло за собой неизбежный застой в эволюции христианства» [Юнг 1994, 278]. «Подражать Христу» на самом деле означает признать, что все мы — «боги», способные к творению нового мира [Юнг 1994, 278].

осознана амбивалентность природы Отца (равно как и двойственный характер человеческой природы) [Edinger 1987, 130]. Это значит, что если кто-то решился следовать путем индивидуации, т. е. проживать свою собственную жизнь, ему придется принять и возможность ошибок на этом пути.

От ошибок и опасностей не застрахован никто. Можно полагаться на какой-то путь и считать его надежным. И этот путь окажется смертельным. Там не произойдет ничего, — по-настоящему — ничего! Надежный и проверенный путь — это путь только к смерти [Юнг 1994, 294].

Бердяев, несомненно, согласился бы с Юнгом в том, что выбравший безопасный путь напоминает мертвеца, — вспомним хотя бы, как его вдохновляет «добродетель небезопасного положения» [Бердяев 1916, 101]. Он уверен, что никому не дано узреть Грядущего Христа — что равносильно принятию дара Духа — пока внутри не откроется «образ творца». «Образ творца» явно коррелирует с индивидуацией у Юнга, когда, отрекаясь от своего прошлого, человек взывает еще не существующего будущего. Неудивительно, что у Бердяева мы встречаем идею «духовной индивидуации», подчеркивающей уникальность личного пути каждого. Творчество требует своей особой аскетики, предполагающей сопротивление коллективным нормам: «Она заставляет задаваться вопросом, что я и только я могу дать миру» [Nicolaus, 153].

Индивидуация означает верность или, точнее, «покорность» своей уникальности. Индивидуация — покорность непокорности. Уникальность означает онтологическую недетерминированность, т. е. способность к абсолютному самоопределению. Такое можно себе представить, если Бог предстает не как первопричина или Высшее благо, а как *coincidentia oppositorum*, как единство сознательного и бессознательного, допускающего одновременно правду и ложь, добро и зло. Храбрость — это решимость покинуть тихую гавань общепринятого учения и бесстрашно принять все неизбежные последствия от столкновения с темной стороной Бога. Бердяев настаивал:

Христос Грядущий никогда не явится тем, которые сами в себе... не раскроют иного, творческого образа человека. Лишь подвиг свободного творчества обратит человека к Христу Грядущему... И если для искупления нужно великое послушание, то для творчества нужно великое дерзновение. <...> В духе послушания навеки будет виден лишь Христос Распятый, лишь аспект

Искупителя. Нужна жертва дерзновения, подвиг решимости оттолкнуться от всех безопасных берегов. Нужна добродетель небезопасного положения, способность бесстрашно стать над бездной. <...> В этой страшной свободе — все богоподобное достоинство человека и жуткая его ответственность. Добродетель небезопасного положения, добродетель дерзновения — основные добродетели творческой эпохи. Лишь тот, кто добродетелен этими добродетелями, лишь тот увидит Христа Грядущего, лишь к тому придет Христос сильный и прославленный [Бердяев 1916, 101].

Бог ждет от нас решимости «плыть от старых и твердых берегов к неведомому и не открытому еще материку, от которого не протягиваются руки помощи» [Бердяев 1916, 102]<sup>53</sup>. Бердяев подчеркивает, что Грядущий Христос откроет Свою творческую тайну только тем, кто сам дерзает творить [Бердяев 1916, 102]. Центр тяжести веры должен сместиться с клерикально-оборонительного к пророчески-творческому началу. Он полагает, что христианская жизнь должна выражаться не только в священнослужении, но и в пророчестве, а пророчество заключается не в пассивном ожидании, а в творческой устремленности. Мы не можем пассивно ждать Христа Грядущего, нам следует идти Ему навстречу: «Желание и ожидание, чтобы самим Богом было сотворено то, что должно быть сотворено человеком, — нечестиво и богопротивно» [Бердяев 1916, 102].

