

Олексій СІГОВ

О. КЛЕМАН І М. БЕРДЯЄВ: ЗВ'ЯЗКИ ТА СУПЕРЕЧНОСТІ

І. Ідея Боголюдства

*У самому Бозі відкривається тайна Іншого,
у вічності Отця немає без Сина,
а подвійність Їх долається у Святому Дусі...*

О. Клеман

Як відомо, ідея Трійці, центральне місце якої у православ'ї стало очевидним О. Клеману, є однією з ключових у вченнях російських релігійних філософів, починаючи з О. Хомякова. Досить згадати, зокрема, соловйовську філософію вседності, що долала одразу декілька небезпек, які і з такою гостротою поставали у західному суспільстві. – передусім зникало саме протистояння між людиною і Богом, а відтак і самий образ Бога ставав живим, звільняючись від штампу суворого вихователя. Філософське осмислення розкривало глибинне значення догмату про Трійцю. у світлі якого кожна окрема людина не втрачала свого обличчя, залишалася неповторною істотою, життям якої вибудовується весь світ – так відновлювалися втрачені зв'язки між людьми, між цілими поколіннями, адже кожен відповідає за всіх і перед усіма¹.

У передмові до книги О. Клемана «Полиски світла» Марко Рупнік дуже точно, на наш погляд, розставляє необхідні наголоси: «Віра у Святу Трійцю дозволяє йому [О. Клеману – авт.] пережити певний вихід, шлях від ізоляції до спілкування...»². Напевно, це справді той найцінніший досвід, якого набув О. Клеман, долучившись до православ'я. І, разом з тим, це стало необхідною основою для розуміння і сприйняття ідей М. Бердяєва. Французькому філософові дуже імпонувала та відвертість, з якою М. Бердяєв ділиться зі своїм читачем тим найсокровеннішим, що може бути у православної людини.

М. Бердяєв дуже гостро відчував потребу звільнити людину від тих стереотипів, які сформувалися у суспільстві. Він вірив,

що ідея боголюдства, яку проголошували ще О. Хомяков і В. Соловйов, не є чимось примарним, а через Трійцю має відкритися кожній людині. Так було з М. Бердяєвим, ту ж саму потребу відчував і О. Клеман. Для нього боголюдство ставало не просто можливістю, а вищою істиною нашого життя через пожертву Христа. Бог, котрий виявляє себе у приниженні, розіп'ятий на всьому світовому злі, стверджує людську свободу і дозволяє відкрити себе не в сфері священного, але в обличчі Людини, в кожному людському обличчі. Це та самопожертва Христа, яку філософ називає «божевіллям любові». Вона є основою нової людини та нової ідеї про людину.

Звичайно, наступний крок має зробити вже сама людина; в цьому зв'язку М. Бердяєв говорить про людську здатність, а радше готовність переродитися: «Коли людина – дикий звір, то вона і Бога уявляє собі диким звіром. Коли вона людина, то й Бога уявляє собі людяним»³. Яким чином досягається таке прозріння? Як це не дивно, перш за все людина має зрозуміти, що світ, в якому вона перебуває, насправді скоріше приховує від нас бачення і розуміння цінності існування ближнього. Знову ж таки, мова йде про «свободу від світу» (говорячи словами М. Бердяєва), свободу заради творчості. Адже тільки звільнившись від примарної фікції сучасності, людина може відкрити у собі здатність до творчості. І в цьому сенсі їй відкривається вже зовсім інша перспектива світу: «Все зовнішнє стає внутрішнім. І весь «світ» є моїм шляхом»⁴. Людина-творець відкриває для себе ближнього як безпосереднього співтворця світу. А відтак, як яскраво демонструє це О. Клеман, можливим стає відкриття в образі людини обличчя Христа.

Завдяки М. Бердяєву О. Клеман зрозумів, що перевтілення світу справді набуває сенсу, коли людина чітко усвідомлює, що новий світ, нова людина освячується образом Трійці. Тринітарна природа світу дає сенс говорити про нове антропологічне коріння людства; Бердяєв у цьому питанні іде навіть далі й веде мову про час «антроподицеї».

