

АННА ПЛАТАНОВА\*

## НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ И МАРТИН ХАЙДЕГГЕР\*\*

К ВОПРОСУ О ПОНИМАНИИ ВРЕМЕНИ И ОСНОВАНИЯХ  
ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Получено: 26.06.2024. Рецензировано: 06.09.2024. Принято: 03.09.2025.

**Аннотация:** В статье рассматриваются концепции времени Николая Бердяева и Мартина Хайдеггера — ключевых фигур в русской и немецкой экзистенциальной философии. Цель статьи — прояснить, как критика Бердяевым представления о времени в философии Хайдеггера повлияла на определение им своей философии как экзистенциальной. Показано, что оба философа ставят перед собой задачу преодоления онтологий определенного типа, лежащих в основе ряда позитивных наук и даже в основе особой разновидности теологии и базирующихся на объективации того, что Бердяев называет первореальностью. Однако, с точки зрения Бердяева, Хайдеггеру не удалось довести до логического конца свой проект и создать философию первореальностей: он остался в рамках объективированной метафизики, тогда как Бердяеву, который вернулся к дуалистическому пониманию реальности, восходящему к философии Канта, удается философски выразить реальность духа и показать многоплановость времени, раскрывающегося по-разному в разных состояниях реальности. Именно философию, которая преодолевает план объективации и сама не есть объективация предельных оснований бытия, Бердяев называет экзистенциальной.

**Ключевые слова:** время, экзистенциальная философия, свобода, Бердяев, Хайдеггер, Кант, метафизика, бытие, потенция.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-3-152-173.

### ВВЕДЕНИЕ

Тема времени волновала философов на протяжении всей истории европейской мысли. XX век, однако, обернулся беспрецедентным поворотом в этой теме. С одной стороны, благодаря открытиям в физике, социологии, психоанализе, с другой — в связи с тяжелым социальным и культурным кризисом, приведшим к двум мировым войнам и экспоненциальному росту технологий, радикально изменилось отношение ко

\*Платанова Анна Сергеевна, аспирант, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва); преподаватель, Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации (Москва), annasplatanova@gmail.com, ORCID: 0000-0002-9305-6972.

\*\*© Платанова, А. С. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

времени и представление о его возможностях. При этом существовавшая раньше парадигма понимания времени как бинарной оппозиции вечности подверглась в философии постмодерна последовательной деконструкции, а за ней последовала и деконструкция всякого ответа на вопрос о смысле истории и социального действия, что в катастрофические эпохи всегда оказывается тяжелым испытанием для всякого неравнодушного к смыслам человека. Самые значительные представители разных интеллектуальных культур, в особенности немецкой и русской мысли, не могли оставить без внимания вопрос о смысле времени.

Тесная взаимосвязь русской религиозной философии с немецкой интеллектуальной традицией является одним из важнейших факторов, повлиявших на становление и выявление своеобразия отечественной мысли. Это особенно справедливо в отношении наследия Николая Бердяева и, в частности, его философии времени, которая формировалась в том числе и как опыт диалога с хайдеггеровским проектом «Бытия и времени» (Пэттисон, 2007).

Сопоставление идей о времени и истории в философии Хайдеггера и Бердяева в ряде исследований показало себя достаточно продуктивным: в них обнаруживается как поразительное сходство в постановке общей главной задачи, так и не менее поразительное различие при ее решении (см., например: там же; Савинцев, 2022; Соболева, 2020).

В статье, специально посвященной этой теме (там же), Майя Соболева убедительно показывает, что при разности частных задач (Бердяев пытается осмыслить исторический процесс и возможности его познания; Хайдеггер занимается общей теорией познания, в частности познания исторического) оба философа разделяют общую для начала XX в. тенденцию усматривать во времени основную форму восприятия мира и самосознания. Глубоко укорененное в западноевропейской традиции противоречие между бытием и временем разрешается таким взглядом на время, в рамках которого оно само становится конституирующей характеристикой бытия, предельным онтологическим основанием («не существует никакого времени, существует лишь временное бытие»). Доступ к этому временному бытию возможен лишь через посредство субъекта этого бытия, задающего вопрос о его смысле. Поэтому для обоих мыслителей философия должна прежде всего, как выражается Хайдеггер, быть экзистенциальной аналитикой присутствия, то есть раскрывать онтологию человека. При этом оба согласны, что время составляет онтологическую сущность человека, но расходятся в понимании этой сущности: «бытию к вечности» одного противостоит «бытие

к смерти» другого; свободе как основе бытия человека — вина, порождаемая ограниченностью бытийных возможностей; прорыву к духовной жизни через принятие человеком своей ситуации — заброшенность в мир как безысходное обстоятельство.

Соболевой удалось убедительно показать продуктивность сравнения воззрений Хайдеггера со взглядами Бердяева, выраженными в его трактате «Смысл истории», но в этом сравнении вне поля зрения остается философия Бердяева после 1927 г. В работах Бердяева эмигрантского периода мотивы, которые их объединяли с Хайдеггером, как будто отходят на второй план. Здесь сложно найти столь важное для проведенного Соболевой сопоставления понятие «бытие к вечности». Вместо поиска смысла истории Бердяев занят вопросом о противоборствующих в ней силах: в работе «Царство Духа и царство кесаря» он развивает диалектику истории, подобную учению Августина о Граде Божием. Хайдеггеровское *In-der-Welt-sein*, которое Бердяев понимает как падшость человека, находит развитие в разрабатываемой им самобытной концепции объективации, где сопоставление с хайдеггеровской философией уже не выглядит столь необходимым. От хайдеггеровской экзистенциальной философии как философии бытия он переходит к философии духа и свободы, утверждая, что только философия с таким основанием будет подлинно экзистенциальной, причем таковая «не допускает возможность онтологии, всегда основанной на объективации и рационализации» (Бердяев, 1995: 277). Поэтому проект Хайдеггера, по оценке Бердяева, хотя и задал верное направление, но так и не достиг своей цели. На этом фоне в содержании и даже отчасти в форме мысли Бердяева неожиданно усиливаются кантовские мотивы. Если раньше философия Канта воспринималась им как то, что должно быть преодолено (Бердяев, 1915: 117), то теперь в построениях Канта, которые он ранее оценивал как чересчур схоластические, Бердяев обнаруживает близкий ему трагический пафос, связанный с проблемой онтологического обоснования свободы. При этом неразрешенный дуализм философии Канта, при всех проблемах, которые он, с точки зрения Бердяева, оставляет неразрешенными для строгой мысли, обнаруживает большой эвристический потенциал в разработке философии духа и философии свободы. Именно в дуализме поздний Бердяев усматривает более глубокую онтологическую интуицию, чем та, которую он обнаружил у Хайдеггера, и кладет ее в основание своего, наконец-то подлинно экзистенциального проекта. Складывается впечатление, что если при сравнении раннего

творчества Бердяева с хайдеггеровской мыслью периода «Бытия и времени» симметрия ключевых понятий выстраивается, как мы это видим в работе Соболевой, достаточно органично, то найти точки пересечения для сравнения поздней мысли Бердяева с хайдеггеровским проектом значительно сложнее. И все же отсылки к Хайдеггеру и его идеям в центральных работах Бердяева позднего периода встречаются гораздо чаще, чем можно было бы ожидать<sup>1</sup>. Это наблюдение открывает нам возможности для нового сопоставления.