Несмотря на то, что Бердяев называет пассивное религиозное сознание неуютным Богу, у него нет ясно выраженной позиции относительно того, нужна ли человеческая активность и в какой мере для трансформации Бога. Вероятно, только вследствие особого стиля Бердяева, нам может показаться, что развитие в Боге происходит независимо от творения, т. е. невзирая на деятельность человека, что один только Бог открывает тайну Своего творчества. Получается, что, с одной стороны, Бердяев специально подчеркивает значение именно человеческой активности, когда говорит, что пришествие Христа прямо связано с творчеством людей; но, с другой стороны, человек в его описании может оказаться пассивным восприимчиком Божественного откровения:

53. «Испытывая человеческую храбрость, Бог заставляет отказываться от традиций, сколь бы священны они ни были. В Своем Всемогуществе Он позаботится о том, чтобы эти испытания не причинили настоящего зла» [Юнг 1994, 50].

Христос никогда не придет в силе и славе к людям, которые не совершат творческого акта, второго лика Христа они никогда не увидят, Он вечно будет обращен к ним лишь своим распятым, растерзанным, жертвенным Лицом [Бердяев 1916, 327].

При этом Юнг трактует взаимоотношения между Богом и человеком совершенно недвусмысленно: именно Иов выступает причиной трансформации Бога и в этом смысле человек *оказывается выше Бога*. Подтверждением тому служит решение Яхве о вочеловечении Бога.

Вспомним в этой связи, что, по Юнгу, единственное, чем Бог не обладает в отличие от человека, — это *сознание*. Иов морально превосходит Яхве именно в силу своего сознания, благодаря последнему тварь превзошла своего Творца.

Творец видит себя посредством человеческого сознания, вот почему Богу надо было стать человеком, и поэтому же человек обретает дар божественного «разумения» [Letters, v. 2, 435–436]<sup>54</sup>.

Яхве решает возвыситься над своим прежним примитивным уровнем сознания, признавая тем самым, что человек Иов морально Его превзошел и что поэтому ему необходимо догнать в развитии человека. Как объясняет Юнг, Яхве должен стать человеком, потому что он поступил несправедливо с человеком [Юнг 1995, 160]. «Как блюститель праведности он знает, что любое неправое дело должно быть искуплено... Он должен обновить себя, ибо творение обогнало его» [Юнг 1995, 160].

В противоположность общепринятому пониманию смысла боговоплощения в искуплении нуждается именно Яхве. Не поддавшись страху от видения темной стороны Яхве и твердо веря в свою невиновность, Иов вызвал у Яхве рождение сознания и решение стать человеком. С обретением собственного сознания Яхве понял, что несправедливо поступил с Иовом. Теперь через воплощение Он стремится возродить Себя. Таким образом, прямая причина воплощения коренится в подъеме сознания у Яхве.

Здесь мы обнаруживаем такую черту человека, которой не отмечали в работах Бердяева и которую могли бы считать девятым свойством личности:

54. Цит. по: [Edinger 1996, 88].



9) в силу наделенности сознанием — или рискованной способностью божественного «разумения» — *личность становится выше Творца*. Юнг убежден, что человеческий разум — это второй творец мира [Юнг 1994, 333]<sup>55</sup>, но к этому следует добавить, что он еще и творец Бога<sup>56</sup>. Как он сам говорит, если бы Творец Себя сознавал, Он не нуждался бы в твари, обладающей сознанием. И это «станет смыслом „богослужения“ — свет, возникающий из тьмы, Творец, осознающий свое творение, и человек, осознающий самого себя» [Юнг 1994, 333].

## Заключение

Как уже говорилось, названная «духовной индивидуацией» концепция Бердяева выглядит двойственной, когда речь заходит о понимании внутренней трансформации Бога, т. е. перемены, связанной с взаимоотношениями между Богом и человеком. Создается впечатление, что Бог претерпевает свою перемену независимо от своего творения. В результате, в отличие от Юнга, Бердяев не рассматривает сколько-нибудь подробно соответствующие фрагменты Ветхого и Нового завета, которые могли бы послужить иллюстрацией такой духовной индивидуации.

Разумеется, можно не соглашаться с интерпретациями Юнга, и Бердяев, скорее всего, не воспринял бы юнговскую идею о преимущественно бессознательно действующем Яхве, как и, вероятно,

55. Ср. также: «Я знал, что человек есть тот, кто завершает творение, что он — тот же Создатель, лишь он один вносит объективный смысл в существование этого мира — без него все это... пребывало в глубокой тьме небытия, приближаясь к своему неведомому концу. Только человеческое сознание придает всему этому смысл и значение, и в этом великом процессе творения человек обрел свое неотъемлемое место» [Юнг 1994, 253–254]. Юнг также употребляет выражение «вторая космогония» [Юнг 1994, 333].