Так чи інакше, в даному контексті долається дуалізм людського буття і Божої присутності у світі; поняття вседності, яким так дорожить російська релігійна філософія, має глибоке укорінення у всій традиції християнства. Але, як показує досвід повсякденності, людина дуже швидко втрачає відчуття примату Трійці, проникається сумнівом і забуває, що «Трійцю не

пояснюють – вона є первинною, одвічною таїною, яка єдина здатна пояснити все»⁵. Таїна, насправді, не є чимось відштовхуючим або перешкодою, навпаки – вона є передумовою людської свободи і діалогу людини з Богом.

Тринітарний догмат відкриває особистість як надраціональну єдність і водночас абсолютну різноманітність: сенс єдності проявляється у ідеї Боголюдства, а різноманітність стає умовою нового бачення суспільства і уможливорює творчість в тому розумінні, яким наповнює її М. Бердяєв.

2. Феномен творчості

*Творчий акт є взаємодією благодаті і свободи,
які йдуть від Бога до людини і від людини до Бога.*

М. Бердяєв

Ідея Трійці несе докорінно відмінне розуміння етичного сенсу буття людини. Перед «ною людиною» відкриваються два можливі шляхи: шлях смирення і шлях творчості. Дане дослідження не ставить собі за мету прояснити позицію М. Бердяєва, котрий, як відомо, категорично не приймав шлях аскези в умовах сучасного світу («смирення і перебуваюча у сумніві скромність там, де потрібна впевненість і нахабна рішучість, завжди є замаскованим метафізичним самолюбством»⁶); видається доцільнішим зрозуміти цінність другого шляху, адже філософська думка М. Бердяєва щонайкраще виділяє головні переваги такого підходу. Але навіть у такому випадку слід зазначити, що «моральне життя не є однією з форм творчості, яка є рівноцінною щодо інших, як того хоче М. Бердяєв. – а перший щабель будь-якої творчості»⁷. З цією тезою В. Зеньковського погоджується й О. Клеман, хоча і не наголошує на етичному аспекті, а скоріше приймає його як онтологічну даність.

У книзі, присвяченій М. Бердяєву, О. Клеман стверджує, що питанню про людську творчість російського філософа одразу задає таке спрямування: Бог очікує від людини творчої відповіді, а отже творчість є невід'ємною характеристикою життя християнина. М. Бердяєв не міг смиренно прийняти того, що він розумів як пасивність перед обличчям Бога і перед долею людства. Він навіть убачав у цьому загрозу союзу: людина дбає про власний порятунок, і при тому нехтує порятунком інших. Щодо цієї тези ми зустрічаємо у О. Клемана дуже сильний

контраргумент, а саме – його слова, що стосуються феномену старців: «Особистість, котра повною мірою себе реалізувала, більш не може залишатись дівою особою. Вона більш ні для чого не слугує, натомість осяює все, як ікона...»⁸.

На відміну від смирення, бердяєвська творчість – це постійний рух, постійний взаємозв'язок «динамічних образів». Мова йде про здатність до самопожертви заради інших, творчий геній не пов'язаний з релігійним чи моральним зусиллям людини досягнути досконалості. Творчість, перебуваючи поза стикою покутування, тим самим проголошує і передбачає нову стику. Творець виправдовується самим смыслом своєї творчості, своїм творчим подвигом, каже М. Бердяєв. У цьому подвизі людина забуває про саму себе – і саме це стає рятівним: «Творець забуває про спасіння, він думає про надлюдські цінності. Менше за все творчість є егоїстичною»⁹. На думку М. Бердяєва, творчість є подоланням недосконалості: там, де панує досконалість, немає місця творчості. У певному розумінні, людина здатна нести у світ красу тільки за умови і, навіть, завдяки нестачі краси. Російський філософ вбачає у цьому парадоксальність творчості.

О. Клеман, у свою чергу, осмислюючи проблему творчості, розглядає її як свідчення про красу. Відчуваючи усю напругу поставленої М. Бердяєвим проблеми, він так само пропонує розглядати її як дещо вищою мірою безкорисливе; але ця безкорисливість в жодному разі не є забуттям по власне спасіння, про своє служіння Богові, одне з найменувань якого – Краса. Насправді, свобода звертається до свободи: своєю творчістю людина підтверджує статус «сотвореного творця»...