Мы попытаемся показать, как в поздний период творчества Бердяев, осмысляя феномен времени, формирует собственную философию как экзистенциальную, помещая в ее центр понятие «дух», занимающее место понятия «бытие», и делая ее основанием свободы. При этом в своем осмыслении времени Бердяев, подобно Хайдеггеру, обращается к Канту и по-новому переосмысливает отношение бытия и времени. Такой ракурс позволяет обнаружить новые основания для уже предпринимавшегося ранее сравнения концепций философии времени обоих философов.

Методологические проблемы сравнения работ Бердяева эмигрантского периода с «Бытием и временем» Хайдеггера ранее обсуждались у Пэттисона (Пэттисон, 2007: 179–174). Вопреки оптимизму Соболевой, Пэттисон, рассматривая онтологию и эсхатологию Бердяева и Хайдеггера в сравнении, вынужден начать с парадоксального замечания о том, что в данном случае приходится сравнивать несравнимое. В каких вообще аспектах творчества могут быть сопоставимы эти два примера фундаментально различных способов занятия философией? Ведь разделяют их не просто различные позиции по каким-то отдельным вопросам, но буквально каждый определяющий аспект философского творчества: от культуры философской мысли и представлений о ее месте и значении в жизненном мире до религиозных путей. Изнутри философского языка каждого из них поначалу кажется, что пересечения между ними если и есть, то скорее случайные. Такая предпосылка исследования требует и особой методологии. Хотя Пэттисон не считает необходимым говорить о своем методе отдельно от содержания, выводы, к которым он приходит, свидетельствуют о том, что его исследование

<sup>1</sup> См. центральные работы эмигрантского периода Бердяева, где Хайдеггер оказывается одним из важнейших собеседников: «Я и мир объектов», «Опыт эсхатологической метафизики», «На пороге новой эпохи», «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого», «Царство Духа и царство кесаря», «Истина и откровение».

разворачивается в рамках интеллектуальной истории. В центре внимания Пэттисона — не отдельные идеи, а контекст их формирования (интеллектуальная традиция автора, духовный кризис той конкретной культуры, в рамках которой он работает) и то, что авторы хотели привести в эпоху в качестве позитивной «программы», как реакцию на этот кризис. Для Пэттисона значительно важнее не то, в каких терминах философы формулировали свою мысль, а то, перед какими вызовами они оказались поставлены и какие ответы готовы были предложить. Сотрудничество, к которому в этот момент оказываются приглашены оба героя, и есть главный предмет исследования, который формируется вместе с основными его выводами.

Во вводной части своей статьи Пэттисон подробно описывает возможные пути сближения идей обоих авторов, намечая поводы для критической дискуссии между ними. В качестве таких поводов он предлагает вопрос о смысле и задачах экзистенциальной философии, а также вопрос о смысле и значении глобального мировоззренческого (или, как говорит автор, религиозного) кризиса для современности.

Мы продолжим эту линию рассуждения и проследим путь дальнейшего возможного сближения Хайдеггера и Бердяева в гипотетическом диалоге об экзистенциальности, который уже был предварительно намечен Пэттисоном. Однако, в отличие от Пэттисона, мы видим свою задачу в том, чтобы, помимо фиксации основных точек расхождения, показать также и то, как Бердяев меняет способ мышления о времени и как это помогает ему найти альтернативную стратегию дальнейшего развития экзистенциальной философии. Опираясь на результаты такого рассмотрения, мы сможем ответить на вопрос, что дает бердяевское решение для осмысления путей выхода из глобального мировоззренческого кризиса современности.

#### ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ ФИЛОСОФСТВОВАНИЕ КАК МЕТОД

Вопрос о содержании и смысле экзистенциальной философии Хайдеггера неотделим от конституирующего вопроса всей его мысли — вопроса о смысле бытия. Занимаясь контекстуальным анализом ключевых идей русского и немецкого философов, Пэттисон обнаруживает содержательное сходство между понятием бытия у Хайдеггера и понятием истории у Бердяева (Пэттисон, 2007: 171). Не случайно и то, что оба занимаются

смыслом бытия/истории в 1920-е гг.<sup>2</sup> Вопрос о том, что добавляют к хайдеггеровской разработке понятия бытия поздние работы Бердяева, Пэттисон решает через рассмотрение присутствующей как у Хайдеггера, так и у Бердяева критики традиционных онтологий. Точку расхождения между Бердяевым и Хайдеггером можно, по его мнению, усмотреть в том, как они — в условиях кризиса онтологического/метафизического мышления, который оба диагностируют с одинаковой настойчивостью, — видят дальнейшие пути развития философии. Если Хайдеггер последовательно обосновывает невозможность ответить на вопрос о том, что делает бытие собственно бытием, и предлагает экзистенциальной философии исследовать различные практики постановки вопроса о бытии в существовании человека, то Бердяев начинает подлинную экзистенциальную философию именно с ответа на вопрос об основаниях бытия, настаивая на том, что бытию предшествует свобода или дух, причем и то и другое есть откровение Божества в человеке, истории и т. п. (Пэттисон, 2007: 173). Поэтому, с точки зрения Бердяева, бытие Хайдеггера, как уже было сказано, оказывается лишь еще одним вариантом объективированной онтологии, не достигая подлинно экзистенциального плана (Бердяев, 1990а: 93).