56. Юнг настаивал на том, что главной задачей человека является осознание того, в чем состоит давление бессознательного, которое он отождествляет с «бездонным миром оболочек» («Когда я прибегаю к такому мифологическому способу выражения, я помню, что „мана“, „демон“ и „Бог“ — синонимы „бессознательного“» [Юнг 1994, 331]). Назначение человека, ярким примером которого является Иов, в том, чтобы как можно дальше расширять сферу сознательного.

Проявив мужество увидеть темную сторону Яхве, Иов зажег свет в божественной тьме, заставив Яхве осознать двойственность своей природы и принять решение стать человеком. «Насколько мы сегодня можем понять, единственный смысл человеческого существования в том, чтобы зажечь свет во тьме примитивного бытия. Наверное, можно предположить, что *мы во власти бессознательного в той же степени, в какой само оно — во власти нашего сознания*» (курсив мой. — Р. К.) [Юнг 1994, 321]. Подобно Иову, не побоявшемуся посмотреть на темную сторону Бога, Юнг имел смелость допустить в свое сознание видение Бога, безжалостно сокрушающего Базельский собор (см.: [Юнг 1994, 50]). «Мысль о том, что я должен думать, зачем Бог осквернил свой собор, была ужасна. И вместе с тем пришло неясное понимание того, что Бог способен быть чем-то ужасным. Это была страшная тайна, и чувство, что я владею ею, наложило тень на всю мою жизнь» [Юнг 1994, 50–51].

не принял бы онтологического характера зла, на котором настаивал Юнг. Нет сомнений в том, что большинство православных, как мыслителей, так и простых верующих, отвергло бы наиболее важные идеи психоаналитика как совершенно секулярные. Однако невозможно отрицать, что швейцарский мыслитель предложил тщательно разработанную идею эволюции Бога. Конечно, совершенно очевидно, что подход Юнга целиком находится в плоскости психоанализа и его выводам не стоит придавать метафизического смысла. Но нельзя ли позволить себе на мгновение вольность вообразить, что приверженность Юнга кантовскому постулату о непознаваемости вещи-в-себе имеет значение для богословской методологии? И, может быть, Юнг считал, что не существует непреодолимой пропасти между трансцендентным и имманентным? Юнг настаивает на необходимости привлечь психологический материал: сновидения, видения и прозрения в качестве свидетельств о том, что мы можем знать о Боге. Юнг предупреждает: богословие не воспринимает бессознательное всерьез, — *более не воспринимает* — добавим мы от себя. То, что раньше это было не так, нам хорошо известно хотя бы по рассказам о восхождении на небеса или о провидческих снах, откровениях и видениях патриархов и пророков Ветхого Завета. Однако, считая их опыт *откровения* надежным основанием для богословского анализа, мы сегодня почему-то не допускаем возможности новых откровений. Все потому, что мы верим в сомнительную идею Бога как *actus purus* (чистый акт), т. е. Бога, который открылся всецело, и, следовательно, никаких новых посланий к человечеству у Него не осталось. Но даже если допустить, что способность Бога к Самооткровению не иссякла, мы бы сильно сомневались, возможно ли в опыте современных нам мудрецов и пророков видеть надежное основание для богословской мысли. То, что Бердяев был исполнен пафоса Просвещения, явствует из его убеждения в том, что немецкие философы-идеалисты — это современные отцы церкви. Он ведь утверждает, что «объективных» откровений не существует, поскольку каждое откровение — это личный опыт *конкретного* человека.

Нам кажется, что люди древности лучше нас, — и хотя их авторитет во многом опирался на нечто столь эфемерное, как чудо! — но при этом они никогда не ошибались, а мы сегодня являемся их полной противоположностью. Эта нелепая позиция парализует нашу мысль, так как с порога отрицает

ее состоятельность, заведомо предполагая, что опыт древних куда надежнее нашего, и мы попадаем в порочный круг. Может тогда совсем отказаться от того, чтобы думать самостоятельно, и пусть только время служит нам камертоном истины?