Говорячи про шлях творчості, М. Бердяєв часто апелює до прикладів Серафіма Саровського і О. Пушкіна. Обидва жили в один і той самий час, але не знали про існування один одного, а якби і знали, то навряд чи могли б порозумітися; шляхи святості та творчості жодною мірою не перетиналися, наголоси були зміщені у хибну сторону. Ці два образи любить згадувати і Клеман: «Сьогодні Серафіми Саровські і Пушкіни не можуть більше ігнорувати один одного»¹⁰. У цьому зв'язку не можна не вказати й на дещо відмінну точку зору, яку висловлює В. Зеньковський. На його думку, у такому порівнянні від самого початку закладена помилка: із протиставленням св. Серафіма та О. Пушкіна відбувається підміна понять, оскільки у цьому

випадку аж ніяким чином не йдеться про два цілісні шляхи: «Протиставляти св. Серафіма Пушкіну – отже вважати святість однорідною художній обдарованості; геніальність протиставляється, відтак, М. Бердяєвим святості як *особливий* шлях. Але хіба можна протиставляти частину цілому? Святість охоплює все духовне життя...»¹¹. Яким чином примирити ці дві позиції?

Здається, що відповідь ми знову находимо у О. Клемана, який, хоча й погоджується з М. Бердяєвим, цілком приймає і думку В. Зеньковського. Для нього єдність святості й творчості є первинною даністю: і те й інше розкриває людину як Боже створіння, а отже є синтетично поєднаними. Це стає зрозумілим на прикладі Літургії, яку О. Клеман називає «всезагальним мистецтвом». Літургійна людина щонайкраще уособлює єдність двох начал: святість смиренного перед лицем Бога і вільний, творчий рух молитви окремої особистості.

Філософія творчості М. Бердяєва дає нам ще один ключ до розуміння ідей О. Клемана. Так, на думку російського мислителя, творчість людини передбачає наявність трьох елементів – *свободи* (як запоруки створення чогось принципово нового і до того не існуючого), *дару* (як сенсу творчого акту, як його призначення) і *вже створеного світу* (як місця для творчого акту і постачальника для нього матеріалів). М. Бердяєв говорить, що сама людина жодною мірою не може розглядатись як достатня підстава для втілення творчого акту: для творця було б помилкою приписувати собі геніальність як власну суто внутрішню, нічим не обумовлену характеристику. Творчий акт – це передусім зустріч, він має “шлюбну” природу. Усі мистецтва, усі людські винаходи беруться зі створеного Богом світу. Творчий акт є відповіддю на Божий запит, Боже очікування; і в цьому діалозі людина постає як рівна Творцю. Отже, щось має походити і від самої людини, те, чим переважно і є творчість, творчість нового і до цієї миті не існуючого: «Бердяєв наважується стверджувати у творчості можливість принципово нового, тобто нового навіть для Бога»¹².

Важливо уникнути непорозуміння, яке може виникнути, якщо порівняти такі слова М. Бердяєва і О. Клемана: М. Бердяєв каже, що творчість – це прорив до нового, і важливою є неможливість передбачити творчий акт; у О. Клемана, натомість, лейтмотивом звучить така думка: «Людина покликана стати визволителем або творцем краси, повертаючи їй схожість з

образом Божим, який є її підвалина і покликання»¹³. Таким чином, людина створює *нове*, повертаючи до *первинного* образу. Така концепція містить парадокс лише у разі неприйняття ідеї «нової людини», яка переживає друге народження у своєму зв'язку із Богом. Краса – одне з Божих імен, а отже, як підкреслює сам М. Бердяєв, краса у розумінні творчого акту є метафізичною категорією і характеристикою вищого якісного стану буття. Погоджуючись з російським мислителем, О. Клеман, у свою чергу, робить акцент на красі як надморальній цінності. Якщо творцю вдається уникнути спокуси бачення себе деміургом, спокуси егоцентризму (а лише за такої умови може йтися про бердяєвське розуміння творчості), то відкривається природа єдності як «благодать краси» і «краса благодаті» («la grace de la beauté» і «la beauté de la grace»¹⁴).