Присматриваясь внимательнее к аргументации Пэттисона, нетрудно увидеть, что он несколько упрощает. Ведь и у самого Хайдеггера не все так просто: за бытием, по Хайдеггеру, лежит ничто, которое и открывает экзистенциальность человека: «само бытие в своем существе конечно и обнаруживается только в трансценденции выдвинутого в Ничто человеческого бытия» (Хайдеггер, Бибихин, 1993: 25). Ничто есть «первоначальное условие возможности всякого раскрытия сущего вообще» (там же: 23). «Без исходной открытости Ничто, — пишет Хайдеггер, — нет никакой самости и никакой свободы» (там же: 22). При этом можно предположить, что хайдеггеровскому Ничто не присуще время, поскольку первоначальное условие не может быть конечным, как конечно бытие. «Ничто ничтожит непрестанно, — пишет он, — без того, чтобы мы знали об этом событии тем знанием, каким повседневно руководствуемся» (там же: 23). На вопрос, что же есть это Ничто, Хай-

<sup>2</sup>При этом Пэттисон замечает, что резкие высказывания Бердяева в поздних работах по поводу понятия бытия, объективирующего смысл и свободу субъекта, не должны провоцировать читателя на преждевременный вывод, будто именно здесь и стоит обозначить разделяющую их идеи границу, ведь и хайдеггеровские экспликации в разыскании смысла бытия также предваряются намерением выпутать Бытие из традиционных для западной традиции онтологий, концептуализирующих его так, что смысл лишь затемняется.

деггер не стремится ответить позитивно, не дает он содержательного ответа и на вопрос о смысле бытия.

Ничто — не предмет, ни вообще что-либо сущее. Оно не встречается ни само по себе, ни побок от сущего наподобие приложения к нему. [...] Ничто не составляет, собственно, даже антонима к сущему, а исходно принадлежит к самой его основе. В бытии сущего совершает свое ничтожение Ничто (Хайдеггер, Бибахин, 1993: 22–23).

Бердяев отдает должное Хайдеггеру за подобную постановку вопроса:

Нельзя отрицать большой напряженности, сосредоточенности и своеобразия мысли Гейдеггера. Это — один из самых серьезных и интересных философов нашего времени [...]. Что Гейдеггер ставит проблему ничто, небытия и, в отличие от Бергсона, признает его существование, нужно признать его заслугой. В этом можно увидеть родство с учением Бёме об *Ungrund'e*. Без ничто не было бы ни личного существования, ни свободы (Бердяев, 1995: 222).

Однако саму постановку вопроса он не считает в данном случае достаточной (Бердяев, 1994: 250). Это позволяет ему констатировать определенную непоследовательность мысли Хайдеггера, когда тот начинает формулировать концепты-символы, явно имеющие религиозные истоки, смысл которых, однако, остается не вполне понятным без дальнейшего их прояснения. У Бердяева можно встретить такие характерные суждения о Хайдеггере:

Автор «*Sein und Zeit*» прошел католическую школу, и в его философии, которая хочет обойтись без Бога, есть явные следы католической теологии. Мир у него падший, хотя и неизвестно, откуда он упал, так как высоты у него нет (Бердяев, 1993: 277).

...непонятно, откуда у Гейдеггера раздается голос совести (Бердяев, 1994: 250). У него есть первородный грех, наследие католичества, у него существование человека и мира *verfallen*, падшие. Но откуда произошло падение? Откуда берется вина? Есть замаскированные моральные оценки (Бердяев, 1993: 277).

Сам Бердяев на этом фоне как будто бы еще более убеждается в актуальности мысли не столько об обыденном порядке существования и преходящих состояниях человека, сколько о том, что обуславливает их изнутри глубин духа и смысла. Сделать это, по мысли Бердяева, невозможно, не переосмыслив должным образом понятие времени.

Уже в «Смысле истории» он пишет:

То, что мы называем временем в нашем мировом историческом процессе, в нашей мировой действительности, представляющей процесс во времени, —

это время есть какой-то внутренний период, какая-то внутренняя эпоха самой вечности. [...] временной процесс не есть только форма этой нашей замкнутой действительности, противопоставляемой какой-то глубинной действительности, будто бы ничего общего с временем не имеющей. Нет, в ней есть свое небесное, свое божественное время. А это ведет к признанию того, что самый временной процесс, который есть мировой исторический процесс, совершающийся в нашем времени, зачинается в вечности... (Бердяев, 1990b: 79–80)

Такое мифопоэтическое философствование, однако, не позволяет до конца понять, как Бердяев представляет себе упомянутое им божественное время. Поэтому Соболева, опирающаяся в своем анализе на текст «Смысла истории», вынуждена остановиться на таком тезисном описании бердяевских идей. Между тем, как мы увидим далее, поздние работы Бердяева дают возможность уточнить значение этих образных формулировок. Впрочем, такая возможность открывается лишь благодаря переосмыслению самого метода философствования. Точнее будет сказать, что свою экзистенциальную философию Бердяев начинает определять сперва как особый способ мышления.

В одной из самых поздних своих статей «Истина и откровение» Бердяев пишет:

...определение экзистенциальной философии заключается в том, что это философия экспрессионистская, то есть она хочет выразить экзистенциальность познающего, а не отвлечения от этой экзистенциальности, как хочет философия объективирующая (Бердяев, 1996: 9).

Таким образом, «экзистенциальное суждение не есть только суждение о существующем, но и суждение существующего» (Бердяев, 1994: 252). На смерть жены в «Самопознании» он реагирует философским выводом: «Не могу примириться с конечностью человеческого существования, которую Гейдеггер считает последней истиной» (Бердяев, 1990a: 24). Такой аргумент для его философии более значим, чем формулы экзистенциальной аналитики Хайдеггера.

Однако развитие такого способа философствования неизбежно сталкивается с серьезными методологическими проблемами. Как найти понятия для описания того, что до сих пор последовательно выводилось за рамки всех имеющихся концептуальных систем? Более того, Бердяев неоднократно настаивает на двойственности феномена времени («страх», но и «надежда»), однако как объяснить такую двойственность, если остается непонятным само внутреннее устройство феномена? Формулировки Бердяева указывают на то, что устройство это, очевидно,

сложное: «время совсем не есть некая вечная и застывшая форма, в которую вставлено существование мира и человека. Не только существует изменение во времени, но возможно изменение самого времени» (Бердяев, 1995: 155). Поэтому само понятие времени требует смысловой дифференциации:

Говорить о времени не значит говорить об одном и том же. Время имеет различные смыслы, и необходимо делать различия. Есть три времени — время космическое, время историческое и время экзистенциальное. И каждый человек живет в этих трех формах времени (там же).