Конечно, это было бы грандиозной ошибкой, так как такого «умного времени» не существует. Допуская нечто подобное, мы впали бы в наивный реализм, по выражению Бердяева. Ведь это он утверждал, что личность существует вне времени и время вбирается личностью в себя. Но тогда только отдельная личность может иметь мужество двигаться к пониманию, в полном соответствии с девизом Канта — *Sapere aude!*

*Перевод Давида Гзгзяна*

## Список сокращений

<i>Anast. Quaest.</i>	S. P. N. Anastasius Sinaita. Quaestiones et responsiones // PG. 89. Col. 327–824
CCSG	Corpus Christianorum, Series Graeca
<i>Gregor. Capit.</i>	Gregorii Palamae. Capita physica, theologica, moralia et practica // PG. 150. Col. 1121–1225
<i>In Ezech.</i>	Origenis in Ezechielem homiliae // PG. 13. Col. 663–767
<i>Macar. Aeg. Hom.</i>	S. P. N. Macarii Aegyptii. Homiliae spirituales // PG. 34. Col. 449–821
PG	Patrologia Graeca / Ed. J. P. Migne

## Источники

1. *Бердяев 1916* = Бердяев Н. А. Смысл творчества : Опыт оправдания человека. Москва : Г. А. Леман и С. И. Сахаров, 1916. 358 с.
2. *Бердяев 1939* = Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека : (Опыт персоналистической философии). Paris : YMCA-Press, 1939. 222 с.
3. *Бердяев 1994* = Бердяев Н. А. Философия свободного духа. Москва : Республика, 1994. 480 с.
4. *Бердяев 1995* = Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики : Творчество и объективация // Он же. Царство духа и царство кесаря : [Сборник]. Москва : Республика, 1995. С. 164–287.
5. *Бердяев 2007* = Бердяев Н. А. Самопознание. Москва : АСТ : Хранитель, 2007. 447 с.
6. *Юнг 1994* = Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления / Пер. с нем. И. Булкиной. Киев : Air Land, 1994. 405 с.

7. *Юнг 1995* = Юнг К. Г. Ответ Иову / Он же. Собрание сочинений. Ответ Иову. Пер. с нем. В. Бакусева, А. Гараджи. Москва : Канон, 1995. С. 109–234.
8. *Jung 1976* = Jung C. G. (1976). “Letter to Père Lachat”, in *Idem. Collected Work : In 20 v., v. 18: The symbolic life : miscellaneous writings*. Princeton, NJ : Princeton University Press, pp. 679–691.
9. *Letters* = *Letters of C. G. Jung : In 2 v.* London : Routledge, 1973. V. 1: 1906–1950; V. 2: 1951–1961.

## Литература / References

1. *Аксенов-Меерсон* = Аксенов-Меерсон Михаил, прот. Созерцанием Троицы Святой... Парадигма Любви в русской философии троичности / Пер. с англ. Киев : Дух і Літера, 2008. 328 с.  
Aksionov-Meerson Michael, archpriest (2008). *Contemplation of the Holy Trinity... The Paradigm of Love in the Russian Trinity Philosophy*. Kyiv : Dukh i Litera (Russian translation).
2. *Булгаков* = Булгаков Сергей, прот. Агнец Божий : О Богочеловечестве. Часть I. Париж : YMCA Press, 1933. 468 с.  
Bulgakov Sergii, archpriest (1933). *Lamb of God: About God-manhood*. Part I. Paris : YMCA Press (in Russian).
3. *Зизиулас* = Иоанн (Зизиулас), митр. Общение и инаковость : Новые очерки о личности и церкви. Москва : ББИ, 2012. 407 с.  
John (Zizioulas), metr. (2012). *Fellowship and Otherness: New Essays on Personality and the Church*. Moscow : BBI Publ. (Russian translation).
4. *Кант* = Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение // Он же. Сочинения в шести томах. Т. 6. Москва : Мысль, 1966. С. 25–35.  
Kant I. (1966). “The answer to the question: what is Enlightenment”, in *Idem. Works in 6 v., v. 6*. Moscow : Mysl’ Publ., pp. 25–35 (in Russian).
5. *Софроний (Сахаров)* = Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. 3-е изд., испр. Свято-Иоанно-Предтеченский м-рь, Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2006. 400 с.  
Sofronii (Sakharov), archim. (2006). *See God as He is*, 3<sup>rd</sup> ed., rev. Sviato-Ioanno-Predtechenskii m-r’, Sviato-Troitskaia Sergieva lavra Press (in Russian).
6. *Эдингер* = Эдингер Э. Ф. Христианский архетип : Юнгианское исследование жизни Христа. Москва : Научно-изд. центр ИНФРА-М, 2001.  
Edinger E. F. (2001). *The Christian Archetype: A Jungian Study of the Life of Christ*. Moscow : Nauchno-izd. tsentr INFRA-M, available at: <https://itexts.net/avtor-edvard-edinger/263575-hristianskiy-arhetip-yungianskoe-issledovanie-zhizni-hrista-edvard-edinger.html> (21.04.2023).