Для обох філософів велике значення мала ідея мистецтва, перш за все у її безпосередньому зв'язку з проблемою творчості. Так, М. Бердяєв рішуче стверджував, що творчість переходить у досконале мистецтво, але жодним чином не у досконале життя. Чому? Досконале життя в усій своїй повноті завжди залишається недосяжним для творця. Більше того: канонічне мистецтво уможливується саме у пристосуванні творчої енергії митця до умов цього світу (певною мірою це перегукується із твердженням про вимогу недосконалості). Канонічне мистецтво не шукає і не прагне нового буття. При цьому М. Бердяєв вдається до цікавого порівняння мистецтва античності із мистецтвом християнським. Античне мистецтво несе у собі ідею завершеності, творчий акт є самодостатнім. Натомість у християнстві мистецтво – це завжди намагання приблизити той, інший світ, спроба прийти до одкровення: «У цьому світі можливою є лише спрямованість до краси іншого світу, лише туга за нею»¹⁵.

У розумінні О. Клемана, мистецтво є одним із ключових шляхів народження «нової людини». Своїм рухом та енергією мистецтво в усі часи перебувало на межі цього світу, завжди несло не лише людське, а й щось більше. Мистецтво має неоціненну здатність пробиватися крізь мури забуття, відкривати у людині друге дихання. Це саме, у свою чергу, дає можливість людині прагнути тієї краси, про яку писав М. Бердяєв. Мистецтво занурює нас у саму гущу буття, відволікає від небуття, адже

загроза загубитись у ньому є: «Буття повне ностальгії, усє зіпсовано смертю. і. щоб забути про неї, людина вигадує пароксизми, де краса стає смертоносною»¹⁶. М. Бердяєв так само гостро переживав цю загрозу: він відчував, що в мистецтві людина, з одного боку, занурюється у первинні смисли, з іншого – ризикує бути виштовханою на поверхню.

О. Клеман зазначає, що шлях митця пролягає поміж трьома видами краси: перша – краса як відбиток, друга – краса-спокуса, третя – краса, що відкривається лише на відстані. Місія митця полягає у вмінні виокремити саме третю красу і бути її свідком. Як і М. Бердяєв, О. Клеман приймає образ митця як людини, чие покликання – стверджувати, що буття світу – це саме краса і не що інше. Таким чином, мистецтво може бути зціленням і спокутою гріху.

Аналізуючи сучасну добу, обидва мислителі сходяться на тому, що її мистецтво є одним із свідчень кризи людства, у виразненні кризи всієї культури. За таких обставин, «нове мистецтво – по суті перехідне, воно – міст до іншої творчості. Мистецтво підійшло до такої глибокої кризи, якої ще не знала історія культури. Глибока революція людської творчості знаходить свій відбиток у болісних шуканнях мистецтва...»¹⁷.

3. Між минулим і майбутнім

*Християни, звертаючись до свободи кожного,
... мають запропонувати свою альтернативу –
свій вогонь, своє світло.*

О.Клеман

Говорячи про культурну кризу, О. Клеман нагадує, що це слово у своєму першому значенні є «судом». Тим самим сама ситуація кризи підноситься над рівнем повсякденності і ставить проблему набагато гостріше. Криза краси є не перехідним етапом, а серйозною підставою для формування істотно оновленої культури. Ця криза, на думку О. Клемана, пов'язана із тим, що російські релігійні філософи назвали «скасованою Софією»¹⁸. Цим пояснюється і той містичний атеїзм, який охопив Францію на початку ХХ ст., і міцність ідеології, від якої змушені були тікати російські емігранти. Важливість поняття Премудрості для російської релігійної філософії важко переоцінити. «Біблійна Премудрість. – пише з цього приводу С.Аверінцев. – самороз-

криття потаємного трансцендентного Бога у ладі природи. ...у ладі індивідуальної людської “духовності...”»¹⁹. Атеїзм відкидає цілий пласт культури, який набув особливі сили у православ'ї, а відтак мав фундаментальне значення як для М. Бердяєва, так і для О. Клемана. Софія відкриває прихований сенс речей, їхнє божественне єство. Вона має подвійну природу: по-перше, вона є самим Божим найменуванням, любов'ю любові; по-друге, Софія є світлом, яке небуття осяює Премудрістю.