Чтобы объяснить, почему столь разные аспекты жизни человека/мира должны обозначаться одним понятием «время», Бердяев в работе «О рабстве и свободе человека» открывает свои размышления на эту тему новым определением времени:

Время есть модус существования и зависит от характера существования. Неверно сказать, что происходит движение и изменение, потому что существует время; верно сказать, что время существует потому, что происходит движение и изменение. Характер изменения порождает характер времени (там же: 156).

В более раннем тексте он формулирует это несколько иначе: «Время есть состояние реальностей. Известного рода соотношения этих реальностей овремениют мир, создают условия времени» (Бердяев, 1998: 135–136).

Приведенные определения позволяют Бердяеву найти тот специфический ход мысли, который помогает решить стоящую перед ним задачу. Он обращается к учению Канта об антиномиях и именно в нем находит потенциал для концептуализации идей своей экзистенциальной философии (Бердяев, 1993: 225). Если время есть «характер изменения», то должны быть полюса, соотношение между которыми задает возможное направление изменения. Такими полюсами становятся для Бердяева концепты, которые ранее у Канта обосновывали разделение реальности на два плана — план природы и план свободы. Бердяев пишет:

Существование (*Existenz*) не есть эссенция, не есть субстанция, а есть свободный акт. Экзистенции принадлежит примат над эссенцией. В этом смысле экзистенциальная философия родственна всякой философии опыта и философии свободы. Сфера свободы у Канта есть в сущности *Existenz*, но сам он не раскрыл этого. Глубина *Existenz* есть свобода (Бердяев, 1996: 10).

Однако упомянутой здесь «свободе» противостоит и одновременно дополняет ее «природа», или порядок причинности. Все состояния реальности, будь то экзистенция в смысле Бердяева или же экзистенция, описанная Хайдеггером в «Бытии и времени», Бердяев теперь концептуализирует как способы взаимосвязи между «природой» (или «причинностью») и «свободой» в разных смыслах этих понятий. Из всего многообразия возможных содержаний этих понятий, а также возможных отношений между ними Бердяев выделяет три, о которых уже было сказано: «время космическое, время историческое и время экзистенциальное. И каждый человек живет в этих трех формах времени» (Бердяев, 1995: 155). Поскольку в описании их Бердяев использует словосочетания «состояние реальностей» и «соотношение реальностей», мы в нашей реконструкции будем опираться именно на эту терминологию: названные три формы времени мы будем обозначать как «состояния реальности», а то, каким образом время как внутренний характер взаимоотношения природы и свободы раскрывается в каждом из них, — как «соотношение реальностей».

Итак, согласно Бердяеву, время, будучи основной характеристикой реальности, являет себя по-разному в разных состояниях и характеризуется соотношением реальностей в этих состояниях. Далее мы последовательно опишем каждое из таких состояний, от наиболее явного до глубинного, а затем охарактеризуем соотношение природы и свободы в каждом из состояний, от глубинного до наиболее явного.

## ВРЕМЯ КАК СОСТОЯНИЕ РЕАЛЬНОСТЕЙ

### КОСМИЧЕСКОЕ СОСТОЯНИЕ РЕАЛЬНОСТИ

Первое состояние реальностей Бердяев описывает с помощью кантовского противопоставления плана природы и свободы, где, с одной стороны, все подчинено причинно-следственным связям, то есть закону необходимости, а с другой — благодаря существованию человека гипотетически существует также и свободный от причинности автономный порядок смыслов. Однако для Бердяева само это противопоставление, где оба измерения мыслятся как два плана, параллельных друг другу и не соприкасающихся друг с другом, существующих отдельно друг от друга и структурированных сообразно двум автономным логикам, как это формулировал Кант, есть состояние закрытости изначальных потенций, реальность в состоянии энтропии (Бердяев, 1915: 117). Это,

считает он, как нельзя более точно описывает двойственность фактически наличной реальности.

#### «ИСТОРИЧЕСКОЕ» СОСТОЯНИЕ РЕАЛЬНОСТИ

Второе состояние реальности, по мнению Бердяева, можно увидеть у Хайдеггера, обнаруживающего в основе мысли Канта некую изначальную временность, уже относящуюся к порядку смысла, но при этом как-то выраженную в бытии объектов. При таком взгляде на реальность Бердяев также видит возможность различения «природы» и «свободы»; в этом случае они мыслятся как динамические принципы<sup>3</sup>, как силы, пронизывающие и мир объектов, и порядок смыслов. Природой становится то, в чем исчезает и делается неуловимой свобода (Бердяев, 1994: 87). В свободе же проявляется динамика, присущая всякой жизни, хотя с этой точки зрения свобода понимается как нечто относительное, ограниченное в способах своего выражения условиями реальности. Видимо, вследствие этого свобода в историческом состоянии реальностей неизбежно чревата своей противоположностью — отдельному рассмотрению этой своеобразной диалектики Бердяев посвящает немало страниц (Бердяев, 1928: 41–53; Бердяев, 1994: 87–110).

#### ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ СОСТОЯНИЕ РЕАЛЬНОСТИ

Наконец, есть еще и третье состояние, в пределах которого можно описывать диалектику природы и свободы, — то, которое Бердяев называет «первореальностью». Здесь антиномия причинности и свободы не выражается в форме трагического противоречия: в духовной причинности нет

противоположности между свободой и причинностью, нет уже внеположенности в определении событий и порождений жизни. В духовной жизни причина действует изнутри, есть самоопределение, раскрывается таинственная связь мировой жизни... (там же: 91)

Можно сказать, что здесь «природа» и «свобода» понимаются как разные моменты жизни первореальности, предполагающей органическое единство чистого бытия и чистого акта. Последнее свойство этого

<sup>3</sup>Так Бердяев определяет особенность своей терминологии еще в 1915 г., когда только начинает формулировать свою мысль в ее соотношении с немецкой интеллектуальной традицией, в частности со способом выражения мысли у Канта (см. Бердяев, 1915: 116–117).

единства и открывает возможность динамики, «истории» в глубине самого Божества (Бердяев, 1990b: 79–80).

#### ВРЕМЯ КАК СООТНОШЕНИЕ РЕАЛЬНОСТЕЙ

Время есть то, что Бердяев определяет как некий общий знаменатель для всех описанных выше состояний реальности. Соотношение реальностей, говорит он, «овременяет мир». В соответствии с характеристиками этих различных соотношений, различных способов овременения Бердяев формулирует и разный смысл времени.

#### ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ СООТНОШЕНИЕ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ ВРЕМЯ

У Бердяева, который очевидно следует в этом за Шеллингом, в «первореальности» время мыслится как зазор между скрытой и актуализированной потенцией, иначе говоря, как тайна динамики самой жизни, возможность ее творческого раскрытия. Можно даже сказать, что изначальная свобода, на которой так настаивает Бердяев, и есть изначальное время как способ существования первореальности. С одной стороны, время означает здесь возможность прогрессивного акта. С другой стороны, в нем уже имплицитно запрашивается некий другой, как тот, кто воспринимает акт в определенном смысле. Время как изначальное качество первореальности, выраженное в акте,

менее всего может быть символизировано пространственно. Это время внутреннее, неэкстериоризированное в пространстве, не объективированное. Это время мира субъективности, а не объективности. Оно не считается математически, не слагается и не разлагается. Бесконечность экзистенциального времени есть бесконечность качественная, а не количественная. Мгновение экзистенциального времени не подчинено числу, оно не есть дробная часть времени в ряду времени объективированного. Мгновение экзистенциального времени есть выход в вечность (Бердяев, 1995: 157).

То, что первоначальное время не ограничено своей объективированной формой, означает также, что свои свойства оно проявляет свободно, всякий раз, когда актуализируются творческие возможности человека и мира<sup>4</sup>. Отсюда вытекает столь важная для Бердяева онтологическая связь времени и творчества (Бердяев, 1993: 132). Память как творческое

<sup>4</sup>Это и есть для Бердяева то, как проявляет себя дух, или «духовная жизнь», ср.: «Реальность духовной жизни не определяется причинным рядом в физическом и психическом мире, она определяется из глубины, из недр собственной первожизни» (Бердяев, 1994: 29).

начало в человеке тоже есть продукт этого первоначального времени, не подчиняющегося низшим его формам.

#### «ИСТОРИЧЕСКОЕ» СООТНОШЕНИЕ И ИСТОРИЧЕСКОЕ ВРЕМЯ

Однако о времени можно говорить и как о метафизическом/онтологическом соотношении реальностей, и именно на этом смысле времени, по мнению Бердяева, фиксируется мысль Хайдеггера. Здесь Бердяеву приходится говорить о том, что время может иметь разный потенциал. Время как «зазор», который в первооснове бытия разрешается творением, творчеством (самооткровением свободы к иному), в онтологическом соотношении реальностей имеет двойственную перспективу: оно разрешается как творчеством, так и распадом, то есть смертью (ср. время как предательство у Ницше). Однако в некотором символическом смысле смерть все же может быть побеждена творчеством. Такое взаимообуславливающее единство и создает, как у Хайдеггера, одновременно экзистенциальность времени, то есть его открытость смыслу бытия, и его конечность, ограниченность, определенность смертью. Поэтому для Бердяева неудивительно, что Хайдеггер элиминирует свободу к бытию и видит во времени скорее выражение смысла бытия, чем реализацию свободы.

#### КОСМИЧЕСКОЕ СООТНОШЕНИЕ И КОСМИЧЕСКОЕ ВРЕМЯ

Наконец, последнее соотношение реальностей есть последняя стадия их объективации, выраженная дуализмом природы и свободы. Такое соотношение реальностей оставляет объективной лишь реальность количественного, счислимого времени, детерминированного физическими законами, в котором порядок смысла существует как вторичный, субъективный план. Бердяев пишет:

Космическое время есть время ритмическое. Но оно есть вместе с тем время, разорванное на настоящее, прошлое и будущее. Мир объективированный есть мир оремененный (в смысле Хайдеггера. — *А. П.*). И эта оремененность означает также болезнь времени. Время, разорванное на прошлое, настоящее и будущее, есть больное время, ранящее человеческое существование. С болезнью времени связана смерть. Время неотвратимо влечет к смерти, есть болезнь к смерти. Природная, космическая жизнь в природном, космическом времени основана на смене рождения и смерти, она знает периодическое весеннее возрождение жизни, но возрождение это происходит не для тех, кого унесла смерть, для других. Победа над смертью невозможна в космическом времени. Настоящее, которое неуловимо, потому что распадается на прошлое

и будущее, уничтожает прошлое для того, чтобы быть уничтоженным будущим. В космическом времени царство жизни подчинено смерти, хотя сила рождающей жизни неиссякаема (Бердяев, 1995: 156).

Иначе говоря, речь идет о таком состоянии бытия, где время как описанная выше первоначальная потенция не только *может* не реализоваться, но, *как правило*, не реализуется.

#### ПЛАНЫ ВРЕМЕНИ И ИСТОРИИ

Для Бердяева ясно, что область человеческого существования способна распространяться на все три времени, так что динамика человеческой жизни реализуется в возможности всех трех состояний реальности. Время выступает здесь как то, что выявляет сущностные характеристики определенного соотношения реальностей и, соответственно, предопределяет характер возможного действия человека. Правда, верно и обратное: характер действия человека может иметь перформативное значение по отношению к реальности. Волевой выбор состояния реальности, в горизонте которого человек совершает некий акт, предопределяет качество времени.

То же можно сказать и об истории. Она впервые возникает при переходе от космического времени к времени смысла. В этом процессе человек как объект счислимого времени наделяет течение времени гипотетическим смыслом (об этом говорит и Кант, отвечая на вопрос, «на что мы вправе надеяться»). Однако, хотя успешные проекты такого осмысления времени предлагают различные модели всемирной истории или даже истории как прогресса, однако при этом всегда остается возможность интерпретировать смысловой порядок истории как влияние определенных природных и космических стихий (такова, например, теория пассионарности Л. Н. Гумилева в работе «Этногенез и биосфера Земли»)<sup>5</sup>.

Таково дифференциальное понимание времени, воплощенное Бердяевым в известной концепции трех времен (космического, исторического

<sup>5</sup>При этом, правда, для человека существует и еще один псевдовыход из счислимого времени к некоторому подобию времени как неограниченной потенции. Такую иллюзию в современности может порождать техника, и выражается она в выходе в ту или иную виртуальную реальность. Но если приобщение к смыслу, «трансцендирование», открывает для человека возможности реального влияния на время, то выход в виртуальную реальность, осуществляющий количественное, а не качественное удвоение времени, создает лишь иллюзию свободы. Вероятно, именно отсюда проистекает особый интерес к проблеме техники как у Хайдеггера, так и у Бердяева.

и экзистенциального), сформулированной им в «Опыте эсхатологической метафизики» (1946–1947). Мы не будем останавливаться на содержании и различии этих определений, поскольку они уже достаточно подробно представлены в работе В. И. Савинцева (Савинцев, 2022: 54–65).

СОДЕРЖАТЕЛЬНОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ  
ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ ПО БЕРДЯЕВУ

Вернемся теперь к вопросу о том, как наша экспликация разъясняет смысл проектов экзистенциальной философии, предложенных в творчестве Хайдеггера и Бердяева. Хайдеггер предлагает исследовать различные практики постановки вопроса о бытии в существовании человека, Бердяев же считает такое понимание отношений человека и экзистенциальной реальности недостаточно глубоким. В основе этого отношения находится человеческий дух, который обладает свободой создания бытия (а не просто погружения в него), поэтому «экзистенциальная философия должна была бы быть антионтологической» (Бердяев, 1990а: 93). Причина такого разногласия лежит в различном понимании времени и его отношения к бытию: если для Хайдеггера во времени выявляется конечный бытийный смысл, то для Бердяева время может быть формой бытия и жизни в очень разных смыслах, от реальности физической до реальности бытия Самого Бога. С этой точки зрения для Бердяева открываются две возможности в интерпретации проекта Хайдеггера.

С одной стороны, можно смотреть на него как на специфическую форму отрицательного богопознания. «Тогда его метафизика, — пишет Бердяев о Хайдеггере в работе „Истина и откровение“, — может быть истолкована как апофатическая теология с пессимистической окраской» (Бердяев, 1996: 109), демонстрирующая свойства реальности вне и без божественного действия и открытости к порядку божественной свободы. В другом месте он замечает, что метафизика Хайдеггера есть «метафизика предельной богооставленности» (Бердяев, 1993: 277). В этом качестве она Бердяеву интересна и может быть учтена в его собственном проекте как последовательная и детальная разработка содержания феномена «объективации» (Бердяев, 1995: 292).

С другой стороны, можно рассматривать хайдеггеровское понимание метафизики как последнее и самодостаточное слово о реальности, и такое восприятие его философии Бердяев, напротив, резко критикует (ср. Евлампиев, 2013: 67). У него можно встретить, например, такие характеристики философии Хайдеггера:

Его онтология есть онтология ничто, которое ничтоствует. Он совсем не раскрывает, что такое существование, не выброшенное в мир (Бердяев, 1994: 250).

Это — онтология ничто как последней тайны бытия, философия отчаяния, абсолютный пессимизм. Характерная для нашей эпохи философия (там же: 329).

Бердяев утверждает, что бытие, каким его представляет себе Хайдеггер, есть результат «трансцендентальной иллюзии» (Бердяев, 1990b: 278). Эта иллюзия особенно востребована человеком в эпоху «смерти Бога», поскольку она позволяет в отсутствие реального Бога удовлетворить человеческую потребность в опоре на некий всеобщий смысл (или всеобщую бессмысленность, в данном случае важнее наличие у трансцендентальной идеи Бога предиката всеобщности). Если раньше предполагалось, что такой смысл внеположен человеку и обнаруживается им через усилие выхода из себя к чему-то большему, к вечности, то Хайдеггер переносит акцент на повседневность как единственное содержание, имеющее отношение к ответу на вопрос о смысле. Поиск смысла бытия — не тот акт, в котором человек совершает трансцендирование, преодоление себя, а как раз тот, в котором он окончательно принимает свой посюсторонний способ существования, вживается в его необходимые условия; смысл бытия, который просвечивает через способ фактической данности всего наличного, нужно принять как конечный его смысл, и другого не будет. Время, которое вроде бы характеризовалось динамичностью, у Хайдеггера, по мысли Бердяева, на деле делает бытие статичным: «Бытие в мире есть забота, бытие и есть забота. Отсюда овременение. Мысль Гейдеггера подавлена объектным миром заботы...» (Бердяев, 1993: 277). Такое бытие, уверен Бердяев, «не есть первореальность, первожизнь или перво*existence*, оно уже есть продукт рационализирующего и объективирующего познания, есть порождение мысли» (там же: 278).

Отсюда вытекает для Бердяева необходимость преодоления философии Хайдеггера и построения нового экзистенциального проекта. Разумеется, согласно Бердяеву, разработать подлинную экзистенциальную философию с помощью объективирующего и рационализирующего познания невозможно: «Экзистенциализм можно разное определять, но самым важным представляется мне определение, что это есть философия, которая не хочет объективирующего познания», поэтому, «поскольку Гейдеггер и Сартр хотят строить онтологию, пользуясь рациональным аппаратом понятий, они находятся во власти объективирующего познания и не порывают с традицией, идущей от Парменида»

(Бердяев, 1996: 9). Тем самым Бердяев фактически утверждает, что «Гейдеггер и Сартр» не достигают подлинных целей экзистенциальной философии. Поэтому о философском проекте Хайдеггера Бердяев заключает: «для него объективация есть падение, но он сам производит объективацию», и далее:

Я не называю такую философию экзистенциальной, потому что она находится во власти объектности. Разница этой философии со старой классической онтологической философией в том, что она встречается с объективностью абсурдного, бессмысленного мира, в то время как первая думала, что она встречается с объективностью разума и смысла бытия. Это есть очень серьезный кризис философской мысли (Бердяев, 1995: 292).

К разговору об упомянутом здесь кризисе мы еще вернемся, однако сначала подведем промежуточные итоги нашего анализа.

Ходы мысли, которые мы выявили в нашей интерпретации Бердяева, открывают большие перспективы для дальнейшего развития проекта экзистенциальной философии, которая есть, по Бердяеву, философия «о первореальности», то есть философия свободы и духа. В соответствии с нашими целями достаточно было показать, что формирование этого направления мысли происходит в значительной степени в полемическом диалоге с Хайдеггером по двум решающим вопросам: (1) каков метод экзистенциальной философии и как он соотносится с тем, который был найден Кантом, и (2) чем должна быть экзистенциальная философия по своему содержанию.

К аналогичным выводам приходит Н. В. Мотрошилова, утверждая, с одной стороны, что именно в решении проблемы времени философия Бердяева становится «экзистенциальной», а с другой — что именно в попытке продемонстрировать разнообразие смыслов и парадоксы, открывающиеся в разговоре о времени, и состоит уникальность философии времени Бердяева в сравнении с пониманием времени у Хайдеггера (Мотрошилова, 2006: 256). Собственно, именно свобода Бердяева в интерпретации феномена времени дает ему, при всей категоричности приведенных выше высказываний, возможность видеть различные потенции понимания философии Хайдеггера, хотя раскрывать эти потенции, строго говоря, не входило в его задачу<sup>6</sup>.