7. Bishop = Bishop P. (2002). *Jung's Answer to Job : A Commentary*. Hove, East Sussex; New York : Brunner-Routledge.
8. Gavrilyuk = Gavrilyuk P. (2004). *The Suffering of the Impassible God : The Dialectics of Patristic Thought*. Oxford : Oxford University Press.
9. Edinger 1987 = Edinger E. F. (1987). *The Christian archetype : A Jungian Commentary on the Life of Christ*. Toronto : Inner City Books.
10. Edinger 1996 = Edinger E. F. (1996). *The New God-Image : A study of Jung's key letters concerning the evolution of the western God-Image: In 2 v.* Wilmette, Ill : Chiron Publications.  
v. 1: <https://doi.org/10.4324/9781315723945>  
v. 2: <https://doi.org/10.4324/9781315723907>
11. Lubardić = Lubardić C. (2003). *Berdjaev izmedju Ungrund-a i Oca*. Beograd : Brimo.
12. Mantzaridis = Mantzaridis G. (1984). *The Deification of Man: St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*. Crestwood, NY : St. Vladimir's Seminary Press.
13. Mascall = Mascall E. L. (1971). *The Openness of Being : Natural Theology Today*. Philadelphia : Westminster.
14. Moltmann = Moltmann J. (1981). *The Trinity and the Kingdom of God : the doctrine of God*. London : SCM Press.
15. Nicolaus = Nicolaus G. (2011). *C. G. Jung and Nikolai Berdyaev: Individuation and the Person : A Critical Comparison*. London; New York : Routledge.
16. Origen = Tollinton R. B. (transl.) (1929). *Selection from the Commentaries and Homilies of Origen*. London : Society for Promoting Christian Knowledge; New York and Toronto : The Macmillan Co., pp. 15–16.
17. *Patristic lexicon* = Lampe G. W. H. (ed.) (2004). *A patristic Greek lexicon*. Oxford : Clarendon Press.
18. Sanders = Sanders J. (1994). "Historical Considerations", in C. Pinock et al. *The Openness of God: a Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. Downers Grove, IL : InterVarsity Press, pp. 59–100.
19. Seaver = Seaver G. (1950). *Nicolas Berdyaev: An Introduction to His Thought*. New York : Harper & Brothers.
20. Siewers = Siewers A. K. (2009). *Strange Beauty : Ecocritical approaches to early medieval landscape*. New York : Palgrave Macmillan.  
<https://doi.org/10.1057/9780230100527>
21. Stein = Stein M. (ed.) (1999). *Jung on Christianity*. Princeton, NJ : Princeton University Press.
22. Tillich = Tillich P. (1971). "Nikolai Berdiayev: A Spiritual History Appreciation", in Idem. *Collected Works*, v. 12. Stuttgart : Evangelical publishing house, pp. 289–299.

23. Vallon = Vallon M. A. (1960). *An Apostle of Freedom*. New York : Philosophical Library.
24. Ware = Kallistos (Ware), bishop (1987). "The Unity of the Human Person according to the Greek Fathers", in A. Peacocke, G. Gillett (ed.). *Persons and Personality: A Contemporary Inquiry*. Oxford : Basil Blackwell, pp. 197–206.
25. Williams = Williams R. (2012). "The Theological World of Philokalia", in *The Philokalia : A Classical Texts of Orthodox Spirituality*. Oxford : Oxford University Press, pp. 102–121.
26. Zizioulas = John D. Zizioulas (1997). *Being as communion: studies in personhood and the church*. Crestwood, NY : St. Vladimir's Seminary Press (Contemporary Greek Theologians Series; n. 4).

#### **Информация об авторе**

**Р. А. Кнежевич**, доктор теологии, инновационный центр Нишского университета; филологический факультет Белградского университета.

#### **Information about the author**

**R. A. Knezevic**, Dr. Sci., Oxon (Theology), Innovation Center of the University of Nis; Faculty of Philology, University of Belgrade.

Статья поступила в редакцию 23.01.2023; одобрена после рецензирования 03.03.2023; принята к публикации 10.03.2023.