Отже, «забуття» Софії стає загрозою для людини, адже втрачається цілісність: зв'язок двох природ у людині, якими визначений сенс життя, порушується. А відтак, перефразовуючи С. Булгакова, краса залишається невідкритою через прихованість мудрості.

Чим це загрожує? Перш за все, людина втрачає ґрунт, земля іде з-під її ніг: «Сучасна людина страждає від нестатку ґрунту, від викорінювання»²⁰. Людина втрачає саме розуміння і, втрачаючи ґрунт, викривлює й ідею смерті, адже починає розглядати її як пустопорожню умовність, як «перехід від земного буття до іншого, не менш земного». При цьому християнська концепція сприймається як щось жорстоке (як закон без євангельської вісті), адже втрачає образ Бога *живого*: Бог не живий. Він полишив землю.

Таке твердження заганяє людину в глухий кут. Людина залишається самотньою, точніше сама прирікає себе на цю самотність: сьогоднішня людина – сирота, в неї немає укорінення поза категоріями часу і простору. Світ стає необмеженим і втрачає свою цілісність, а такий простір може простягатись до безконечності, до повної втрати відчуття присутності іншого. Цей мотив відчаю О. Клеман також зустрів у творчості М. Бердяєва. Російський філософ був переконаний, що корінням проблеми є непомірний тягар свободи, який відчуває особистість, ця *нова* форма відчаю: «Людина раптом усвідомила, що вона є страшенно вільною, навіть середньовіччя не знало такого глибокого трагічного досвіду свободи»²¹.

У цій відторгненості світ охоплює темрява, людину охоплює страх. Долаючи страх, вона підкорює собі світ, але разом з тим руйнує його, адже відторгається його тайна. Втрата зв'язку призводить до перевтілення концепту краси, яка стає засобом реконструкції, красиве перетворюється на естетичне – на автономну цінність, котра залишається відірваною від істинного

і благодатного. Звідси й думка М. Бердяєва про те, що ідеал краси меркне, що мистецтво, зрікаючись краси, стає чимось ілюзорним, безформним²².

Заради того, щоб подолати цю аморфність і безформність, необхідно повернути самій людині ознаки ідентичності. Краса має повернути людині воління до спілкування – із ближніми, із Богом, із самим собою – спілкування, котре робить людину відкритою для сприйняття одкровення. У такому всебічному діалозі повага іншого є неможливою без розуміння самого себе. А повага ця досягається максимальним напруженням своєї свободи, яка єдина може вказати шлях до діалогу: «Нібито прийшла та мить, коли свобода повинна зробити вибір: або зруйнуватися, або ж відчуті, у самій глибині пекла, через сяяння очей, ... що вона сама потребує звільнення»²³. Для О. Клемана взірцем свободи є Церква Христова котра, за своєю ідеєю дає свободі чітке розуміння мети, ця мета – пасхальна радість, що становить сенс ідеї боголюдства, яка дещо загубилась на Заході, але завжди осіявала православ'я у його вищому сенсі. Ця пасхальна радість є геніальною і водночас такою простою відповіддю християнства знекровленому сучасному суспільству. Християни в цьому світі мають бути свідками цієї благодатної радості і краси.

Як доречно зазначає В. Зеньковський, М. Бердяєв широко сприймав рятівне покликання християнина як творця істинної краси, проте його головна помилка полягала в тому, що «усю повноту творчих задумів, усю силу творчості він відриває від сучасності й відносить її до майбутньої релігійної епохи»²⁴. І справді, проблематика творчості дуже гостро постає саме у контексті часової характеристики творчого процесу. Відірваність теперішнього часу від майбутнього загрожує перетворити ідею спасіння на банальну утопію.

4. Історія та метаісторія

Метаісторія руйнує детермінізм...