<sup>6</sup>В этом отношении весьма показательна еще одна интересная характеристика Хайдеггера, данная Бердяевым: «Гейдеггер отрицает существование глубины, но голос из глубины у него все-таки слышится. В нем остается двойственность» (Бердяев, 1996: 108).

Теперь вспомним, что изначальный интерес Бердяева к проекту Хайдеггера был связан с тем, что последний, переосмысливая кантовское понимание времени, открыл новые пути для экзистенциальной философии, обосновав ее через новое понимание времени. Однако, с точки зрения позднего Бердяева, Хайдеггер не сделал главного, чего требовал проект экзистенциальной философии — не определил онтологический смысл свободы, ведь если бы он сделал это, его онтология потеряла бы объективный смысл. В свете такого итога хайдеггеровский поиск смысла бытия, согласно Бердяеву, оставляет открытый Кантом духовный план бытия нереализованным. Напротив, бердяевское рассмотрение характеристик и свойств времени достраивает очень существенный для экзистенциальной философии план духа, вполне реализующий время и бытие как результаты свободы.

#### СВОБОДА ВЫБИРАТЬ ВРЕМЯ

В завершение хотелось бы сказать несколько слов о том, как вышеизложенное может быть применено на втором возможном пути сближения философии Хайдеггера и Бердяева, а именно в вопросе о смысле и значении глобального религиозного кризиса для современности. Как мы показали, для Хайдеггера временность есть то состояние реальностей, в котором выражается смысл бытия человека, тогда как для позднего Бердяева само время зависит от того, в горизонте какого состояния реальности человек делает свой выбор, то есть какой смысл реальности он предпочитает. «Время есть болезнь, болезнь к смерти» (Бердяев, 1994: 285), «время есть падшесть в судьбе мира» (там же: 287), но вместе с тем время есть и условие перехода от небытия к бытию. Потому отношение к времени «определяется не только как забота, но также как творчество, не только как страх, но также как надежда» (там же: 284), так что само время есть «и источник надежды, и источник ужаса и муки» (Бердяев, 1993: 132). Хайдеггер помогает Бердяеву в осмыслении динамической природы времени, но только в одном определенном аспекте; при этом он, по мнению Бердяева, «недостаточно видит» двойственность времени (Мотрошилова, 2006: 529). Эта двойственность свидетельствует о том, что время есть не только форма реальности, но и ее конститутивное свойство и поэтому — ключевая загадка.

Отмеченное нами принципиальное различие дает о себе знать прежде всего в различном отношении Хайдеггера и Бердяева к смерти. Для Хайдеггера благодаря факту смерти, который вносит предельную ясность в человеческое существование, время осмысляется как забота.

Для Бердяева же смерть как раскрытие тайны времени в нашем существовании скрывает в себе двойственный смысл: тоску и ужас, но также «надежду и упование на окончательное раскрытие и торжество смысла» (Бердяев, 1993: 225). Смерть как фатум требует преодоления через «небывалое напряжение человеческой активности и творчества» (там же: 226). Соответственно, «преодоление смерти и победа над ней означает не забвение и не отсутствие чувствительности к ней, а принятие ее внутрь духа, когда она перестает уже быть натуральным фактом во времени и становится обнаружением смысла, идущего из вечности» (там же). Поэтому

вечность и вечная жизнь наступает не в будущем, а в мгновении, то есть в выходе из времени, в прекращении вечной проекции жизни во времени. В терминологии философии Гейдеггера это означает прекращение той заботы, которая овременивает бытие (там же).

Однако важно отметить, что прекращение заботы не означает снятие ответственности. Напротив, считает Бердяев, верующие в вечную жизнь берут на свои плечи труд активной борьбы «со смертоносными силами зла», чтобы «творчески уготовлять наступление Царства Божьего» (там же: 227), претворяя время как фатум во время как раскрытие реальности, качеств и смысла божественной жизни. Он уверен: «Мы обладаем энергией, через которую мы выходим из времени» (там же: 133; имеется в виду время историческое). Хочет ли человек при этом участвовать в объективированном времени и порождать преходящие смыслы, или же готов актуализировать свою причастность к духу и быть деятельным творцом самого качества времени, в котором живет, — это дело его свободы. Именно отсюда проистекает антиномичность мышления Бердяева. Ведь как бы ни был нам дан смысл в настоящий момент (пусть даже это всего лишь утерянный смысл в реальности постмодерна), значительно важнее то, готовы ли мы взять на себя личную ответственность за следующий момент времени, готовы ли увидеть его в перспективе надежды на чаемое преобразование мира, осуществляя в немобразный этой надежде свободный творческий акт. Такой выбор налагает на человека груз ответственности куда больший, чем тот, о котором размышлял Хайдеггер. Если хайдеггеровская вина «движет» человеком в горизонте его собственной смертности, то бердяевская свобода задает его ответственности надысторические, надвременные качественные границы. Таким образом, философски зафиксированная связь перворальности и человека, божественного творчества и творчества человека

открывает иной образ бытия человека — в мире-с-Богом, что и есть область духа. Так Бердяев, с одной стороны, наследует ключевые вопросы философии времени, поставленные Кантом и Хайдеггером, а с другой — развивает кантовскую разработку понятия свободы в совершенно ином направлении, нежели это делает Хайдеггер.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Бердяев Н. А.* К спорам о германской философии // Русская мысль. — 1915. — № 5. — С. 115–121.
- Бердяев Н. А.* Метафизическая проблема свободы // Путь. — 1928. — № 5. — С. 41–53.
- Бердяев Н. А.* Самопознание : опыт философской автобиографии: курс лекций. — М. : Международные отношения, 1990а.
- Бердяев Н. А.* Смысл истории. — М. : Мысль, 1990б.
- Бердяев Н. А.* О назначении человека. — М. : Республика, 1993.
- Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. — М. : Республика, 1994.
- Бердяев Н. А.* Царство Духа и царство Кесаря. — М. : Республика, 1995.
- Бердяев Н. А.* Истина и Откровение. Прологомены к критике Откровения. — СПб. : Русский христианский гуманитарный институт, 1996.
- Бердяев Н. А.* Вечность и время // Вестник РХД. — 1998. — № 177. — С. 135–140.
- Евлампиев Я. Я.* Абсолют как свобода : Н. Бердяев // Николай Александрович Бердяев / под ред. В. Н. Поруса. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. — С. 37–85.
- Мотрошилова Н. В.* Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев. Н. Бердяев. С. Франк. Л. Шестов). — М. : Республика, Культурная революция, 2006.
- Пэттисон Д.* Эсхатология и онтология : Хайдеггер и Бердяев // Н. А. Бердяев и единство европейского духа / под ред. В. Н. Поруса. — М. : Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. — С. 163–181.
- Савинцев В. И.* Проблема времени в персонализме Н. А. Бердяева. — Калининград : Живем, 2022.
- Соболева М. Е.* Онтология времени : Бердяев и Хайдеггер // Вопросы философии. — 2020. — № 3. — С. 137–148.
- Хайдеггер М.* Время и бытие : статьи и выступления / пер. с нем. В. В. Библина. — М. : Республика, 1993.