О. Клеман

Говорячи про час, О. Клеман наводить такі три часові категорії, які зустрічаються у М. Бердяєва: *час космічний* (циклічний час, який після падіння людини стає «двигуном смерті»), *час історичний*, лінійний (як «трагікомедія, що

постійно повторюється») і час екзистенційний, духовний (який не піддається аналізу і завжди є простором)²⁵. Відповідно до цього, саме духовний час є свідком присутності в цьому світі Бога, духовний час є невід'ємною характеристикою боголюдства. Людина, котра відчуває цей вимір, здатна подолати кордони причинно-наслідкових відносин, вона занурюється в інший світ, де переконливим стає самий сенс життя: «Так, Бог „існує“,... достатньо прислухатися, крізь віки і культури, до творців любові й краси...»²⁶. Відчуття Божої присутності, за М. Бердяєвим, відбувається у самій людині, через її призначення у цьому світі. Свідком Божої присутності у цьому світі може бути окрема людина, яка своїм життям стверджує цю істину, відкриває її іншим.

Духовний час, це втілення метаісторії, відкриває нам таїну Божої присутності. Проте, складним є самий перехід від історії до метаісторії. По суті, стверджує О. Клеман, М. Бердяєву так і не вдалося відповісти на запитання, яким чином цей перехід відбувається. У його світогляді відчувається прірва між двома світами, а ідеї, яка б могла слугувати мостом, ми в нього так і не знаходимо. Цю саму проблему у творчості російського філософа відчував і В. Зеньковський, котрий писав про відстороненість М. Бердяєва від світу сьогодення. Чи справді ця проблема заводить у глухий кут? Ні, вихід є, проте побачити його М. Бердяєву заважали його переконання. Він не міг сприйняти життєдайного повітря новозавітного одкровення, для нього це був пройдений, відпрацьований матеріал – безмірно цінний, але такий, що більше не давав перспектив для майбутнього: «Християнство наше вже не молоде – йому скоро 2000 років. Церква Христова зостаріла... Християнство як новозавітне одкровення спокуття знесилилося...»²⁷. Відтак, М. Бердяєву здавалося замало жити під світлом новозавітної істини. Він прагнув – щоправда, не до кінця зрозуміло, на яких засадах – побудувати зовсім інший світ майбутнього, відкрити «нову світову епоху».

«Нове одкровення», потребу в якому так гостро відчував М. Бердяєв, О. Клеман справедливо вважав нісенітницею. На відміну від російського філософа, він зміг відчути наявність у цьому світі джерела християнської традиції, котре сповнене життя і готове підхопити людину. Так, «новому одкровенню» протиставляється цінність християнських «витоків», цінність християнського передання: «Передання – вираз spiritus

juvenescentis, „духу юності”... Це одвічна, проте жива пам'ять про одухотворення, про велику „Пасху”, про великий перехід від Боголюдини до Боголюдства й універсуму»²⁸. Ідея «витоків» розв'язує проблему: по-перше, християнство перестає бути застарілою спадщиною і, натомість, стає новим джерелом енергії; по-друге, християнство більше не груба ідеологія, яка перетворює глибоку релігію на «духовність»: нарешті, наш світ постає полем для змін, для реалізації Божої краси, яка долає плинність повсякденності.

Перехід до метаісторії забезпечується нашим поверненням до християнської традиції, до Святого Письма й Отців Церкви. людина по-новому прочитує сенс одкровення. У кожному акті свободи «метаісторія розбиває детермінізми й іманентні процеси, вона на короткий час руйнує об'єктивацію, яка безупинно прагне змінитися, ліквідує затвердіння, перетворюючи „камінні серця” на „серця з плоті”, а машкари – на обличчя»²⁹. Бути у метаісторії означає бути частиною Церкви, взяти на себе відповідальність за ближніх і за все людство. Але за людство, яке перебуває саме в цьому світі і за наших умов. Можливо, інтуїтивно М. Бердяєв це відчував: «Етична свідомість почалася божественним питанням: Каїн, що ти зробив з твоїм братом Авелем? Вона закінчиться іншим питанням: Авель, що ти зробив з твоїм братом Каїном?»³⁰. Ці слова є якраз свідченням безперервності всього історичного процесу і переходу його до рівня метаісторії.

Справжня творчість передчуває й очікує на Восьмий день творіння. Восьмий день, як істинну мету усієї метаісторії. Здобутки великих творців готують людину на шляху до Бога, стають частиною його світу. Вони є провісниками тієї вищої краси, котра була у самих витоків людства і до якої все плине.