Platanova, A. S. 2025. "Nikolay Berdyayev i Martin Khaydegger [Nikolai Berdyayev and Martin Heidegger]: k voprosu o ponimanii vremeni i osnovaniyakh ekzistsentsial'noy filosofii [On the Question of Understanding Time and the Foundations of Existential Philosophy]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 9 (3), 152–173.

ANNA PLATANOVA  
PHD STUDENT IN PHILOSOPHY  
HSE UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA)  
LECTURER

FINANCIAL UNIVERSITY UNDER THE GOVERNMENT OF THE RUSSIAN FEDERATION (MOSCOW, RUSSIA);  
ORCID: 0000-0002-9305-6972

## NIKOLAI BERDYAEV AND MARTIN HEIDEGGER

### ON THE QUESTION OF UNDERSTANDING TIME AND THE FOUNDATIONS OF EXISTENTIAL PHILOSOPHY

Submitted: June 26, 2024. Reviewed: Sept. 06, 2024. Accepted: Sept. 03, 2025.

**Abstract:** This article examines the concepts of time of Nikolai Berdyayev and Martin Heidegger, key figures of Russian and German existentialism. The aim of this article is to identify the consonance between the philosophy of time expressed in Martin Heidegger's "Being and Time" and the project of Nikolai Berdyayev's philosophy of time, and to show what role Heidegger's critique of the philosophy of time played for Berdyayev's later definition of his philosophy as existential. The paper shows that both Berdyayev and Heidegger set themselves the task of overcoming a certain type of ontology (which substantiated both a number of positive sciences and even a special type of theology) that objectifies what Berdyayev calls primal reality. However, from Berdyayev's point of view, Heidegger did not succeed in bringing his project to its logical conclusion and creating a philosophy of primordial realities: he remained within the framework of objectified metaphysics, whereas Berdyayev, who returned to Kant's dualistic understanding of reality, succeeds in philosophically expressing the reality of spirit and in showing the multidimensionality of time, which reveals itself differently in different states of reality. Philosophy, which overcomes the plan of objectification and is not itself the objectification of the ultimate foundations of being, Berdyayev calls existential.

**Keywords:** Time, Existential Philosophy, Freedom, Berdyayev, Heidegger, Kant, Metaphysics, Being, Potency.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-3-152-173.

#### REFERENCES

- Berdyayev, N. A. 1915. "K sporam o germanskoj filosofii [Toward a Debate on German Philosophy]" [in Russian]. *Russkaya mysl' [Russian Thought]*, no. 5, 115–121.
- . 1928. "Metafizicheskaya problema svobody [Metaphysical Problem of Freedom]" [in Russian]. *Put' [The Path]*, no. 5, 41–53.
- . 1990a. *Samopoznaniye [Self-Knowledge]: opyt filofsfskoy avtobiografii: kurs lektсий [The Experience of Philosophical Autobiography. A Course of Lectures]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Mezhdunarodnyye otnosheniya.
- . 1990b. *Smysl istorii [Meaning of History]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Mysl'.

- . 1993. *O naznachanii cheloveka [On the Purpose of Man]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Respublika.
- . 1994. *Filosofiya svobodnogo dukha [Philosophy of Free Spirit]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Respublika.
- . 1995. *Tsarstvo Dukha i tsarstvo Kesarya [The Kingdom of the Spirit and the Kingdom of Caesar]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Respublika.
- . 1996. *Istina i Otkroveniye. Prolegomeny k kritike Otkroveniya [Truth and Revelation. Prolegomena to the Critique of Revelation]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Russkiy khristianskiy gumanitarnyy institut [Russian Christian Humanitarian Institute Publishing House].
- . 1998. “Vechnost’ i vremya [Eternity and Time]” [in Russian]. *Vestnik RKhD [Le Messenger]*, no. 177, 135–140.
- Heidegger, M. 1993. *Vremya i bytiye [Zeit und Sein]: stat’i i vystupleniya* [in Russian]. Trans. from the German by V. V. Bibikhin. Moskva [Moscow]: Respublika.
- Motroshilova, N. V. 2006. *Mysliteli Rossii i filosofiya Zapada (V. Solov’yev. N. Berdyayev. S. Frank. L. Shestov) [Thinkers of Russia and Philosophy of the West (V. Solov’yev. N. Berdyayev. S. Frank. L. Shestov)]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Respublika / Kul’turnaya revolyutsiya.
- Pattison, G. 2007. “Eskhatologiya i ontologiya [Eschatology and Ontology]: Khaydegger i Berdyayev [Heidegger and Berdyayev]” [in Russian]. In *N. A. Berdyayev i yedinstvo yevropeyskogo dukha [N. A. Berdyayev and the Unity of the European Spirit]*, ed. by V. N. Porus, 163–181. Moskva [Moscow]: Bibleysko-bogoslovskiy institut sv. apostola Andreyana [St. Andrews’s Biblical Theological Institute Publishing House].
- Savintsev, V. I. 2022. *Problema vremeni v personalizme N. A. Berdyayeva [The Problem of Time in the Personalism of N. A. Berdyayev]* [in Russian]. Kaliningrad: Zhivem.
- Soboleva, M. Ye. 2020. “Ontologiya vremeni [Ontology of Time]: Berdyayev i Khaydegger [Berdyayev and Heidegger]” [in Russian]. *Voprosy filosofi*, no. 3, 137–148.
- Yevlampiyev, Ya. Ya. 2013. “Absolyut kak svoboda [The Absolute as Freedom]: N. Berdyayev [N. Berdyayev]” [in Russian]. In *Nikolay Aleksandrovich Berdyayev [Nikolai Alexandrovich Berdyayev]*, ed. by V. N. Porus, 37–85. Moskva [Moscow]: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSP-EN) [Political Encyclopedia Publishers ROSSPEN].