Таким чином, образ Трійці є серцем філософії як М. Бердяєва, так і О. Клемана. Саме вона освячує своєю таїною природу людської творчості – творчості, яка є шляхом до іншого світу, шляхом крізь красу і до Краси. Суттєвим є те доповнення, що його робить О. Клеман до ідеї творчості Бердяєва: переродження людини відбувається вже в цьому світі, воно міцно пов'язано із самим корінням християнства як релігії новозавітного одкровення. Джерело краси – у самому сенсі багатовікової традиції християнства: це джерело є невичерпним і міцним фундаментом

на нашому шляху до образу Бога, Бога Любові і Світла. «Краса, – робить висновок О. Клеман. – є водночас чимось особистим і онтологічним: у сенсі буття як повноти єдності, єдності людських буттів, долучених до Христа, їхній архетип у сьайві єдності Святої Трійці»³¹.

ПРИМІТКИ:

¹ Звичайно, не йдеться про те, що лише для православ'я цінність особистості стала фундаментом людських відносин. Так, наприклад, і М. Бубер глибоко відчував що напругу у бутті людини. Але саме розуміння цього факту уможливило живий діалог між французьким філософом О. Клеманом та єврейським філософом М. Бубером.

² *Рупник М.* Введение // *Клеман О.* Отблески света: православное богословие красоты. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. С.12.

³ *Бердяев Н.А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // *О назначении человека.* – М.: Республика, 1993. – С.258.

⁴ *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2004. С.23.

⁵ *Клеман О.* Отблески света: православное богословие красоты. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. С.68.

⁶ *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. С.19.

⁷ *Зельковский В.В.* Проблема творчества. По поводу книги Н.А.Бердяева «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» // *Н.А.Бердяев: pro et contra.* СПб.: РХГИ, 1994. С.302.

⁸ *Clément O.* Anachroniques. – Paris: Desclée de Brouwer, 1990. – P. 204.

⁹ *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М.: Республика, 1993. С.120.

¹⁰ *Clément O.* Berdiaev. Un philosophe russe en France. – Paris: Desclée de Brouwer, 1991. P. 191.

¹¹ *Зельковский В.В.* Проблема творчества. По поводу книги Н.А.Бердяева «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» – С.302.

¹² *Фейотов Г.П.* Бердяев мыслитель // *Н.А.Бердяев: pro et contra.* СПб.: РХГИ, 1994. С. 440.

¹³ *Клеман О.* Отблески света: православное богословие красоты. – С.81.

¹⁴ *Clément O.* Berdiaev. Un philosophe russe en France. P.187.

¹⁵ *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. – С.202.

¹⁶ *Клеман О.* Отблески света: православное богословие красоты. С.53.

¹⁷ *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. – С.214

¹⁸ *Клеман О.* Отблески света: православное богословие красоты. С.39.

¹⁹ *Аверинцев С.* До з'ясування смислу напису над конхою центральної апсиди Софії Київської / *Софія – Логос.* Словник. 2-е видання. К.: Дух і Літера, 2006. С.290.

²⁰ *Datoir F.* Olivier Clément. Son itinéraire spirituel et théologique. – Québec: Anne Sigier, 2003. P.111.

- ²¹ Клеман О. Бердяєв і французька думка // Дух і літера. 2002. №9–10. – С.304.
- ²² Бердяєв Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. С.214.
- ²³ Клеман О. Отблески света: православное богословие красоты. С.57.
- ²⁴ Зеньковский В.В. Проблема творчества. По поводу книги П.А.Бердяева «Смысл творчества. Опыт оправдания человека». С.294.
- ²⁵ Clément O. Berdiaev. Un philosophe russe en France. – P. 174.
- ²⁶ Clément O. Anachroniques. P.16.
- ²⁷ Бердяєв П.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. С.150.
- ²⁸ Клеман О. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии. М.: Путь, 1994. С.11.
- ²⁹ Clément O. Berdiaev. Un philosophe russe en France. P. 171.
- ³⁰ Бердяєв Н.А. О назначении человека. – С.124.
- ³¹ Clément O. Berdiaev. Un philosophe russe en France. P. 186.